

وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ (القرآن)

نَضَّرَ اللّٰہُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيْثًا فَحَفِظَهُ حَتّٰى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ (الحديث)

قرآن وحدیث است شفاء دل رنجور

قانون واشارات وشفارا نہ شناسیم

خزائن السنن

جلد اول

افادات

محدث اعظم وامام اہل سنت وحامل علوم نبویہ

حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر رحمۃ اللہ علیہ

الجامع المرتب حضرت مولانا رشید الحق خان عابد

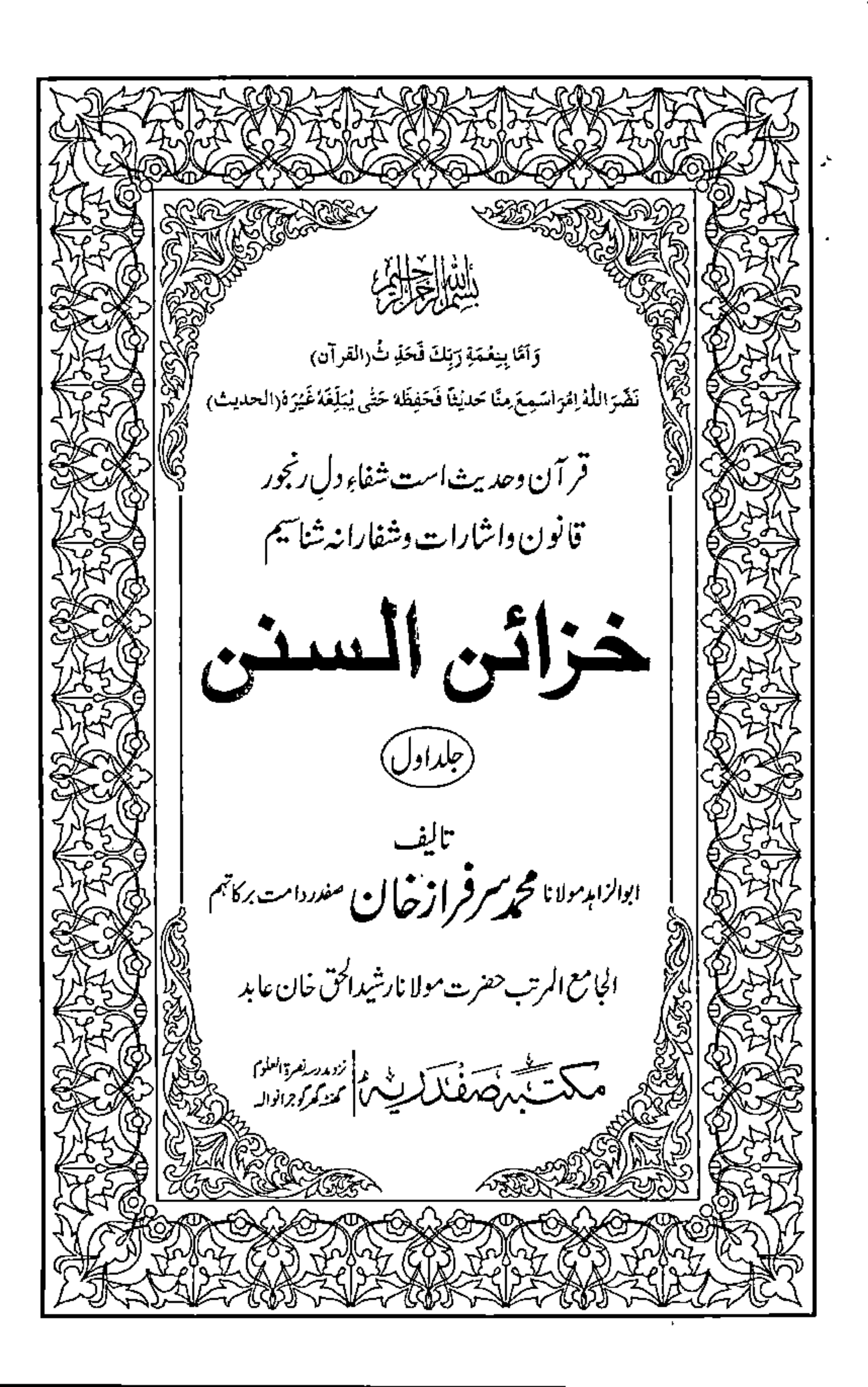
ناشر



مکتبہ صفدریہ

نزد مدرسہ نصرۃ العلوم

گھنٹہ گھر گوجرانوالہ



بسم اللہ الرحمن الرحیم

وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (القرآن)

نَضَّرَ اللّٰهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيْثًا فَحَفِظَهُ حَتّٰى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ (الحديث)

قرآن وحدیث است شفاءِ دلِ رنجور
قانون واشارات وشفا رانہ شناسیم

خزائن السنن

جلد اول

تالیف

ابوالزاہد مولانا **محمد سرفراز خان** صفدر دامت برکاتہم

الجامع المرتب حضرت مولانا رشید الحق خان عابد

مکتبہ صفدریہ | نزد مدرسہ نصرۃ العلوم گھنٹہ گھر گوجرانوالہ

بِاسمِہٖ سُبحانَہٗ وَتعالےٰ

خزائنُ السّنن جلد اوّل

مع مُقدّمہ دفائن السّنن

ترمذی شریف کی مع اضافات ان تقریروں کا مجموعہ جو شیخ الحدیث حضرت مولانا ابوالزاہد محمد سرفراز خان صفدر ترمذی شریف پڑھاتے وقت مختلف سالوں میں بیان کرتے رہے جن کو عزیزم المولوی الحافظ القاری رشید الحق خان عابد سابق مدرس مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ نے مرتب کیا اور کئی مقامات پر اصل عبارات کے ساتھ تقابل بڑی محنت کے ساتھ راقم الحروف نے کیا اور بعض اغلاط کی تصحیح کی مگر پھر بھی طبع اوّل میں کتابت اور بعض حوالہ جات کی اغلاط رہ گئی تھیں۔ طبع دوم کے لیے حضرۃ شیخ الحدیث صاحب دام مجدہم نے بیماری، پیرانہ سالی اور گوناگوں مصروفیات کے باوجود خود ان اغلاط کی تصحیح فرمائی اور فن حدیث اور سند سے متعلق ضروری اصطلاحات پر مشتمل نہایت علمی مقدمہ کا اضافہ فرمایا۔ شائقین علم حدیث کے لیے یہ تقاریر گرانقدر علمی ذخیرہ ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کو اس سے مستفید ہونے کی توفیق بخشے۔ آمین

حافظ عبدالقدوس خان قارن

مدرس مدرسہ نُصرۃ العلوم، گوجرانوالہ

طبع نہم...........جولائی ۲۰۱۴ء

نام کتاب......... خزائن السنن جلد اول (تقریر ترمذی شریف)

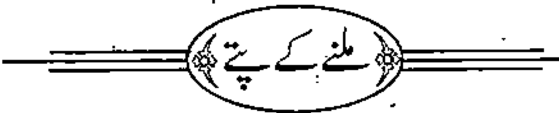
مؤلف......... امام اہل سنت شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر رحمۃ اللہ علیہ

مطبع......... مکی مدنی پرنٹرز لاہور

تعداد......... بارہ سو پچاس (۱۲۵۰)

قیمت......... ۔/۴۰۰ (چار سو روپے)

ناشر.........مکتبہ صفدریہ نزد مدرسہ نصرۃ العلوم گھنٹہ گھر گوجرانوالہ



☆ ادارہ الانور بنوری ٹاؤن کراچی
☆ کتب خانہ مظہری گلشن اقبال کراچی
☆ مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
☆ مکتبہ حقانیہ ملتان
☆ مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور
☆ مکتبہ قاسمیہ اردو بازار لاہور
☆ مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور
☆ مکتبہ الحسن اردو بازار لاہور
☆ کتب خانہ رشیدیہ راجہ بازار راولپنڈی
☆ کتب خانہ مجیدیہ بوہڑ گیٹ ملتان
☆ مکتبہ صفدریہ چوہڑ چوک راولپنڈی
☆ مکتبہ حلیمیہ درہ پیزو لکی مروت
☆ مکتبہ سلطان عالمگیر اردو بازار لاہور
☆ ادارہ اسلامیات انارکلی لاہور
☆ اسلامی کتب خانہ اڈا گامی ایبٹ آباد
☆ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ
☆ مکتبہ عثمانیہ میانوالی روڈ تلہ گنگ
☆ مکتبہ الاظہر بانو بازار رحیم یار خان
☆ اقبال بک سنٹر نزد صالح مسجد صدر کراچی
☆ مکتبہ فاروقیہ ہزارہ روڈ حسن ابدال
☆ مکتبہ علمیہ جی ٹی روڈ اکوڑہ خٹک
☆ مکتبہ سید احمد شہید اکوڑہ خٹک
☆ مکتبہ رحمانیہ قصہ خوانی پشاور
☆ مکتبہ العارفی فیصل آباد
☆ مکتبہ فاروقیہ حنفیہ اردو بازار گوجرانوالہ
☆ والی کتاب گھر اردو بازار گوجرانوالہ
☆ ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ ☆ ظفر اسلامی کتب خانہ جی ٹی روڈ گکھڑ

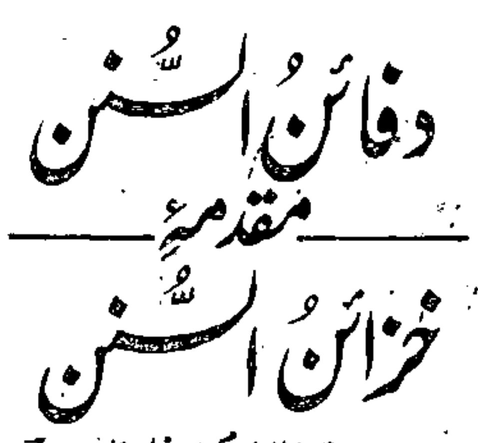
فہرست مضامین خزائن السنن

حصہ اوّل

⁘ ⁘ ⁘ ⁘

فہرست مضامین خزائن السنن حصہ چہارم

(جلد دوم)



از شیخ الحدیث حضرت مولانا ابوالزاہد محمد سرفراز خان صفدر دام مجدہم

مُبَسْمِلاً وَّمُحَمِّدلاً وَّمُصَلِّياً وَّمُسَلِّماً ہ اَمَّا بَعْدُ ! ترمذی شریف کی تقریر جو پڑھتے وقت عزیزم رشید الحق خان عابد (المتولد ۷ صفر ۱۳۸۱ھ مطابق ۲۱ جولائی ۱۹۶۱ء) نے مرتب کی تھی وہ بفضلہ تعالیٰ طبع ہوگئی مگر بعض مقامات پر اصل کتابوں کی طرف مراجعت نہ ہو سکنے کی وجہ سے اغلاط رہ گئیں اور کئی غلطیاں کتابت کی وجہ سے ہوگئیں اب اس طبع میں امکانی حد تک اغلاط کی اصلاح کردی گئی ہے۔ مزید اغلاط کی نشاندہی کرنے والے حضرات کا تہ دل شکریہ ادا کیا جائے گا۔ خزائن السنن طباعت کے بعد جب مختلف رسالوں میں برائے تبصرہ ارسال کی گئی تو متعدد حضرات علماء کرام نے اس کی تعریف اور توصیف کی مثلاً ماہنامہ الحق اکوڑہ خٹک وغیرہ اور حق چاریار وغیرہ رسالوں میں بڑے جاندار اور شاندار الفاظ میں تبصرہ کیا گیا اور رسالہ حق چاریار ماہ ذوالحجہ ۱۴۱۲ھ ص۵۳ میں شکوہ بھی لکھا جو بالکل بجا ہے کہ "کتاب ہر اعتبار سے مکمل ہے لیکن کیا ہی اچھا ہوتا اگر کتاب کی خصوصیات پر مختصر سا مقدمہ بھی شامل کر لیا جاتا۔ ہم امید کرتے ہیں کہ اساتذہ حدیث اور طلباء دورۂ حدیث خزائن السنن سے بے نیاز نہیں رہیں گے ..... الخ۔"

تبصرہ نگار موصوف کی توجہ دلانے سے مقدمہ میں تین چیزوں کی ضرورت محسوس ہوئی :

۱ــــ فنِّ حدیث اور سند کی چند ضروری اصطلاحات۔

۲ــــ ترمذی شریف کا مقام، افادیت، اہمیّت اور فضیلت۔

۳ــــ ترمذی شریف کے مشہور اور متداول شروح و حواشی جن سے ترمذی شریف کے سمجھنے

میں مدد ملتی ہے۔

اسی ترتیب سے نہایت اہم باتیں عرض کی جارہی ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ فنِ حدیث اور سند کی چند ضروری اصطلاحات

حدیث کا لُغوی اور اصطلاحی معنیٰ، حدیث کی تعریف موضوع، فائدہ، حجیّت حدیث، خبر واحد کی حُجّیت اور انواع کتب حدیث وغیرہ چند اُصولی باتیں

احسان الباری لفہم البخاری حصّہ اول میں درج ہیں یہاں نہایت ہی اختصار کے ساتھ بعض دیگر مزید باتیں عرض کی جاتی ہیں تاکہ طلبۂ حدیث ان سے مُستفید ہوسکیں اور ان کو لمبی کتابوں میں بکھرے ہوئے مضامین تلاش نہ کرنے پڑیں۔

حدیث: حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل اور تقریر کو کہتے ہیں۔ تقریر کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ کے سامنے کسی نے کوئی بات کی یا کوئی کام کیا آپؐ نے وہ بات سُنی اور کام دیکھا اور اُس سے منع نہ کیا تو یہ بھی حدیث ہے کیونکہ نبی معصوم صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرما کر اس کا جواز ثابت کر دیا اور تقریر کا لُغوی معنیٰ ثابت کرنا ہے۔

سُنّت: بعض محدثین کرامؒ کے نزدیک لفظ حدیث اور سنّت مترادف الفاظ ہیں اور بعض کے نزدیک لفظ حدیث صرف قول پر اور سنت ہر سہ (قول وفعل وتقریر) پر اطلاق ہوتا ہے۔

(توجیہ النظر ص۳)

صحیح لذاتہ: رواۃ حدیث میں دو صفتیں لازم ہیں۔ ایک علمی جس کو ضبط و اتقان کہتے ہیں ضبط صدر ہو یا ضبط کتاب اور دوسری عملی جس کو عدالت اور تقویٰ کہتے ہیں۔ اگر سند کے جملہ راوی تام الضبط اور اعلیٰ درجہ کے عادل ہوں اور درمیان سے کوئی راوی چھوٹ نہ گیا ہو اور اس میں کوئی اور علّت اور شذوذ بھی نہ ہو تو اس کو صحیح لذاتہ کہتے ہیں۔

صحیح لغیرہ: وہ ہے کہ اس کے راوی درجہ اُولیٰ کے رواۃ کے ہم پلّہ نہ ہوں مگر ہوں ثقہ اور وہ حدیث متعدد طرق اور اسانید سے مروی ہو۔

حسن لذاتہ: اگر راوی میں صحیح کی باقی تمام شرطیں موجود ہوں مگر ضبط میں کچھ کمی ہو تو وہ حسن لذاتہ ہے۔ (شرح نخبۃ الفکر ص۳۲)

حسن لغیرہ: وہ ہے جس کے کسی راوی میں حفظ کی کمی ہو اور وہ حدیث کسی دوسری سند سے بھی مروی ہو۔ (تدریب ص۱۰۳) اور اسی طرح اگر روایت میں ضعف ارسال تدلیس اور جہالت راوی کی وجہ سے ہو مگر دوسری سند سے بھی وہ روایت مروی ہو۔ (تدریب الراوی ص۱۰۴)

مرفوع: وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست قولاً یا فعلاً یا تقریراً ثابت ہو۔

متصل: وہ حدیث ہے جس کی سند اوّل سے آخر تک ملی ہوئی ہو اور درمیان کا کوئی راوی ساقط نہ ہو۔

مُسند: وہ حدیث ہے جس کی سند کے سب راویوں کے نام مذکور ہوں۔

متواتر: وہ حدیث ہے جس کے راوی ہر زمانہ میں اتنے کثیر ہوں کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق عادۃً محال ہو۔

مشہور: وہ حدیث ہے جو اگرچہ متواتر نہ ہو مگر ہر دور میں بہت سے راویوں نے اسے روایت کیا ہو اور ۲ یا ۲ سے زیادہ طرق سے مروی ہو۔

عزیز: وہ حدیث ہے جس کی سند میں کسی مقام میں کم سے کم دو راوی ہوں۔

فردِ مطلق: وہ حدیث ہے جسکی سند میں کوئی تابعی منفرد ہو۔

فردِ نسبی: وہ حدیث ہے جسکی سند میں تابعی کے بعد کوئی راوی اکیلا ہو۔

غریب: وہ حدیث ہے جس کی سند میں کسی جگہ کوئی راوی اکیلا ہو محض غرابت صحت کے منافی نہیں۔ بخاری شریف کی پہلی اور آخری دونوں حدیثیں غریب ہیں۔

موقوف: وہ ہے جو کسی صحابیؓ (یا تابعیؒ) کا قول اور فعل ہو اس کو اثر بھی کہتے ہیں جس کی جمع آثار ہے۔

مُرسل: وہ روایت ہے جس کو کوئی تابعی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرے اور صحابی کا نام نہ لے۔

منقطع: وہ روایت ہے جس کی سند میں اوّل سے یا درمیان سے یا کہیں سے کوئی راوی چھوٹ گیا ہو اور بعض کے نزدیک اگر تابعی چھوٹ گیا ہو تو اس کو مقطوع اور اس سے نچلا کوئی راوی

چھوٹ گیا ہو تو اس کو منقطع کہتے ہیں۔

مُعضَل: وہ حدیث ہے جس کی سند سے دو یا زائد راوی لگاتار چھوٹ گئے ہوں، ورنہ منقطع ہو گی۔

مُضطرب: وہ حدیث ہے جس میں راوی مختلف ہوں کوئی راوی کا نام یا متنِ حدیث ایک طرح بیان کرتا ہے اور کوئی دوسری طرح اور بظاہر راوی ایک درجہ کے ہوں، اور حدیث کے ورود کا تقدم اور تأخر بھی معلوم نہ ہو۔

مُعنعن: وہ حدیث ہے جس کو راوی عَنْ عَنْ کے الفاظ سے نقل کرتے ہوں۔

مُسلسل: وہ حدیث ہے جس کو بیان کرتے وقت ہر راوی اپنے اُستاد کے حدیث بیان کرتے وقت کی کسی صفت اور حالت کو نقل کرے وہ صفت قولی ہو فعلی۔ (تدریب ص۳۸۰) جیسا کہ بخاری ص۲ج۱ میں حدیث تحریک الشفتہ ہے حالانکہ اس کاروائی کا حدیث سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ رواۃ صرف اپنے ضبط و اتقان کا ثبوت دیتے ہیں کہ حدیث بیان کرتے وقت استاد کی یہ کیفیت تھی۔

شاذ: وہ روایت ہے کہ کوئی ثقہ راوی ثقات کی مخالفت کرے اور جمع و تطبیق کی کوئی معقول صورت نہ ہو۔

مُنکر: وہ روایت ہے کہ ضعیف راوی ثقات کی مخالفت کرے۔

مقبُول: وہ حدیث ہے کہ صدقِ رواۃ کی وجہ سے جمہور کے نزدیک اس کی روایت قابلِ قبول ہو اور اس پر عمل واجب ہو۔

مَردُود: وہ حدیث ہے جس کی سند کے راویوں کا صدق راجح نہ ہو اور اس پر عمل رَوا نہ ہو۔

مُعلّق: وہ روایت ہے جس کی مصنف کے شروع سند سے ایک یا زیادہ راوی چھوڑ دیئے جائیں جیسا کہ مشکوٰۃ شریف میں ہے اور بخاری شریف میں کافی تعداد میں اس قسم کی تعلیقات ہیں کہ مصنف نے اپنے استاد یا اوپر کی سند بیان نہیں کی۔

مُدَلّس: کا لغوی معنی چھپانا ہے اور اصطلاح میں وہ حدیث ہوتی ہے کہ اس کو کوئی

ایسا راوی روایت کرتا ہو کہ وہ جس استاد سے روایت کرتا ہو اس سے ملاقات کی ہو یا اس کا ہم عصر ہو مگر اس سے روایت کو نہ سُنا ہو اور ایسے الفاظ سے بیان کرتا ہو جن سے شُبہ ہوتا ہو کہ اُس سے روایت سُنی ہے حالانکہ نہ سُنی ہو فنِ حدیث میں تدلیس بڑا جُرم ہے۔

قال شعبة الزنا اھون من التدلیس۔ (نووی شرح مسلم ص ۱۶۳/۱)

مُدلِّس راوی عَنْ سے روایت کرے تو وہ حجّت نہیں اِلّا یہ کہ وہ تحدیث کرے یا اس کا کوئی ثقہ متابع ہو مگر یہ یاد رہے کہ صحیحین میں تدلیس مضر نہیں۔ وہ دوسرے طرق سے سماع پر محمول ہے۔ (مقدمہ نووی ص ۱۸، فتح المغیث ص ۷۷ و تدریب الراوی ص ۱۴۴)

مُعَلل : وہ حدیث ہے کہ بظاہر تو وہ عیوب سے پاک ہو مگر اس میں طعن کا کوئی پوشیدہ سبب موجُود ہو جس کو اس فن کے حاذق اور ماہر ہی سمجھ سکتے ہیں یہ ہر کہ دمہ کا کام نہیں ہے۔

مُدرج : وہ حدیث ہے جس میں راوی کا اپنا کلام درج ہو جائے اور یہ وہم پیدا ہوتا ہو کہ یہ کلام بھی حدیث ہی ہے یا دو حدیثوں کے الگ الگ متن ہوں جو دو سندوں سے مروی ہوں مگر غلطی سے ان کو ایک ہی اسناد سے روایت کیا جائے۔

مُتَابَع : اگر کسی روایت کو بظاہر کوئی راوی اکیلا بیان کرتا ہو مگر کوئی دوسرا راوی بھی اس روایت کے بیان کرنے میں اس کا ساتھ دیتا ہو تو متفرد راوی کو مُتابَع (بصیغۂ اسم مفعول) اور اس کی تائید کرنے والے کو مُتابِع (بصیغۂ اسم فاعل) کہتے ہیں۔

شاھد : وہ ہے کہ کسی حدیث کا متن ایک صحابیؓ سے مروی ہے اور دوسرا صحابیؓ بھی لفظاً و معنیً یا صرف معنیً اس حدیث کا مفہوم بیان کرے تو اس کو شاہد کہتے ہیں اور کتبِ حدیث سے متابعات و شواہد کی جستجو کا نام اعتبار ہے۔

مُحکم : وہ حدیث ہے جس کے مقابل اور تعارض میں کوئی اور حدیث نہ ہو۔

مُختلف الحدیث : دو متعارض حدیثیں ہوں مگر ان کے درمیان جمع و تطبیق ممکن ہو۔

مقلوب : وہ سند ہے جس میں راویوں کے ناموں میں تقدیم و تاخیر ہو جائے جیسے مُرّۃ بن کعب اور کعب بن مُرّۃ اور کبھی متن بھی مقلوب ہو جاتا ہے۔

مُصَحَّف : وہ سند ہوتی ہے جس میں تغیر نقطے کی وجہ سے ہو جیسے حسم اور حسم۔

مُحَرَّف : وہ سند ہوتی ہے جس میں تغیر شکل وصورت کی بنا پر ہو جیسے حفص اور جعفر ۔

مجھول العین : وہ راوی ہے جس کا نام مذکور ہو مگر اس سے روایت کرنے والا صرف ایک ہی راوی ہو اور اس کی توثیق نہ کی گئی ہو اور اس کو مبہم بھی کہتے ہیں ۔

مجھول الحال : اگر ایسے ہی راوی سے دو سے زیادہ راوی روایت کریں اور اسکی توثیق نہ کی گئی ہو تو وہ مجہول الحال ہے اور اس کو مستور بھی کہتے ہیں ۔

مُختلَط : وہ حدیث ہے کہ اس کا راوی ہو تو ثقہ لیکن بڑھاپے یا نابینا ہونے کی وجہ سے یا کتب ضائع ہونے کی وجہ سے روایت میں گڑبڑ کر جاتا ہو ایسے راوی کی روایت اختلاط سے پہلے کی حجّت ہے مگر اختلاط کے بعد کی روایت حجّت نہیں ۔ (تدریب ص۵۲۲)

ضعیف : وہ حدیث ہے جس میں کوئی راوی اختلاط، کمیٔ حفظ اور فسق وغیرہ کے طعن سے مطعون ہو ۔

موضوع : وہ جعلی اور بناوٹی روایت ہوتی ہے جس کو کوئی کذّاب اور دجّال راوی خود وضع کرے یا کسی سے روایت کرے اور اس کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا حضرات صحابہ کرامؓ کی طرف کرے ۔ موضوع حدیث کا بغیر تصریح وضع کے بیان کرنا حرام اور سنگین جُرم ہے اور وہ حدیث من کذب علیّ فلیتبوأ مقعدہ من النّار ۔ اور حدیث من تعمّد علیّ کذبًا ۔الحدیث ۔ (بخاری ص۲۱/۱) کا مصداق ہے ۔ جمہور اہلِ اسلام اس کاروائی کو گناہ کبیرہ اور بڑا جُرم قرار دیتے ہیں جب کہ امام الحرمین (ابوالمعالی عبدالملکؒ المتوفّٰی ۴۷۸ھ) کے والد امام ابو محمد عبداللہ بن یوسف الجوینیؒ (المتوفّٰی ۴۳۸ھ) جعلی حدیث بنانے اور بیان کرنے والے کی تکفیر کرتے ہیں ۔ (شرح نخبۃ الفکر ص۵۹ و فتح الباری ص۳۲۸/۱)

یہ سب تحقیق شرح نخبۃ الفکر، تدریب الراوی، مقدمۂ ابن الصلاح، فتح المغیث، توجیہ النظر، مقدمۂ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ الملحقۃ باوائل المشکٰوۃ اور الرسالۃ فی فن اصُول الحدیث المنسوبۃ الی السید الشریف الجرجانیؒ وغیرہ کتبِ اُصولِ حدیث سے مأخوذ ہے ۔

مزید کچھ اور اصطلاحات

صحّاح سِتّہ : حدیث کی مشہور چھ کتابیں بخاری، مسلم، نسائی، ابوداؤد، ترمذی اور ابنِ ماجہ

جمہور محدثین کرامؒ کے نزدیک جن میں علامہ ابن الطاہر المقدسیؒ اور حافظ عبد الغنیؒ وغیرہ شامل ہیں۔ صحاح ستہ سے یہی چھ کتابیں مُراد ہیں مگر محدّث علائیؒ اور حافظ ابن حجرؒ چھٹی کتاب بجائے ابن ماجہ کے مسند دارمی بتاتے ہیں اور امام المجد بن اثیرؒ اور علامہ السرقسطیؒ چھٹی کتاب مؤطا امام مالکؒ بتاتے ہیں (حاشیہ تدریب الراوی صـ۹۱، صـ۱۰)

صحیحین : بخاری شریف اور مسلم شریف۔

الاربعۃ : نسائی، ابوداؤد، ترمذی اور عند الجمہور ابن ماجہ اور السنن الاربعۃ سے بھی یہی چار مراد ہوتی ہیں۔

شیخین : حضرات صحابہ کرامؓ میں شیخین حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو اور محدثین کرامؒ میں امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کو اور فقہاء احناف میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کو (جب کہ طرفین امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کو اور صاحبین امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کو) اور حکماء میں شیخ ابونصر فارابیؒ اور ابن سینا کو کہتے ہیں۔

مُتّفق علیہ : وہ حدیث ہوتی ہے جس پر امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کا اتفاق ہو۔ (تدریب صـ۷) اور بعض کے نزدیک جب کہ دونوں ایک ہی صحابیؓ سے روایت کریں۔ (سبل السلام صـ۱۶/۱)

علیٰ شرطہما : اکثر محدثین کرامؒ کے نزدیک وہ حدیث ہے جس کی سند کے راوی باعیانہم بخاری اور مسلم ہی کے راوی ہوں۔ (اور اس سے علیٰ شرط البخاری اور علیٰ شرط مسلم کا مطلب بھی بآسانی سمجھ آسکتا ہے۔) امام نوویؒ، امام ابن دقیق العیدؒ، علامہ ذہبیؒ، حافظ ابن الصلاحؒ اور حافظ ابن حجرؒ کی یہی رائے ہے۔ (حاشیہ شرح نخبۃ الفکر صـ۱۱ و تدریب الراوی صـ۶۷) اور حافظ ابن الطاہر المقدسیؒ اور حافظ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ راوی اگرچہ بخاری اور مسلم کے نہ ہوں مگر ضبط و عدالت میں ان کی مثل ہوں۔ (تدریب صـ۶۸)

رجال الصحیح : سے بخاری کے راوی مُراد ہوتے ہیں کیونکہ مطلق صحیح کے لفظ سے بخاری ہی مُراد ہوتی ہے۔ (مفتاح السعادۃ صـ۱۵/۲)

قب : ترمذی شریف کے حاشیہ میں بکثرت لفظ قب آتا ہے۔ یہ قاضی ابوبکر بن العربی کا مخفف ہے جو عارضۃ الاحوذی شرح الترمذی کے مؤلف ہیں۔ (عارضۃ کا معنیٰ القدرۃ علی الکلام اور الاحوذی کا معنیٰ المشمر فی الامور والقاہر لہا ہے۔ مقدمۂ تحفۃ الاحوذی ص۱۸۲) یعنی کمربستہ مستعد اور عالی ہمت۔

نو : ترمذی شریف کے حاشیہ میں یہ لفظ بھی آتا ہے جو نووی کا مخفف ہے جو مشہور محدّث اور شارح مسلم ہیں۔

۱۲ : اکثر کتابوں میں جہاں عبارتیں اور حاشیے ختم ہوتے ہیں وہاں یہ عدد ہوتا ہے جو ابجد کے لحاظ سے ح ۸ اور د ۴ کا عدد ہے یعنی یہاں آخری حد اور انتہار ہے مضمون ختم ہوا اور آگے کچھ نہیں۔

ن : بعض عبارتوں پر ن کا حرف ہوتا ہے۔ یہ نسخہ کا مخفف ہے یعنی ایک نسخہ میں یہ عبارت بھی ہے۔

الیٰ : اس سے مُراد یہ ہوتی ہے کہ اس نسخہ کی عبارت یہاں تک ہے۔ الیٰ غایت کے لیے ہے۔

۲۔ ترمذی شریف کا مقام اور افادیّت

حضرت امام ترمذیؒ کے ضروری حالات خزائن السنن حصہ اوّل ص۱۷ تا ص۲۰ میں مذکور ہیں۔ ترمذی شریف تقریباً چار ہزار (۴۰۰۰) احادیث پر مشتمل ہے۔ اسکو الجامع بھی کہتے ہیں کیونکہ اس میں فنِ حدیث کی جملہ اقسام موجود ہیں جو آٹھ ہیں۔ حضرت مولانا سیّد محمّد انور شاہ صاحبؒ نے ان کو یوں جمع کیا ہے۔ ؎

سِیَر[۱] و آداب[۲] و تفسیر[۳] و عقائد[۴] رقاق[۵] و اشراط[۶] و احکام[۷] و مناقب[۸]

(معارف السنن ص۱۸/۱)

اور ترمذی سُنن بھی ہے اس لیئے اس کو فقہی ابواب پر مُرتّب کیا گیا ہے۔ (ایضاً ص۱۸، ص۱۹) ترمذی شریف بڑی جامع۔ اہم اور متبرک کتاب ہے۔ علامہ ذہبیؒ نقل کرتے ہیں: ومن کان فی بیتہ ھذا الکتاب یعنی الجامع فکانما فی

بیتہ نبی یتکلم (تذکرۃ الحفاظ ص۱۸۸ ج۲) امام سیوطیؒ قوت المغتذی ص۲ ج۱ میں ترمذی شریف کے بعض فوائد بیان کرتے ہیں کہ :

۱۔ امام ترمذیؒ ہر حدیث کے عنوان اور مضمون پر باب قائم کرتے ہیں۔

۲۔ حدیث کے بیان کرنے کے بعد صحیح، حسن، غریب اور ضعیف وغیرہ ہونے کا حکم لگاتے ہیں۔

۳۔ رُوات کی توثیق و تضعیف کر کے ان کی جرح و تعدیل واضح کرتے ہیں۔

۴۔ جو راوی کنیت کے ساتھ مشہور ہیں ان کے نام، ولدیت اور قبیلہ کا ذکر کرتے ہیں اور جن بعض راویوں کے کہیں نام اور کہیں نسبت آجاتی ہے تو ان کی کنیّت بیان کرتے ہیں تاکہ توحّد یا تعدّد کا شبہ پیدا نہ ہو۔

۵۔ حضرات صحابہ کرامؓ کے نام اور ان کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رؤایت اور سماعت اور تابعینؒ کے ناموں کی جنھوں نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے حدیث نہیں سُنی ہوتی تصریح کر دیتے ہیں تاکہ مرفوع، مُسند اور مُرسل کا فرق نمایاں ہو جائے۔

۶۔ ایک یا زائد حضرات صحابہ کرامؓ کی روایات با سند نقل کر کے آگے وفی الباب کے عنوان سے دیگر بعض حضرات صحابہ کرامؓ کی روایات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ اس باب میں دیگر حضرات صحابہ کرامؓ کی روایات بھی ہیں۔

۷۔ فن حدیث کی ضروری ابحاث کے بعد حضرات فقہاء کرامؒ کے فقہی مذاہب اور اختلافات بیان کرتے ہیں کہ کس امام اور فقیہ کا کیا مسلک ہے؟ مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص۱۷۶ میں علامہ ابن سید الناسؒ کے حوالہ سے چند مزید فوائد نقل کیے ہیں۔

۸۔ شاذ قسم کی روایات کا تذکرہ بھی کرتے ہیں کہ یہ یہ روایات شاذ ہیں۔

۹۔ موقوف حدیث کی وضاحت کرتے ہیں کہ یہ حدیث اس وجہ سے موقوف ہے۔

۱۰۔ مدرج کا ذکر بھی کرتے ہیں کہ اتنا حصّہ حدیث میں راوی کا اپنا کلام درج ہے۔

حضرت شاہ عبد العزیز محدّث دہلویؒ نے ترمذی شریف کی مزّیت کی ایک وجہ

۱۱۔ یہ بیان کی ہے کہ ترمذی کی ترتیب عمدہ ہے اور اس میں احادیث کا تکرار نہیں۔

دلبستان المحدثین مترجم ص۲۱۲)

مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص۱۷۵ میں الحافظ ابوالحسن علی بن الاثیرؒ (المتوفی ۶۳۰ھ) کے حوالہ سے لکھا ہے کہ کتبِ حدیث میں ترمذی اکثرھا فائدۃً واحسنھا ترتیبًا واقلّھا تکرارًا ... الخ ہے اور مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص۱۹۱ تا ص۱۹۵ میں بعض مزید فوائد نقل کیے ہیں اور کل تعداد پندرہ ۱۵ بتائی ہے۔

امام سیوطیؒ علامہ ذہبیؒ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ صحت کے لحاظ سے ترمذی کا درجہ نسائی اور ابو داؤد کے بعد ہے اس لیے کہ ترمذی میں مصلوب (محمد بن سعید الاسدی الشامی جس نے عمدًا چار ہزار حدیثیں وضع کی تھیں اور اسی زندقہ اور جرم کی پاداش میں اسے سُولی پر لٹکایا گیا تھا۔ تہذیب التہذیب ص۱۸۶ ج۹) اور کلبی (محمد بن السائب ابوالنضر الکوفی النسّابۃ متہم بالکذب ورُمِیَ بالرفض المتوفی ۱۴۶ھ تہذیب ص۱۷۸ ج۹) کی روایتیں بھی ہیں۔ (تدریب الراوی ص۹۹) لیکن مُلّا کاتب چلپیؒ (المتوفی ۱۰۵۳ھ) کشف الظنون (ص۳۷۵ ج۱) میں لکھتے ہیں کہ صحت کے اعتبار سے بخاری اور مسلم کے بعد ترمذی کا درجہ ہے کیونکہ مصلوب اور کلبی کی روایات نقل کر کے امام ترمذیؒ نے انکی تضعیف کی ہے تاکہ کوئی انکی روایات سے مغالطہ نہ کھائے۔ یا ان کو محض متابعات اور شواہد میں لائے ہیں، ان کی روایات سے استدلال نہیں کیا مشہور غیر مقلد عالم مولانا عبدالرحمٰن صاحب مبارک پوریؒ لکھتے ہیں: فالظاهر هو ما قال صاحب كشف الظنون۔ (مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص۱۸۰)

امام ترمذیؒ کا فقہی مسلک

اس میں خاصا اختلاف ہے کہ امام ترمذیؒ کا فقہی مسلک کیا تھا؟ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلویؒ (المتوفی ۱۱۷۶ھ) تحریر فرماتے ہیں: واما ابو داؤدؒ والترمذیؒ فهما مُجتهدان منتسبان الی احمدؒ واسحاقؒ وكذا ابن ماجةؒ والدارمیؒ فيما نرای ... الخ (انصاف ص۵۵) اور اسی رائے کو مولانا تھانویؒ (المتوفی ۱۳۶۲ھ) نے اختیار کیا ہے۔ (بحوالہ مصنفینِ صحاح ستّہ ص۱۳۶) والنوب

الجلی علی الترمذی صـ۷) اور حضرت مولانا سیّد محمد انور شاہ صاحبؒ امام ترمذیؒ کو الشافعی بتاتے ہیں۔ (فیض الباری ص۵۸/۱ ، العرف الشذی صـ۲۹ ، صـ۹۳ وحسنات الاخبار للصّارم صـ۱۰۶)

۳- ترمذی شریف کے مشہور شروح وحواشی

حضرات محدثین کرامؒ نے قدیماً وحدیثاً ترمذی شریف کے بے شمار شروح وحواشی لکھے ہیں۔ بعض یہ ہیں:۔

۱- عارضۃ الاحوذی: قاضی ابوبکر محمد بن عبداللہ المعروف بابن العربی المالکیؒ۔ (المتوفی ۵۴۶ھ)

۲- المنقح الشذی: حافظ فتح الدین محمد بن عبداللہ المعروف بابن سید النّاس الیعمریؒ۔ (المتوفی ۷۳۴ھ)

۳- شرح الجامع: حافظ زین الدین عبدالرحمٰن بن احمد بن رجب الحنبلیؒ (المتوفی ۷۹۵ھ)

۴- شرح الترمذی: علامہ سراج الدین عمر بن علی الملقنؒ (المتوفی ۸۰۴ھ)

۵- العرف الشذی: شیخ الاسلام سراج الدین عمر بن رسلان البلقینی (المتوفی ۸۰۵ھ)

۶- شرح الترمذی: حافظ زین الدین ابوالفضل عبدالرحیم بن حسین العراقیؒ (المتوفی ۸۰۶ھ)

۷- شرح الترمذی: حافظ ابوالفضل احمد بن علی بن حجر العسقلانیؒ (المتوفی ۸۵۲ھ) اس شرح کا ذکر حافظ صاحبؒ نے فتح الباری ص۳۲/۱ میں بایں الفاظ کیا ہے۔ کما بیّنتہ فی اوائل شرح الترمذی۔

۸- اللباب فیما یقولہ الترمذیؒ وفی الباب لحافظ ابن حجرؒ (قوت المغتذی ص۱۵ اور کشف الظنون ص۳۷۵/۱)

۹- قوت المغتذی: امام جلال الدین السیوطی الشافعیؒ (المتوفی ۹۱۱ھ)

۱۰- شرح الترمذی: علامہ جمال الدین محمد بن طاہرؒ صاحب مجمع البحار (المتوفی ۹۸۹ھ)

۱۱- شرح الترمذی: علامہ زین الدین عبدالرحمٰن بن احمد النقیبؒ المتوفی ( ) کشف الظنون ص۳۷۵/۱

۱۲۔ شرح الترمذی: علامہ ابوالطیب بن عبدالقادر السندیؒ۔ (المتوفی ۱۱۰۹ھ)
۱۳۔ شرح الترمذی: علامہ الحسن بن عبدالہادی السندیؒ۔ (المتوفی ۱۱۳۹ھ)
۱۴۔ شرح الترمذی: علامہ عبدالقادر بن اسمٰعیل الحسنی القادریؒ۔ (المتوفی ۱۱۷۸ھ)
۱۵۔ شرح الترمذی: الشیخ سراج احمد بن محمد مرشد السرہندی الفاروقیؒ۔ (المتوفی ۱۲۳۰ھ) یہ حضرت مجدد الف ثانیؒ (المتوفی ۱۰۳۴ھ) کی اولاد اور نسل میں سے تھے۔ رام پور میں والد کے پہلو میں مدفون ہیں۔ (فقہائے ہند ص ۲۷۴/۱۲)
۱۶۔ نفع قوت المغتذی: الشیخ سید علی بن سلیمان المالکی الدمنتیؒ۔ (المتوفی ۱۲۹۸ھ)
۱۷۔ جائزۃ الشعوذی: اردو ترجمہ ترمذی شرح مولانا بدیع الزمانؒ غیر مقلد (المتوفی ۱۳۱۰ھ)
۱۸۔ الکوکب الدری: حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ (المتوفی ۱۳۲۳ھ) کی املائی تقریر جس پر حضرت مولانا شیخ الحدیث محمد زکریا صاحبؒ (المتوفی ۱۴۰۲ھ) کا بہترین حاشیہ اور تعلیق بھی ہے۔
۱۹۔ ھدیۃ اللوذعی: بنکات الترمذی مولانا ابوالطیب محمد شمس الحق عظیم آبادیؒ۔ (المتوفی ۱۳۲۹ھ)
۲۰۔ تقریر ترمذی: حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب دیوبندیؒ (المتوفی ۱۳۳۹ھ) کی املائی تقریر کا عربی ترجمہ۔
۲۱۔ الورد الشذی: حضرت شیخ الہندؒ کی اردو میں حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحبؒ (المتوفی ۱۳۶۴ھ) کی جمع کردہ تقریر ترمذی۔
۲۲۔ العرف الشذی: حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب کشمیریؒ (المتوفی ۱۳۵۲ھ) کی اردو املائی تقریر کا عربی ترجمہ جسے حضرت مولانا محمد چراغ صاحبؒ (المتوفی ۱۴۰۹ھ) نے عربی کے سانچے میں ڈھال کر طبع کروایا۔
۲۳۔ نزل الثوی: حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحبؒ کی عربی میں مرتب کردہ تقریر ترمذی۔
۲۴۔ تحفۃ الاحوذی: حضرت مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ (المتوفی ۱۳۵۳ھ) کی عربی شرح مع مقدمہ۔
۲۵۔ ھدیۃ المجتنی: حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنیؒ (المتوفی ۱۳۷۷ھ) کی تقریر ترمذی کا ایک حصہ جسے حضرت مولانا علی احمد الجیلی بنگالیؒ نے عربی میں مرتب کیا۔

۲۶۔ العَلِیّبُ الشذی: حضرت مولانا اشفاق الرحمٰن صاحب کاندھلویؒ المتوفی ۱۳۷۷ھ کی شرح۔

۲۷۔ حاشیۂ ترمذی: حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوریؒ (المتوفی ۱۲۹۷ھ) جو ترمذی شریف کے اکثر نسخوں پر ہے۔

۲۸۔ حاشیۂ ترمذی: شیخ احمد شاکرؒ جو ۱۳۵۶ھ میں مصر میں طبع ہُوا۔

۲۹۔ معارف السنن: محدث العصر حضرت مولانا محمد یوسف صاحب بنوریؒ (المتوفی ۱۳۹۷ھ) اس کی چھ جلدیں آخر کتاب الحج تک طبع شدہ ہیں۔ کاش کہ یہ کتاب مکمل ہوجاتی تو دیگر شروح کی طرف مراجعت سے مستغنی کردیتی۔

۳۰۔ حقائق السنن: حضرت مولانا عبدالحق صاحبؒ اکوڑہ خٹک (المتوفی ۱۴۰۹ھ) کی ترمذی شریف کی وہ تقریریں جو فاضل نوجوان حضرت مولانا عبدالقیوم صاحب حقانی نے جمع کی ہیں۔

۳۱۔ درس ترمذی تقریر ترمذی: حضرت مولانا محمد تقی صاحب عثمانی دام مجدہم کی ترمذی کی تقریریں جو بہت ہی معلوماتی ہیں۔

۳۲۔ تقریر ترمذی: حضرت مولانا سیّد حسین احمد مدنیؒ کی ترمذی شریف کی وہ تقریریں جو حضرت مولانا عبدالقادر صاحب ملتانی نے اردو میں جمع کی ہیں۔

۳۳۔ الامام الترمذی اور کشف النقاب عما یقوله الترمذی وفی الباب: حضرت مولانا حبیب اللہ مختار صاحب نے ترمذی شریف کی افادیت اور مزیت اور وفی الباب کی احادیث کو بڑی محنت اور جستجو کے ساتھ کتب حدیث سے تلاش کرکے مُرتّب کیا ہے۔ اس دَور میں یہ ایک بہت بڑا علمی اور تحقیقی کارنامہ ہے۔ فجزاہ اللہ تعالیٰ۔

۳۴۔ خزائن السنن: جو حضرات قارئین کرام کے پیشِ نظر ہے جو سالہا سال کی مختلف تقریروں کا مجموعہ ہے۔

مُختصرات ترمذی شریف کی افادیت کے پیشِ نظر بعض محدثین کرامؒ نے اس کو مختصر بھی کیا ہے۔

۱۔ مختصر الجامع : علامہ نجم الدّین محمد بن عقیل البالسی الشافعیؒ (المتوفی ۷۲۹ھ)
۲۔ مختصر الجامع : علامہ نجم الدّین سلیمان بن عبدالقوی الطوفی الحنبلیؒ (المتوفی ۷۱۰ھ)
۳۔ مائۃ حدیث منتقاۃ : ترمذی شریف کی سو منتخب احادیث جن کو حافظ صلاح الدین خلیل بن کیکلدی العلائیؒ (المتوفی ۷۶۱ھ) نے انتخاب کیا ہے۔
مستخرج : امام ابوعلی الطوسیؒ (المتوفی ۳۱۲ھ) نے المستخرج علی الترمذی لکھی ہے۔ (تدریب صنٓ)

رجال ترمذی ترمذی شریف میں جو روات و رجال آتے ہیں ان کے حالات پر محدّثِ جلیل حافظ ابومحمد الدورقیؒ نے رجال الترمذی کے عنوان سے کتاب لکھی ہے جیسا کہ رسالۃ المستطرفہ ص۱۶۹ میں ہے۔
یہ تحقیق تذکرۃ الحفاظ، تدریب الراوی، کشف الظنون، مصنفین صحاح ستّہ بستان المحدثین، مفتاح السعادۃ، شرح نووی للمسلم، مقدمہ تحفۃ الاحوذی اور الامام الترمذیؒ و تخریجہ، وغیرہ کتب سے ماخوذ ہے۔

حدیث شریف کو یاد کرنا اور دوسروں تک پہنچانا مذہب اسلام کا بنیادی منبع دو چیزیں ہیں۔ اوّل قرآن کریم جو منزل من اللہ تعالیٰ ہے اور بحمد اللہ تعالیٰ آج تک اس میں ایک حرف کی کمی و بیشی نہیں ہو سکی اور نہ تا قیامت ہو سکے گی کیونکہ اس کی حفاظت کا ذمہ خود قادرِ مطلق نے لیا ہے۔ اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ۔ اور دوم حدیث شریف، ہے جس کو سُنّت بھی کہتے ہیں اور یہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کے قول و فعل اور تقریر (جس کا مفہوم اسی مقدمہ میں مذکور ہے) سبھی کو شامل ہے حدیث شریف کے یاد کرنے اور اس کو دوسروں تک پہنچانے کی ترغیب آنحضرت صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سنہ۱۰ھ میں حجّۃ الوداع کے موقع پر منیٰ میں خیف کے مقام پر تقریباً ایک لاکھ کے مجمع میں دی جو آپؐ کی زندگی میں سب سے بڑا اجتماع تھا۔ حضرت زیدؓ بن ثابت (المتوفی ۴۵ھ) روایت کرتے ہیں کہ :

سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول نضّر الله امرءً سمع منّا حديثًا فحفظه حتّى يبلّغه غيره فربّ حامل فقه الى من هو افقه منه وربّ حامل فقهٍ ليس بفقيهٍ وفى الباب عن عبد اللهؓ بن مسعود ومعاذؓ بن جبل وجبيرؓ بن مطعم وابى الدرداءؓ وانسؓ حديث زيدؓ بن ثابت حديث حسن۔ (ترمذی ص۹ ج۲، واللفظ له، وابوداؤد ص۱۵۹ ج۲)

میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سنا آپؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس شخص کے چہرہ کو تروتازہ (اور اس کو خوش وخرم) رکھے جس نے ہم سے حدیث سنی پس اس کو یاد رکھا یہاں تک کہ اس کو دوسروں تک پہنچایا، کیونکہ بسا اوقات فقہ پر حاوی حدیث کو سامع اس شخص تک پہنچا دیتا ہے جو حاملِ حدیث سے زیادہ فقیہ ہوتا ہے اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ حاملِ حدیث فقیہ نہیں ہوتا۔ اس باب میں حضرت عبد اللہؓ بن مسعود، حضرت معاذؓ بن جبل، حضرت جبیرؓ بن مطعم، حضرت ابو الدرداءؓ اور حضرت انسؓ سے بھی حدیث مروی ہے اور حضرت زیدؓ بن ثابت کی روایت حسن ہے۔

اس کے بعد امام ترمذیؒ نے حضرت ابنِ مسعودؓ کی روایت باسند نقل کی ہے اور آخر میں فرماتے ہیں هذا حديث حسن صحيح (ص۹ ج۲) یہ حدیث ہماری دانست کے مطابق تیئس ۲۳ حضرات صحابہ کرامؓ سے مروی ہے جن کے مفصّل حوالے شوقِ حدیث ص۱۷ تا ص۱۹ میں مذکور ہیں اور اس روایت کے روایتی اور درایتی فوائد بھی اسی میں ضرور ملاحظہ کرلیں۔

امامِ حاکمؒ (المتوفی ۴۰۵ھ) اس حدیث کو مشہور احادیث میں شمار کرتے ہیں (معرفت علوم الحدیث ص۹۲) اور امام سیوطیؒ اس حدیث کو متواتر کہتے ہیں۔ (مفتاح الجنۃ ص۵) اور حافظ ابنِ حجرؒ اس حدیث کی اسانید کے بارے فرماتے ہیں: وقد بلغت التواتر۔

(لسان المیزان ص۳ ج۱)۔

جیسے اس صحیح حدیث سے حدیث کے یاد کرنے اور اسے دوسروں تک پہنچانے اور حاملینِ حدیث کی فضیلت ثابت ہے اسی طرح اس سے فقہ اور حاملینِ فقہ کی شان اور درجہ بھی بخوبی واضح ہے اور امام ترمذیؒ نے باب کی ہر حدیث کی تخریج اور بیان کے بعد فقہی مسالک کو بھی نظر انداز نہیں کیا کیونکہ صاحبِ شرع کے نزدیک فقہ بھی مطلوب ہے اور بالا مذکور حدیث اس کی روشن دلیل ہے۔

وصلّی اللہ تعالیٰ وسلّم علیٰ امام الانبیاء وخاتم الرسل محمد وعلیٰ اٰلہٖ واصحابہٖ وازواجہٖ وذرّیاتہٖ واتّباعہٖ اجمعین۔

العبد الضعیف
ابوالزاہد محمد سرفراز

یکم ذوالحجہ ۱۴۱۲ھ
۲۴ مئی ۱۹۹۲ء

خزائن السنن

حصہ اوّل

از ابواب الطہارۃ تا ابواب الصلوٰۃ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ
النبی الکریم وخاتم الانبیاء والمرسلین وعلی آلہٖ
واصحابہٖ وازواجہٖ واتباعہم الیٰ یوم الدین
رب یسر ولا تعسر وتمم بالخیر وبک نستعین!

امّابعد: قرآنِ کریم کے بعد علمِ حدیث مدارِ دین ہے۔ حدیث کی حجیّت پر باحوالہ بحث احسان الباری میں موجود ہے اسی طرح خبرِ واحد کے حجّت ہونے اور حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنی اس کے موضوع اور غرض اور سند واسناد کی بحث بھی اسی میں مذکور ہے۔

علمِ حدیث اور دین کے سلسلہ میں سند بڑی اہم اور ضروری چیز ہے۔ امام محمدؒ بن سیرینؒ (المتوفی ۱۱۰ھ) فرماتے ہیں: "ھٰذا الحدیث دین فانظروا عمن تاخذون دینکم" (شمائلِ ترمذی ص۲۳) وقال الثوریؒ الاسناد سلاح المؤمن (تدریب الراوی ص۳۵۹)

امام عبداللہؒ بن المبارکؒ (المتوفی ۱۸۱ ھج) فرماتے ہیں: "الاسناد من الدین لولا الاسناد لقال من شاء ماشاء" (مسلم ص۱۲/۱)

ترمذی شریف کی سند

والدِ محترم شیخ الحدیث حضرت مولانا ابوالزاہد محمد سرفراز خاں صاحب صفدر (المتولد ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء) بن نور احمد خان بن گل احمد خان سواتی شیخ الحدیث مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ (پاکستان) سے لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی تک سند کے چار حصے اور کڑیاں ہیں:

پہلی کڑی: والدِ محترم دام مجدہم نے ترمذی شریف دارالعلوم دیوبند میں شیخ العرب

والعجم شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین[۱] احمد مدنیؒ (المتوفی ۱۳۷۷ھ) اور شیخ الادب والفقہ حضرت مولانا محمد اعزاز علی صاحبؒ (المتوفی ۱۳۷۴ھ) سے پڑھی۔ انھوں نے شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب دیوبندیؒ (المتوفی ۱۳۳۹ھ) سے پڑھی۔ انھوں نے قاسم الخیرات والعلوم حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ (المتوفی ۱۲۹۷ھ) اور فقیہ العصر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ (المتوفی ۱۳۲۳ھ) سے پڑھی۔ ان دونوں بزرگوں نے حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارن پوریؒ (المتوفی ۱۲۹۷ھ) سے پڑھی اور انھوں نے حضرت شاہ محمد اسحٰق صاحب دہلوی مہاجر مکیؒ (المتوفی ۱۲۶۲ھ) سے پڑھی۔

دوسری[۲] کڑی: حضرت شاہ محمد اسحٰق صاحبؒ سے لے کر امام عمرؒ بن طبرزد بغدادیؒ تک کی سند ترمذی شریف میں بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ سے پہلے مذکور ہے کیونکہ ہندوستان میں یہی سند مرکزی اور مشہور ہے۔ دوسرے اسلامی ممالک میں انکی اپنی اپنی اسانید ہیں جن سے وہ اس کو روایت کرتے ہیں۔

تیسری[۳] کڑی: شیخ عمرؒ بن طبرزد بغدادیؒ اپنے شیخ ابوالفتح عبدالملکؒ بن ابی القاسمؒ سے روایت کرتے ہیں اور انکی سند حضرت امام ترمذیؒ تک ترمذی شریف میں بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کے بعد مذکور ہے۔ اس لیے کہ بیشتر اسلامی ممالک میں اسکی یہی سند معروف و متداول ہے۔

چوتھی[۴] کڑی: حضرت امام ترمذیؒ سے لے کر امام الانبیاء خاتم النبیین حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی تک جو ہر ہر باب کے بعد مذکور ہے اور کسی بھی اہلِ علم و فہم کے لیے یہ بات مشکل اور مخفی نہیں ہے۔

---

[۱] ھدیۃ المجتنی من حبر المدنی کے مؤلف مولانا علی احمد الجبلی بنگالی صـ۵ میں فرماتے ہیں کہ حضرۃ مدنیؒ نے ترمذی شریف کی اجازت ہندوستان کی مشہور شخصیت حضرت مولانا عبدالعلی دہلویؒ (المتوفی ۱۳۴۰ھ) اور حضرۃ مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ صاحبِ بذل المجہود (المتوفی ۱۳۴۶ھ) سے بھی لی۔ اور انھوں نے حضرت مولانا نانوتویؒ اور حضرۃ مولانا گنگوہیؒ سے اور انھوں نے حضرۃ مولانا سعید احمد مجددیؒ (م ۱۲۷۷ھ) اور مولانا احمد علی صاحب سہارنپوریؒ اور مولانا عبدالغنی صاحب مجددیؒ دہلویؒ (م ۱۲۹۶ھ) سے اور تینوں بزرگوں نے ترمذی شریف کی اجازت حضرت مولانا شاہ محمد اسحٰق صاحبؒ سے لی۔

فائدہ اولیٰ : سند حدیث میں جب لفظ انا آئے تو اصول حدیث کی رُو سے یہ اخبرنا کا مخفف ہوگا اور جہاں لفظ نا آئے تو وہ حدثنا کا مخفف ہوگا۔ جیسا کہ ترمذی شریف کے پہلے باب۔ باب ماجاء لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور کے بعد سند میں انا ابوعوانۃ اور نا ھناد کے الفاظ آئے ہیں اور پڑھتے وقت ان کو یوں پڑھنا ہے:

اخبرنا ابوعوانۃ حدثنا ھناد ۔ قال النووی جرت العادۃ بالاقتصار علی الرمز فی حدثنا واخبرنا واستمر الاصطلاح علیہ من قدیم الاعصار الی زماننا ھذا واشتھر ذلک بحیث لا یخفی فیکتبون من حدثنا ثنا وھی الثاء والنون والالف ۔ وربما حذف الثاء ویکتبون من اخبرنا انا..... الخ ۔ (مقدمہ مسلم نووی ص۱۹)

فائدہ ثانیہ : اکثر اسانید میں حرف ح بھی آتا ہے یہ حرف ح تحویل کا مخفف ہے۔ علماء اہل مغرب اس کو تحویل پڑھتے ہیں اور علماء اہل مشرق مشہور نحوی امام سیبویہؒ (ابوبشر عمرو بن عثمان بن قنبر امام البصریین المتوفی ۱۸۰ھ وسیبویہ لقب ومعناہ رائحۃ التفاح۔ مفتاح السعادۃ ص۱۲۹) کے قاعدہ کے مطابق حا پڑھتے ہیں۔ اور مراد اس تحویل سے یہ ہوتی ہے کہ راوی سند کو اوپر کے موسوم اور مذکور راویوں کے حوالے کر دیتا ہے اور حرف ح سے نیچے سند ڈبل ہوتی ہے اور اس کے اصولاً دو فائدے ہوتے ہیں:

پہلا یہ کہ ایک سند عالی ہوتی ہے جس کے راوی کم ہوتے ہیں اور دوسری سند سافل ہوتی ہے جس کے راوی زیادہ ہوتے ہیں جیسا کہ اسی سند میں قتیبۃؒ بن سعیدؒ کی سند عالی اور ھنادؒ کی سند سافل ہے۔

اور دوسرا یہ کہ ایک راوی متن کے الفاظ کچھ ذکر کرتا ہے اور دوسرا کچھ اور۔ جیسا کہ ترمذی شریف کی پہلی ہی حدیث میں قتیبۃؒ بن سعیدؒ بغیر طھور کے الفاظ بیان کرتے ہیں اور ھنادؒ اِلَّا بِطھورٍ کے الفاظ ذکر کرتے ہیں۔ واذا کان للحدیث اسنادان اواکثر کتبوا عند الانتقال من اسناد الی اسناد ح وھی حاء مھملۃ مفردۃ والمختار انھا ماخوذۃ من التحول لتحولہ من اسناد الی اسناد وانہ

يقول القارئ اذا انتهى الیها ح ويستمر في قرأة ما بعدها... الخ

(مقدمہ حاشیہ بخاری ص۶ ومقدمہ مسلم نووی ص۱۹)

فائدہ ثالثۃ : بعض علماء محدثین یہ فرماتے ہیں کہ جب استاذ خود حدیث بیان کرے اور شاگرد سنیں تو اس موقع پر لفظ حدث بولا جائے گا پھر شاگرد ایک ہو تو حدثنی اور زیادہ ہوں تو حدثنا بولا جائے گا اور اگر شاگرد پڑھے اور استاد سنے تو لفظ اخبر کا اطلاق ہوگا۔ شاگرد ایک ہو تو اخبرنی اور زیادہ ہوں تو اخبرنا کہا جاتا ہے اور استاد اگر اپنا بیاض اور کاپی شاگردوں کو عاریۃً یا تملیکاً مطالعہ کے لیے دے اور اس سے روایت کرنے کی اجازت بھی دے تو اس موقع پر شاگرد کے اکیلے ہونے کی صورت میں انبأنی اور زیادہ ہونے کی شکل میں انبأنا کا لفظ استعمال ہوگا۔ ان الفاظ کے بارے میں یہ فرق ملحوظ رکھنا صرف مستحسن[1] ہے۔ جمہور محدثین کرامؒ اور حضرات ائمہ اربعہؒ کے نزدیک اگر ان الفاظ کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کیا جائے تو بھی جائز ہے اور حدیث کے حجت ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

فائدہ رابعۃ : جب شاگرد استاد کے سامنے پڑھے اور استاد سنے تو اس کو قراءۃً کہتے ہیں اور جب ایک پڑھے اور باقی سن رہے ہوں تو ان کے حق میں سماعۃ

---

[1] حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں : رأى الزهريؒ ومالكؒ وابن عيينةؒ ويحيى القطانؒ واكثر الحجازيين والكوفيين وعليه استمر عمل المغاربة ورجّحه ابن الحاجبؒ في مختصره ونقل الحاكمؒ انه مذهب الائمة الاربعة ان حدثنا واخبرنا وانبأنا بمعنى واحد ولا خلاف فيه عند اهل العلم بالنسبة الى اللغة ومنهم من رأى التفرقة بين الصيغ فيخصون التحديث بما يلفظ به الشيخ والاخبار بما يقرأ عليه والانباء بالاجازة التي يشافه بها الشيخ من يجيزه وكل هذا مستحسن اه (فتح الباري ص۱۴۵ ج۱ وراجع تدريب الراوي ص۲۳۹) والدليل على ان القراءة على الشيخ حجة رواية انسؓ عند البخاري ص۱۵ ج۱ ان رجلاً دخل في المسجد الى فقال له الرجل اني اسئلك فمشدد عليك في المسألة الحديث۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنے والا وہ شخص (حضرت ثمامہؓ بن اثال) بیان کرتا رہا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سنتے رہے۔

ہوگا اور جب استاد روایت کی اجازت دے دے تو اجازۃ ہوگا۔

قولہ ابو عیسیٰ | ملا علی القاریؒ جمع الوسائل ص۶ ج۱ شرح الشمائل میں لکھتے ہیں کہ ایک حدیث میں ابو عیسیٰ کنیت رکھنے کی نہی آئی ہے کیونکہ اس سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے والد ہونے کا شبہ ہوتا ہے تو پھر امام ترمذیؒ نے یہ کنیت کیوں رکھی؟

جواب | ملا علی القاریؒ ہی فرماتے ہیں کہ ابتدائً یہ کنیت رکھنی مکروہ ہے۔ فاما من اشتہر بہ فلا یکرہ۔ الخ۔

اور بعض علماء نہی کو کراہت تنزیہی پر حمل کرتے ہیں (اور کراہۃ تنزیہی جواز کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے۔ در مختار ص۱۱۲ ج۱ میں ہے۔ قد یطلق الجائز علی مالا یمتنع شرعا فیشمل المکروہ) لیکن علامہ سید محمد انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ابو عیسیٰ کنیت رکھنی منع نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی کنیت ابو عیسیٰ رکھی تھی اور امام ابو داؤدؒ نے (ص۳۲۲ ج۲ میں) یہ باب قائم کیا ہے۔ باب من یتکنی بابی عیسی اسکے بعد انھوں نے حضرت مغیرہؓ کی روایت نقل کی ہے۔ العرف الشذی ص۲۷ اور امام حاکمؒ نے بھی مستدرک ص۴۲ ج۳ میں یہ روایت نقل کی ہے۔ کنانی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بابی عیسیٰ اھ۔

حالات امام ترمذیؒ

امام ترمذیؒ کی کنیت ابو عیسیٰ ہے نام و نسب یوں ہے: محمد بن عیسیٰ بن سورۃ بن موسیٰ بن الضحاک السلمی البوغی الترمذیؒ (السلمی نسبۃ الی بنی سلیم والبوغ اسم قریۃ من قری ترمذ علی ستۃ فراسخ۔ کتاب الانساب للسمعانیؒ ص۳۶ ج۲) وترمذ مدینۃ مشہورۃ من قری جیحون۔ (مفتاح السعادۃ ص۱ ج۲)۔ امام ترمذیؒ ۲۰۹ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۳ رجب ۲۷۹ھ میں بعمر ستر سال[1] وفات پائی۔ اساتذہ کی فہرست خاصی طویل ہے جن میں قتیبہؒ بن سعید، سویدؒ بن نصرؒ، علیؒ بن حجرؒ، امام مسلمؒ وغیرہ ہیں حضرت امام بخاریؒ بھی ان کے استاد تھے اور امام بخاریؒ نے بھی امام ترمذی سے دو روایتیں لی ہیں:

---

[1] علامہ انور شاہ صاحبؒ نے ایک مصرعہ میں انکی عمر اور سنِ وفات ذکر کی ہے: عطر مداہ وعمرہ فی عین۔ ۲۷۹

۱ــــ کتاب التفسیر سورۃ الحشر میں قال ابو عیسیٰ سمع منی محمد بن اسمٰعیل ھٰذا الحدیث ۔ انتھیٰ ۔ (ص ۱۶۳/۲۲)

۲ــــ کتاب المناقب میں ہے : عن ابی سعیدؓ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم لعلیؓ یا علیؓ لا یحل لاحد ان یجنب فی ھٰذا المسجد غیری وغیرک الیٰ قولہ وقد سمع محمد بن اسمٰعیلؒ منی ھٰذا الحدیث واستغرب بہ ۔ ص ۲۱۴/۲۲ ۔

حافظ ابن حجرؒ نقل کرتے ہیں : قال الترمذیؒ قال لی محمد بن اسمٰعیلؒ ما انتفعتُ بك اکثر مما انتفعت بی اھ (تہذیب التہذیب ص ۳۸۹/۹) امام ترمذیؒ نے ایک سو چودہ مقامات میں حضرت امام بخاریؒ کے حوالہ سے ترمذی میں تحقیق درج کی ہے لیکن تمام مقامات میں حدیث کی سند اور صحت وضعف کے بارے میں ان کا حوالہ دیا ہے بحیثیتِ فقیہ کہیں بھی ان کے فقہی مسلک کا تذکرہ نہیں کیا ۔ (مؤلفین صحاح ستہ ص ۱۵۳) امام مسلمؒ کے حوالہ سے صرف ایک ہی روایت ترمذی ص ۸۷/۱ باب ماجاء فی احصاء ھلال شعبان برمضان میں مروی ہے ۔

امام ترمذیؒ کا حافظہ

اللہ تعالیٰ نے ان کو غضب کا حافظہ دیا تھا ۔ حافظ ابنِ حجرؒ ان کا یہ واقعہ نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے ایک مشہور محدث سے بالواسطہ احادیث کی دو جزئیں لکھی تھیں وہ بزرگ ایک موقع پر تشریف لائے تو امام ترمذیؒ نے دریافت کیا کہ کون بزرگ آئے ہیں ؟ بتایا گیا کہ فلاں بزرگ ہیں ۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا تاکہ براہِ راست ان سے سُن لوں اور سند عالی ہو جائے اور جلدی میں دو کاپیاں تھیلے میں رکھ لیں ۔ خیال یہ تھا کہ یہ وہی کاپیاں ہیں جو میں نے ان کی احادیث کی لکھی ہیں لیکن غلطی سے بجائے ان کے دو سادہ کاپیاں جو رنگ وشکل میں ان کے مشابہ تھیں تھیلے میں رکھ لی گئیں ۔ میں نے ان سے عرض کیا کہ میں آپ کو آپ کے طریق سے لکھی ہوئی حدیثیں سنانا چاہتا ہوں انھوں نے میری درخواست منظور کر لی ۔ میں نے جب کاپیاں نکالیں تو وہ سادہ تھیں میں نے وہ حدیثیں زبانی سنانا شروع کر دیں کیونکہ لکھی ہوئی کاپیاں تو غلطی سے بھول آیا تھا ۔ اس بزرگ محدث

کی نگاہ سادہ کاپیوں پر پڑگئی وہ فرمانے لگے تمھیں شرم نہیں آتی یہ کیا مذاق ہے۔ میں نے سب قصہ کہہ سُنایا اور کہا کہ آپ تحریر کردہ حدیثیں سُن لیں، بالکل اسی ترتیب سے جس سے میں نے لکھی تھیں اوّل سے آخر تک وہ حدیثیں میں نے سُنادیں وہ بزرگ محدّث فرمانے لگے کہ یہ پہلے ہی سے تمھیں یاد ہوں گی میں نے کہا کہ نہیں بلکہ آپ کے ہی طریق سے یاد کی ہیں میں نے کہا: اور حدیثیں بیان کیجئے۔ چنانچہ انھوں نے چالیس غریب حدیثیں بیان فرمائیں۔ پھر فرمایا اب سناؤ میں نے فرفر وہ بھی سُنادیں۔ انھوں نے فرمایا کہ میں نے تمھارے جیسا حافظے والا کوئی نہیں دیکھا[1] اور علامہ ذہبیؒ اس واقعہ میں یہ جملہ بھی نقل کرتے ہیں کہ میں نے وہ حدیثیں انھیں سُنادیں اور ایک حرف میں بھی خطا نہ کی۔[2] ہدیۃ المجتبی صٓ میں محدث عبدالرؤف المناویؒ کے حوالہ سے ایک اور واقعہ نقل کیا ہے وہ یہ کہ امام ترمذیؒ آخر عمر میں نابینا ہوگئے تھے۔ (ان کے نابینا ہونے کا ذکر تہذیب التہذیب ص ۳۸۹/ج ۹ میں بھی ہے أضرّ ابوعیسٰی فی آخر عمرہ اھ اور علامہ ذہبیؒ نے یوں تذکرہ کیا ہے: الترمذی الامام الحافظ ابوعیسٰی ..... الضریر مصنف الجامع وکتاب العلل اھ تذکرۃ الحفاظ ص ۱۸۷/ج ۲)

اور سفرِ حج میں اونٹ پر سوار تھے چلتے ہوئے ایک جگہ انھوں نے سر نیچا کرلیا۔ لوگوں نے

---

[1] فکنت قد کتبت جزئین من احادیث شیخ فمرّ بنا ذلک الشیخ فسألت عنہ فقالوا فلان فرحت الیہ وانا اظن ان الجزئین معی وانما حملت معی فی محملی جزئین غیرہ ما شبہھما فلما ظفرت سألتہ السماع فاجاب واخذ یقرأ من حفظہ ثم لمح فرأی البیاض فی یدی فقال اما تستحی منی فقصصت علیہ القصۃ وقلت لہ احفظہ کلہ فقال اقرأ فقرأتہ علیہ علی الولاء فقال استظہرت قبل ان تجیٔ الیّ؟ قلت لا ثم قلت لہ حدثنی بغیرہ۔ فقرأ علی اربعین حدیثا من غرائب حدیثہ ثم قال ھات فقرأت علیہ من اوّلہ الی اٰخرہ فقال ما رأیت مثلک انتہٰی۔ (تہذیب التہذیب ص ۳۸۸/ج ۹)

[2] علامہ ذہبیؒ یہ واقعہ نقل کرتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے فرمایا: کنت فی طریق مکۃ فکتبت جزئین ..الخ اور آخر میں ہے وقال ھات فاعدتہما علیہ ما اخطأت فی حرف انتہٰی۔ (تذکرۃ الحفاظ ص ۱۸۸/ج ۲)

اس کی وجہ پوچھی تو فرمایا آگے درخت آرہا ہے۔ لوگوں نے کہا کہ یہاں تو درخت کا نام و نشان بھی نہیں (جمّال دشتربان) سے فرمایا کہ مجھے نیچے اتار دو اگر واقعی یہاں درخت نہ تھا اور میں بھول گیا ہوں تو میرا حافظہ قابلِ اعتماد نہیں رہا آئندہ حدیثیں نہیں بیان کروں گا۔ تحقیق کرنے پر قریب کے لوگوں سے پتہ چلا کہ واقعی یہاں درخت تھا جو اَب کاٹ دیا گیا ہے۔ امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ اب چلو بفضلہٖ تعالیٰ میرا حافظہ قوی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ان پر کتنا بڑا احسان تھا؟ وَذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَآءُ۔
حافظ ابن طاہر المقدسیؒ (المتوفی ۵۰۷ھ) نقل کرتے ہیں کہ کتاب الترمذی انفع من کتاب البخاری ومسلم لانہ لا یقف علی الفائدۃ منہما الا المتبحر العالم وکتاب ابی عیسٰی یصل الی فائدتہ کل احد من الناس (شروط الائمۃ ص۱۶ الستۃ)

فائدہ | ترمذی[1] شریف میں جتنی احادیث ہیں وہ اہلِ اسلام کے مختلف مکاتبِ فکر کے ہاں معمول بہا ہیں کسی اہلِ مسلک کے ہاں کوئی حدیث قابلِ عمل ہے اور کسی کے ہاں کوئی۔ بجز دو حدیثوں کے کہ وہ کسی طبقہ کے نزدیک معمول بہا نہیں ہیں اور یہ بات خود امام ترمذیؒ نے کتاب العلل ص۲۳۵ میں جو ترمذی جلد ثانی کے آخر میں منضم ہے صراحۃً فرمائی ہے:

۱۔ حضرت ابنِ عباسؓ کی یہ روایت ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جمع بین الظہر والعصر بالمدینۃ والمغرب والعشاء من غیر خوف ولا مطر الحدیث۔ (ترمذی ص۲۶ ج۱ طبع مجتبائی دہلی)

۲۔ باب ماجاء من شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فی الرابعۃ فاقتلوہ۔ وروی بسندہ الی معاویۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فی الرابعۃ فاقتلوہ وفی الباب عن ابی ہریرۃؓ والشریدؓ وشرحبیلؓ بن اوس وجریرؓ وابی الرمد البلویؓ وعبد اللہ بن عمروؓ۔ (ترمذی ص۱۷۲ ج۱)

---

[1] ترمذی مثلثۃ الفاء ہے۔ وقال الذہبیؒ قال شیخنا ابن دقیق العید وترمذ بالکسر ہو المستفیض علی الالسنۃ حتّٰی یکون کالمتواتر۔ (تذکرۃ الحفاظ ص۱۸۸ ج۲)

عرضِ حال

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم، اما بعد،

ترمذی شریف کی مع اضافات ان تقاریر کا مجموعہ جو کہ والد گرامی قدر شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان صاحب صفدر دام مجدہم ترمذی شریف پڑھاتے وقت مختلف سالوں میں بیان کرتے رہے وہ ابواب البیوع تک انتہائی جامع، مدلل اور مختصر انداز میں تین حصوں پر مشتمل ایک ہی جلد میں اب سے کئی سال پہلے شائع ہو چکا ہے جس کو برادر عزیز المولوی رشید الحق خان عابد صاحب سلّمہ نے ترتیب دیا اور علماء کرام و طلبہ عظام اس علمی ذخیرہ سے استفادہ کر رہے ہیں۔ احادیث کی کتابوں میں بیوع (خرید و فروخت) سے متعلق ابحاث کا شمار مشکل ترین ابحاث میں ہوتا ہے جس کی وجہ سے حدیث پڑھنے والے طلبہ و طالبات کو خاصی پریشانی ہوتی ہے احقر نے طالب علمی زمانہ میں یہ ابحاث بخاری شریف میں اپنے والد محترم دام مجدہم سے اور مسلم شریف و ترمذی شریف میں عم مکرم مفسر قرآن حضرت مولانا صوفی عبد الحمید خان صاحب سواتی دام مجدہم سے اور ابو داؤد شریف، مشکوٰۃ شریف اور ہدایہ میں جامع المعقول والمنقول حضرت مولانا عبد القیوم صاحب ہزاروی دام مجدہم سے پڑھی تھیں۔ ان شیوخ کے بیان کردہ مسائل کسی حد تک ذہن میں مستحضر تھے اور پھر جب اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ترمذی شریف و ابو داؤد شریف میں یہ ابحاث پڑھانے کا موقع ملا تو شروحات کے مطالعہ سے ان ابحاث کے متعلق کافی معلومات کا اضافہ ہوا تو ان معلومات کو ایک کاپی میں درج کرتا رہا اور کئی سال تک طلبہ کو یہ ابحاث لکھواتا رہا۔ پھر یہ محسوس کر کے کہ لکھنے میں طلبہ کو مشقت کے ساتھ وقت بھی بہت صرف ہوتا ہے تو یہ فیصلہ کیا کہ جس طرح ترمذی شریف کی کتاب البیوع تک کی ابحاث شائع کی گئی ہیں اسی طرح ان ابحاث کو بھی شائع کر دیا جائے تاکہ صرف ہمارے ہاں تعلیم حاصل کرنے والے طلبہ ہی نہیں بلکہ جس مقام میں بھی طلبہ و طالبات تعلیم حاصل کر رہے ہیں وہ خزائن السنن جلد اوّل کی طرح اس سے بھی استفادہ کر سکیں۔ بفضلہٖ تعالیٰ ہر بحث میں

مسائل کی وضاحت اور فقہاء کرام کے اقوال باحوالہ لقید صفحات ذکر کر دیئے گئے ہیں تاکہ مزید معلومات کے خواہش مند حضرات اصل کتابوں کی طرف مراجعت کر سکیں۔

عمّ محترم استاذی المکرم حضرت مولانا صوفی عبدالحمید خان صاحب سواتی دام مجدہم کی ترمذی شریف ابواب البیوع بھی شائع ہو کر منظر عام پر آچکی ہے جس کو ان کے صاحب زادہ فاضل نوجوان مولانا حاجی محمد فیاض صاحب سلّمہ نے کیسٹوں سے نقل کر کے ترتیب دیا ہے اس میں ابواب البیوع کے تحت پیش کی گئی تمام احادیث کا اردو ترجمہ کیا گیا ہے ، اور راویوں کا تعارف ذکر کرنے کے ساتھ ساتھ فقہی مسائل کی بقدر ضرورت بحث کی گئی ہے طلبہ کرام کو اس سے ضرور استفادہ کرنا چاہیے۔

علماء کرام وطلبہ عظام سے گزارش

علماء کرام وطلبہ عظام سے گزارش ہے کہ اس کتاب میں جہاں بھی عبارت میں سقم (کمزوری) یا کسی مسئلہ میں غلطی محسوس کریں تو اس سے احقر کو ضرور مطلع فرمائیں انشاء اللہ العزیز معقول اغلاط کی درستی میں کوئی تامل نہ ہوگا اور آگاہ کرنے والے حضرات کے شکریہ کے ساتھ غلطی کی اصلاح کو ذمہ داری سمجھا جائے گا۔ نیز گزارش ہے کہ میرے شیوخ کے لیے دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ ان کا سایہ صحت و عافیت کے ساتھ تا دیر سلامت با کرامت فرمائے۔ اور احقر کی اس خدمت کو شرفِ قبولیت سے نوازے اور میرے ، میرے والدین اور اساتذہ کرام کے لیے اس کو صدقہ جاریہ بنائے۔ آمین یا الٰہ العالمین۔

حافظ محمد عبدالقدوس خان قارن

ابوابُ الطّہارۃ

علامہ بدرالدین عینیؒ عمدۃ القاری شرح بخاری ص۱۱۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ لفظ الکتاب اور ابواب وہاں بولا جاتا ہے جس کے تحت انواع مُتعددہ ہوں اور جہاں باب ہوگا اس سے مراد نوعِ واحد ہوگی ۔ امام ترمذیؒ نے پہلے ابواب الطہارۃ کہا یعنی آگے طہارۃ کی متعدد انواع آئیں گی اور آگے باب ما جاء لا تقبل ... الخ میں نوعِ واحد کا ذکر ہے اس لیے باب کہا ہے ۔

اقسامِ طہارۃ طہارۃ کی دو قسمیں ہیں : ظاہری اور باطنی ۔ طہارۃِ باطنی جس کو ایمان سے تعبیر کرتے ہیں بعض محدثین نے اپنی کتابوں کو کتاب الایمان سے شروع کیا ہے جیسے امام مسلمؒ[1] اور اس کا مقصد یہ ہے کہ طہارۃ باطنی مقدم ہے اور بعض حضرات نے یہ خیال کیا ہے کہ چونکہ ہماری کتابوں کے پڑھنے والے مؤمن ہیں اور بات مؤمن سے ہو رہی ہے اور ایمان تو اپنی جگہ ایک ثابت شئی ہے اس لیے انھوں نے اہم العبادات نماز کی شرائط سے کتابوں کو شروع کیا ہے جیسے امام ترمذیؒ، امام ابوداؤدؒ اور امام نسائیؒ وغیرہم ۔

قولہ لا تقبلُ[2] ... الخ امام ابنِ دقیق العید احکام الاحکام[3] ص۱۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ قبول کے دو[4] معنی ہیں ۔ایک معنیٰ صحت ہے اور اس مقام پر یہی مراد ہے ۔

---

[1] فقدم الامام مسلمؒ کتاب الایمان علی سائر ابواب الشرع من العبادات والمعاملات وغیرها لزیادة بشرف الایمان فی الفضل ولکونه شرطاً لصحة العبادات المتقدمة علی ماسواها وقدمت العبادات علی غیرها اهتماما بشانها فان العباد لم یخلقوا الا لها اھ (فتح الملہم ص۳۸۳ ج۱)

[2] وفی مسلم ص۱۱۹ ج۱ لا تقبل صلٰوة بغیر طهور ولا صدقة من غلول ...الخ

[3] ولفظ لا تقبل المراد من القبول الصحة کما فی قوله علیه السلام

لا تقبل اسے لا تصح جیسے ایک اور حدیث میں ہے: لا تقبل صلوٰۃ الحائض الا بخمار یعنی دوپٹہ کے بغیر حائض (بالغہ) کی نماز سرے سے صحیح نہیں ہے۔ دوسرا معنی ثواب کہ گو فقہی اعتبار سے تو صحیح ہے لیکن اجر وثواب اور درجہ مرتب نہیں ہوتا جیسے حدیث میں ہے:-
لا تقبل صلوٰۃ شارب الخمر ولا تقبل صلوٰۃ من اتی عرافا (عرّاف اس کو کہتے ہیں جو دعویٰ کرے کہ میں کہانت یا جنّات کی وجہ سے غیب کی خبر بتا سکتا ہوں اور علامہ عبدالرحمٰن بن خلدونؒ المتوفی ۸۰۸ھ مقدمہ ص۱۰۰ تا ص۱۰۲ میں کہانت کے بارے میں مدلّل اور معقول بحث کرتے ہیں) اور یہی دو معنی قبول کے حافظ ابنِ حجر ابو الفضل احمد بن علی العسقلانیؒ المتوفی ۸۵۲ھ نے فتح الباری ص۲۳۴ ج۱ میں اور دیگر شراحِ حدیث نے اپنی اپنی کتبِ شروح میں بیان کیے ہیں۔

قولہ صلوٰۃ یہ لفظ نکرہ ہے نفی کے تحت داخل ہے اس سے مراد یہ ہے کہ کسی قسم کی کوئی نماز بغیر وضوء کے درست نہیں۔ جمہور اسی کے قائل ہیں لیکن امام عامر بن شرحبیل شعبیؒ (المتوفی ۱۰۴ھ) اور امام محمد بن جریر بن یزید طبریؒ (المتوفی ۳۱۰ھ) کہتے ہیں کہ نمازِ جنازہ بغیر وضوء کے درست ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ جنازہ ایک قسم کی دُعا ہے اور دُعا کے لیے وضوء شرط نہیں ہے۔ لیکن عند الجمہور یہ صرف دعا ہی نہیں بلکہ صلوٰۃ بھی ہے۔ چنانچہ امام بخاریؒ ص۱۷۶ ج۱ میں باب قائم کرتے ہیں: باب سنۃ الصلوٰۃ علی الجنائز وقال النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم من صلّی علی الجنازۃ وقال صلّوا علی صاحبکم وقال صلّوا علی النجاشی (ان کا نام اصحمۃ بن بحر تھا) سمّٰها صلوٰۃ لیس فیها رکوع ولا سجود۔

امام خطابیؒ معالم السنن ص۴۲ ج۱ طبع بیروت میں لکھتے ہیں کہ لا تقبل صلوٰۃ کی حدیث میں فقہ یہ ہے کہ کوئی نماز بغیر طہارت کے جائز نہیں۔ اس میں جنازہ، عیدین، نوافل وغیرہ سبھی شامل ہیں۔

لا یقبل اللّٰہ صلوٰۃ حائض الا بخمار والقبول قد ورد فی مواضع مع ثبوت الصحۃ کالعبد اذا ابق لا یقبل اللّٰہ لہ صلوٰۃ وکما ورد فیمن اتی عرافا وشارب الخمر.. الخ۔ (احکام الاحکام ص۴ ج۱)
قبول کے دو معنیٰ ہیں: قبولِ اصابت اور قبولِ اجابت اسی کو لا تصح سے تعبیر کر دیتے ہیں۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں: واجمعت الامۃ علی تحریم الصلوۃ بغیر طہارۃ من ماء اوتراب ولا فرق بین الصلوۃ المفروضۃ والنافلۃ وسجود التلاوۃ والشکر وصلوۃ الجنازۃ الاماحکی عن الشعبیؒ ومحمد بن جریر الطبریؒ من قولھما تجوز صلوۃ الجنازۃ بغیر طہارۃ وھذا مذھب باطل واجمع العلماء علی خلافہ اھ (نووی شرح مسلم ص ۱۱۹/۱)

قولہ بغیر طہور بفتح الطاء طھور کا معنی مایتطھر بہ۔ پانی وغیرہ اور بضم الطاء وضوء کرنا جیسے کہ وَضوء بالفتح اور وضوء بالضم میں فرق ہے اور وِضوء بالکسر برتن پر بولا جاتا ہے اور کبھی کبھی فعول کا وزن آلے کے لیے بھی آتا ہے جیسے قَطور (ڈرائیر) وغیرہ۔

ابن رشد مالکیؒ بدایۃ المجتہد ص ۶/۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں کہ نماز کے لیے وضوء اور طہارۃ کا شرط ہونا ثبت بالکتاب والسنۃ والاجماع، اما الکتاب فقولہ تعالیٰ اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا ۔الایۃ۔ واما السنۃ فقولہ علیہ السلام لا تقبل صلوۃ بغیر طھور۔ وقولہ علیہ السلام لا تقبل صلوۃ من احدث حتّٰی یتوضأ۔ آگے لکھتے ہیں: وھذان حدیثان ثابتان عند ائمۃ الفقہ۔ علامہ ابن رشدؒ فرماتے ہیں کہ جب میں ثابت کا لفظ کہوں گا تو اس سے مراد وہ روایت ہوگی جو بخاری یا مسلم یا دونوں میں ہوگی۔ بدایۃ ص ۴۵۔ واخرجہ مسلم ص ۱۱۹/۱ ولفظہ لا تقبل صلوۃ احدکم اذا احدث حتّٰی یتوضأ۔ انتھٰی وفی الترمذی ص ۱/۱ طبع مجتبائی۔ ان اللہ لا یقبل صلوۃ احدکم اذا احدث حتّٰی یتوضأ وقال ھذا حدیث حسن صحیح۔

لا تقبل صَلوۃ مَنْ اَحْدَثَ حَتّٰی یَتَوَضَّأَ پر اعتراض

اس روایت پر اعتراض ہوتا ہے کہ پھر تیمم درست نہ ہونا چاہیئے کیونکہ حتّٰی یتوضأ کے الفاظ ہیں۔

الجواب حافظ ابنِ حجرؒ نے فتح الباری ص۲۳۴ ج۱ میں یہ جواب دیا ہے کہ نسائی ص۲۶ ج۱ کی روایت میں آتا ہے الصعید الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین ۔ یعنی پاک زمین پر تیمم کرنا بھی مومن کے لیے وضوء ہے اور یہی جواب امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۱۱۹ ج۱ میں دیا ہے ۔ اور یہ روایت ترمذی شریف ص۱۷ ج۱ میں ان الفاظ کے ساتھ آتی ہے ۔ الصعید الطیب طھور المسلم اور موارد الظمآن الی زوائد ابنِ حبان ص۵۵ ج۱ طبع مصر میں الصعید الطیب وضوء المسلم کے لفظ ہیں ۔ علاوہ ازیں یتوضأ کے معنی یتطھر کے بھی کیے گئے ہیں ۔ عام اس سے کہ تطھیر بالماء ہو یا بالتراب لہٰذا یہ تیمم کو بھی شامل ہے ۔ قال النوویؒ حتیٰ یتطھر بماءٍ او ترابٍ و انما اقتصر صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم علی الوضوء لکونہ الاصل والغالب ۔ اھ (شرح مسلم ص۱۱۹ ج۱) اور حافظ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس پر اجماع ہے کہ نماز کے لیے طہارت شرط ہے کسی کا اس میں اختلاف نہیں ۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں : وقد اجمعت الامۃ علی ان الطھارۃ شرط فی صحۃ الصلوٰۃ ۔ (شرح مسلم ص۱۱۹ ج۱) باقی اس میں اختلاف ہے کہ دضوء کا حکم کب ہوا ؟ امام ابن عبد الحکم مالکیؒ اور ابو محمد علی بن احمد بن حزمؒ (المتوفی ۴۵۶ھ) یہ کہتے ہیں کہ وضوء کا حکم مدینہ طیبہ میں نازل ہوا اور اس کی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ سورۃ المائدۃ مدنی ہے اور اس میں ارشاد ہے : اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا ۔ الآیۃ لیکن علامہ ابو عمر بن عبد البرؒ (المتوفی ۴۶۳ھ) التمہید شرح مؤطا امام مالکؒ میں لکھتے ہیں کہ وضوء کا حکم ابتداء اسلام سے ہی تھا جبکہ (نفلی) نماز مشروع ہوئی ۔ (فتح الباری ص۲۳۳ ج۱) اور امام نوویؒ لکھتے ہیں : قال القاضی عیاضؒ واختلفوا متیٰ فرضت الطھارۃ للصلوٰۃ فذھب ابن الجھم الی ان الوضوء فی اول الاسلام کان سنۃ ثم نزل فرضہ فی آیۃ التیمم قال الجمھور بل کان قبل ذٰلک فرضاً ۔ (شرح مسلم ص۱۱۹ ج۱) اور دلیل میں مسند احمد ص۱۶۱ ج۴ اور دارقطنی ص۱۱۱ ج۱ طبع ھند کی روایت پیش کرتے ہیں جو حضرت

زیدؓ بن حارثہ سے آتی ہے۔[1] ان جبرائیل اتاہ فی اول ما اوحی الیہ فاراہ الوضوء والصّلوٰۃ ... الخ۔

اور مشکوٰۃ ص۴۳ ج۱ میں یہ روایت فعلّمہ الوضوء والصلوٰۃ کے لفظ سے آتی ہے لیکن اس کی سند میں عبداللہ بن لھیعہ آتا ہے جس کے متعلق ترمذی شریف ص۳ ج۱ پر لکھا ہے ضعیف عند اھل الحدیث اور دوسری روایت دارقطنی ص۴۱ ج۱ میں حضرت اسامہ بن زیدؓ سے اسی مضمون کی آتی ہے لیکن اس کی سند میں رشدین بن سعد ضعیف ہے۔ جمہور محدثین اس کی تضعیف کرتے ہیں وعن احمدؒ ارجو انہ صالح الحدیث۔ (راجع تہذیب ص۲۷۸ ج۳)

مسئلہ فاقد طہورین کے متعلق بحث

فاقد طہورین (یعنی ایسا شخص کہ نماز کے وقت نہ تو اس کے پاس پانی ہے کہ وضوء یا غسل کر سکے اور نہ ہی مٹی ہے کہ تیمم کر سکے) کے متعلق اختلاف ہے۔ اس کی صورت بعض نے یہ بیان کی ہے کہ کوئی آدمی درخت پر چڑھا ہوا ہو اور نیچے شیر وغیرہ ہو لیکن علامہ ابن نجیم عمرؒ بن ابراہیمؒ (المتوفی ۹۷۰ھ لکھتے ہیں۔ بان حبس فی مکان نجس (البحر الرائق ص۱۶۴ ج۱) اور بدر الدین بعلی حنبلیؒ مختصر الفتاوی المصریہ ص۳۶ طبع مصر میں لکھتے ہیں کہ اسکی صورت کالمحبوس فی موضع نجس ہے امام ابو سلیمان احمد بن محمد خطابیؒ (المتوفی ۳۸۸ھ) معالم السنن ص۲۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ایک صورت یہ ہے۔ کالمحبوس فی حُشّ (بیت الخلاء میں محبوس ہے) اور دوسری صورت کالمصلوب ہے۔ درمختار ص۲۳۲ ج۱ میں ہے بان حبس فی مکان نجس ولا یمکنہ اخراج تراب مطھر وکذا العاجز عنھا لمرض۔ الغرض نجس مکان میں محبوس ہو یا سولی پر لٹکا ہوا ہو یا پاک مٹی حاصل کرنا ممکن نہ ہو یا کسی بیماری کی وجہ سے ایسا عاجز ہو کر

---

[1] سفر السعادۃ علی ھامش کشف الغمۃ ص۱۱ ج۱ میں یہ روایت بھی مذکور ہے: فنبعت عین ماء فتوضأ جبرائیل منھا تمضمض واستنشق وغسل کل عضو ثلاثا وامر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان یفعل کفعلہ فلما تم وضوءہ اخذ جبرائیل کفا من ماء فرشّ بہ وجہ الرسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ثم قام فصلی رکعتین والرسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مقتد بہ ثم قال الصّلوٰۃ ھٰکذا ... الخ۔

حرکت نہ کرسکے تو یہ سب فاقد طہورین کی صورتیں ہیں اور حضرت مدنیؒ اس کی مثال ہوائی جہاز کے مسافر کو ٹھہراتے ہیں ممکن ہے کہ اُس زمانہ میں ہوائی جہاز میں پانی کا انتظام نہ ہوتا ہو مگر اب ہے۔ پھر اس کے حکم میں حضرات ائمہ اربعہؒ کا اختلاف ہے امام شافعیؒ کے چار قول ہیں:

۱ ــــ کہ فاقد طہورین کے لیے ادا مستحب اور قضا واجب ہے۔

۲ ــــ کہ ادا اور قضا دونوں واجب ہیں۔ امام خطابیؒ ثانی کو ان کا مشہور قول قرار دیتے ہیں اور اسی کو امام نوویؒ نے صحیح قرار دیا ہے۔ (نووی ص۱۱۹ ج۱)

۳ ــــ کہ ادا حرام ہے اور قضا واجب ہے۔

۴ ــــ کہ ادا واجب قضا غیر واجب۔ (نووی ص۱۱۹ ج۱)

امام مالکؒ کے نزدیک ادا اور قضا دونوں ساقط ہیں۔

امام احمدؒ بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ ادا واجب اور قضا ساقط ہے۔

امام ابوحنیفہؒ[1] فرماتے ہیں کہ ادا حرام اور قضا واجب ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس وقت تشبہ بالمصلین کرے بعد میں اس کی قضا کرے۔

فتح الملہم ص۳۸۸ ج۱ میں ہے واما وجوب القضاء عندھم بعد وجدان احد الطھورین فلقولہ صلی اللہ علیہ وسلم دین اللہ احق ان یقضی۔ درمختار ص۲۳۳ ج۱ علی ھامش الشامی طبع مصر وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ امام صاحبؒ کا مرجوع الیہ قول یہی ہے بہ یفتی والیہ صح رجوعہ (ص۲۳۳ ج۱) تو ائمہ احنافؒ اب متحد ہیں اور شریعت میں اس کی متعدد نظیریں موجود ہیں۔ فقہائے مذاہب اربعہ لکھتے ہیں کہ اگر کوئی عورت حائض یا نفساء طاہرہ ہوجائے یا مسافر روزہ کھا کر گھر آجائے تو تشبہ بالصائمین کرے یا کوئی نابالغ بچہ مثلاً

---

[1] وفی شرح الشمنی والمحبوس الذی لایجد طھورا لایصلی عندھما وعند ابی یوسفؒ یصلی بالایماء ثم یعید وھو روایۃ عن محمدؒ تشبیھا بالمصلین قضاء لحق الوقت کما فی الصوم ولھما انہ لیس باھل الاداء لمکان الحدث فلا یلزمہ التشبہ کالحائض وبھذا المسئلۃ تبین ان الصلوٰۃ بغیر الطھارۃ متعمدًا لیس بکفر اھ (مرقات ص۳۳۴ ج۱) یعنی جب کہ استخفاف اور استہانت کے طور پر نہ ہو ورنہ کفر ہوگا۔

ظہر کے بعد بالغ ہوجائے یا کافر مسلمان ہوجائے تو اب تشبہ بالصائمین کرے نہ کھائے اور نہ پیئے اور اس کی دوسری نظیر یہ ہے کہ حج اگر کسی وجہ سے فاسد ہوجائے تو سب فقہار فرماتے ہیں کہ وہ شخص تشبہ بالحجاج کرے اور آئندہ سال اس کی قضار کرے۔ دیکھئے فتح الباری ص۱۴۲ج۴ ومعارف السنن ص۴۲ج۱ وغیرہ۔

بے وضو سجدہ کرنا امام نوویؒ فرماتے ہیں: ولو صلی محدثا متعمدا بلاعذر اثم ولا یکفر عندنا وعند الجماهیر وحکی عن ابی حنیفةؒ انه یکفر لتلاعبه ودلیلنا ان الکفر الاعتقاد وهذا المصلی اعتقاده صحیح۔ اھ شرح مسلم ص۱۱۹ج۱۔ بعض شوافع حضراتؒ نے تشبیہ بالمصلین کے مسئلہ کو بدمزہ کرکے احنافؒ پر ایک[۱] اعتراض یہ کیا ہے کہ ایک طرف تو وہ بے وضو سجدہ کرنے کو کفر کہتے ہیں اور دوسری طرف وہ تشبیہ بالمصلین کا حکم دیتے ہیں۔ اور دوسرا[۲] یہ کہ بے وضو سجدہ کرنا تو ایک عمل ہے اعتقاد نہیں اور کفر تکذیب کا نام ہے جو ایمان اور تصدیق کے بالمقابل ہے۔

علمار احناف نے پہلی[۱] شق کا یہ جواب دیا ہے کہ بے وضو سجدہ کرنے میں موجب تکفیر استہانت استہزار اور مسخرہ کرنا ہے کیونکہ استخفاف حکم حجود میں ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل ہیں لتلاعبه کے الفاظ خود امام نوویؒ نے نقل کیے ہیں۔ اگر یہ امور نہ ہوں تو بے وضو سجدہ کرنا عندالاحناف گناہ تو ہے مگر کفر نہیں۔ فتح الملہم ص۳۸۷ج۱ میں اس پر معتبر کتب فقہ کے حوالے درج ہیں۔

اور دوسری[۲] شق کا جواب یہ دیا ہے کہ بعض اعمال امارت تکذیب ہوتے ہیں اس لیے ان پر کفر کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ علامہ سعودؒ بن عمرؒ تفتازانی (المتوفی ۷۹۲ھ) نے شرح العقائد ص۸۳ میں زنار باندھنے اور القار المصحف فی القاذورات کو کفر لکھا ہے۔ کیونکہ یہ عمل ہی کفر کی علامت ہے۔

قولہٗ ولا صدقة من غلول غلول دراصل غنیمت کے مال سے قبل از تقسیم چوری کو کہتے ہیں۔ (نووی شرح مسلم ص۱۱۹ج۱) پھر توسعًا ومجازًا ہر حرام مال پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ موارد الظمآن ص۲۱۲-۲۱۳ میں ایک روایت[۱] یوں آتی

---

[۱] وفی الطیالسی ص۵۴ عن ابن مسعود مرفوعًا ولا یعجبنك امرأ کسب مالًا من حرام فانه ان انفقه وتصدق به لم یقبل منه وان ترکه لم یبارك له فیه وان بقی منه شیئ کان زاده الی النار انتہی

ہے : من جمع مالاً حراماً ثم تصدق به لم یکن له فیه اجر وکان اصره علیه۔ علامہ[1] شامیؒ نے ص۳۵ ج۲ میں لکھا ہے کہ حرام مال کا صدقہ کرنے کے بعد ثواب کی نیت کرنے سے انسان کافر ہوجاتا ہے۔

اور ملّا علی قاریؒ (المتوفی ۱۰۱۴ھ) شرح فقہ اکبر ص۲۳۳ میں لکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے حرام مال فقیر کو دیا، فقیر کو اس کے حرام ہونے کا علم ہے اس کے باوجود دینے والے کو دعا دیتا ہے اور وہ دینے والا آمین کہتا ہے تو دونوں کافر ہوگئے۔ اور ایسے ہی الفاظ فتاوی ہندیہ ص۲۹۹ ج۲ طبع مصر میں بھی ہیں۔ لیکن صاحب[2] ہدایہ نے لکھا ہے کہ اگر غیر کے مال میں ناجائز تصرّف کے ذریعے مال حاصل ہوا تو سبیلہ التصدّق یہ تصدّق اس لیے ہے کہ کھانے سے بچ جائے لیکن نیت ثواب کی نہ کرے ورنہ کفر ہوگا۔ کما مرّ۔

حافظ[3] ابن القیمؒ بدائع الفوائد میں فرماتے ہیں کہ امتثالِ امر شریعت کی وجہ سے اس کو ثواب ملے گا۔ رہا یہ اعتراض کہ غیر کے مال کا صدقہ کیسے درست ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابو داؤد ص۱۱۷ ج۲ میں عاصم بن کلیبؒ کی سند سے حدیث آتی ہے اور امام دارقطنی ص۵۴۵ ج۲ میں کہتے ہیں کہ رواتہ

---

[1] رجل دفع الی فقیر من المال الحرام شیئاً یرجو به الثواب یکفر ولو علم الفقیر بذلک فدعا وامّن المعطی کفرا جمیعاً اھ (شامی ص۳۵ ج۲ طبع مصر)

[2] (قال صاحب الهدایة فی کتاب الغصب ص۳۵۹ ج۳ طبع دهلی۔ انه حصل بسبب خبیث وهو التصرف فی مال الغیر وما هذا حاله فسبیله التصدق اھ۔ وفی الجامع المسانید ص۶۷ ج۲، والدارقطنی ص۵۴۵ ج۲ باسناده الی عبد الواحد بن زیاد قال قلت لابی حنیفةؒ من این اخذت هذا؟ الرجل یعمل فی مال الرجل بغیر اذنه انه یتصدق بالربح؛ قال اخذته من حدیث عاصم بن کلیبؒ اھ۔ وهو حدیث رواه ابوداؤد ص۱۱۷ ج۲ وفیه اطعمیه الأساری اھ۔ وکذا هو فی مسند احمد ص۲۹۳ ج۵۔

[3] قال الشیخ الانورؒ وقد صرح الحافظ ابن القیمؒ فی کتابه بدائع الفوائد انه یُثابُ علی التصدق اذا کان التصدق واجباً وقال الأُبیؒ نعم الصدقة بالمال الحرام ارجح لصرفه عن النفس۔ والله اعلم (فتح الملهم ص۳۸۸ ج۱)

ثقات جس روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک[1] عورت نے نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کی دعوت کی اور اس نے بکری اپنی پڑوسن سے لی جس کی اس نے اپنے خاوند سے اجازت نہ لی تھی۔ آپؐ نے جب لقمہ ڈالا تو لقمہ حلق سے نیچے نہ اترا تو آپؐ نے فرمایا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس بکری کے مالک سے اجازت نہیں لی گئی۔ عورت کو بلا کر پوچھا تو اس نے واقعہ بیان کر دیا کہ واقعی ایسا ہی ہے جیسا کہ آپؐ نے فرمایا ہے پھر آپؐ نے فرمایا اطعمیہ الاساریٰ یہ قیدیوں کو کھلا دو۔ امام ابوحنیفہؒ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں لیکن یہاں تھوڑی سی تفصیل اور بھی ہے وہ یہ کہ اگر چیز جلدی خراب ہونے والی ہو کر مالک تک نہ پہنچ سکتی ہو یا مالک کا علم نہ ہو تو پھر صدقہ کیا جا سکتا ہے لیکن اگر مالک معلوم ہو اور وہ چیز اس تک پہنچائی جا سکتی ہو تو اس کا تصدق کسی صورت میں بھی درست نہیں ہے اس چیز کو مالک تک پہنچانا ضروری ہے۔ اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ کل المسلم علی المسلم حرام دمہٗ ومالہٗ وعرضہٗ۔ (مسلم ص۳۱۷ ج۲)

باب ما جآء فی فضل الطهور

قوله۔ اذا توضّأ العبد المسلم او المؤمن

حرف او کبھی تنویع کے لیے آتا ہے اور کبھی تشکیک کے لیے آتا ہے۔ تنویع کا معنی یہ ہوتا ہے کہ نبی کریم علیہ الصّلوٰۃ والسلام نے دونوں لفظ فرمائے اور دو نوعیں ذکر فرمائیں اور تشکیک کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ راوی کو شک

---

[1] فلما رجع استقبله داعی امرأة فجاء فجیئ بالطعام فوضع یدہٗ ثم وضع القوم فاکلوا فنظر اٰباؤنا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یلوک لقمة ثم قال اجد لحم شاة اخذت بغیر اذن اھلھا فارسلت المرأة فقالت یارسول اللّٰہ انی ارسلت (ای رسولاً) الی النقیع یشتری لی شاة فلم اجد فارسلت الی جارلی قد اشتری شاة ان ارسل اِلیّ بھا بثمنھا فلم یوجد فارسلت الی امرأتہ فارسلت الی بھا فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم اطعمیہ الاساری.
(ابو داؤد ص۱۱۷ ج۲)

ہوتا ہے کہ آپؐ نے یہ لفظ فرمایا یا یہ لفظ فرمایا اور ان دونوں میں فرق قرائن، شواہد اور ذوق سے ہوتا ہے جہاں تشکیک کے لیے ہو وہاں او کے بعد قال پڑھنا چاہیئے۔ اس مقام پر حرف او تشکیک کے لیے ہے نہ کہ تنویع کے لیے۔ اس کی دلیل یہ ہے: کہ اگرچہ جمہور کے نزدیک مومن اور مسلم کا ایک ہی معنی اور ایک ہی مفہوم ہے جیسا کہ احسان الباری میں اس کی مفصل بحث ہے مگر بعض کے نزدیک لفظ مسلم ظاہری طور پر القیاد کرنے والے پر بھی اطلاق ہوتا ہے اور یہ لفظ منافق کو بھی شامل ہے، مگر گناہ تو اس کے نہیں جھڑتے۔ یہاں خرجت خطایاہ کے الفاظ اس بات کا قرینہ ہیں کہ یہاں مسلم اور مومن سے ایک ہی مراد ہے۔ وفی النووی ص۱۲۵ ج۱ قوله المسلم او المؤمن فهو شك من الراوی وكذا قوله مع الماء او مع اٰخر قطر الماء هو شك۔ ایضاً۔

قولہ خرجت من وجهه كل خطيئة

لفظ کل مذکر ہے مگر اس نے مضاف الیہ لفظ خطیئۃ سے اکتساب تانیث کیا ہے جیسے حسنت جمیع خصاله میں اس لیے خرجت فعل مؤنث لایا گیا ہے۔ اس پر اعتراض ہوگا کہ خروج اور دخول وغیرہ خواص اجسام میں سے ہیں، گناہ تو اعراض ہیں ان کا خروج کیسے ؟

جواب ۱ ایک الگ عالم ہے جس کو عالمِ مثال کہتے ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ حجۃ اللہ البالغۃ ص۱۳ ج۱ طبع مصر میں باب عالم المثال قائم کر کے اس کا اثبات کیا ہے۔ اس عالمِ مثال میں نیکی اور بدی کا مستقل وجود اور جسم ہے۔

جواب ۲ یہاں مضاف محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے خرجت من وجهه اثر كل خطيئة اور یہ وہ اثر ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے كلا بل ران علی قلوبهم سے تعبیر کیا ہے اور حدیث میں آتا ہے[1]: اذا اذنب العبد ذنبا

---

[1] عن ابی هریرةؓ عن رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم قال ان العبد اذا اخطأ خطيئة نكتت فی قلبه نكتة سوداء فاذا هو نزع واستغفر وتاب سقل قلبه وان عاد زید فیها حتی یعلو قلبه وهو الران الذی ذكر الله تعالیٰ

نکتت علیٰ قلبہ نکتۃ سوداء۔ الحدیث۔ اوکما قال علیہ السلام۔ تو وضو کی وجہ سے وہ نکتہ وغیرہ جو خطا کا اثر ہے دور ہو جاتا ہے اور اہلِ کشف نے وضو اور غسل کے پانی میں اس اثر کو محسوس کیا ہے جیسے فتح الملہم ص۴۰۹ج۱ میں علامہ ابوالمواہب عبدالوہاب شعرانیؒ (المتوفی ۹۷۳ھ) کے حوالے سے لکھا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے ایک نوجوان کو غسل کرتے دیکھا اس کو غسل کے بعد بُلا کر نصیحت کی کہ آئندہ زنا نہ کرنا۔ اس نے کہا کہ آپ کو کیسے معلوم ہوا؟ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ جس پانی سے تو نے غسل کیا ہے اس پانی میں مجھے زنا کے آثار نظر آئے ہیں۔ اس نے اقرار کرکے امام صاحبؒ کے ہاتھ پر توبہ کر لی۔ خرقِ عادت کے طور پر اللہ تعالیٰ اگر کسی کو ایسی بعض باتیں بتائیں تو لائقِ انکار نہیں۔

اعتراض | اس حدیث میں پاؤں، ناک اور سر کے گناہوں کا ذکر کیوں نہیں؟

جواب | حضرت صنابحیؓ سے یہی روایت نسائی ص۱۴ج۱ میں ان الفاظ سے ہے:۔ اذا توضأ العبد المؤمن فتمضمض خرجت الخطایا من فیہ واذا استنثر خرجت الخطایا من انفہ فاذا غسل وجہہ خرجت الخطایا من وجہہ حتّٰی تخرج من تحت اشفار عینیہ فاذا غسل یدیہ خرجت الخطایا من یدیہ حتّٰی تخرج من تحت اظفار یدیہ فاذا مسح برأسہ

"کلا بل ران علیٰ قلوبھم ما کانوا یکسبون" ھذا حدیث حسن صحیح۔ ترمذی ص۱۶۹ج۲ وقال ابن کثیرؒ وقد روی ابن جریرؒ والترمذی والنسائی وابن ماجۃ ص۳۲۳ من طرق عن محمد بن عجلان عن القعقاع بن حکیم عن ابی صالح عن ابی ھریرۃ... الخ۔ تفسیر ابن کثیر ص۴۸۵ج۴ وقال رواہ احمد حدثنا صفوان بن عیسیٰ اخبرنا ابن عجلانؒ عن القعقاع ... الخ وفی المستدرک ص۲۹۴ج۴ عن کعبؓ بن مالک مرفوعًا۔ من اقتطع مال امرئٍ مسلم بیمین کاذبۃ کانت نکتۃ سوداء فی قلبہ لا یغیرھا شیء الی یوم القیمۃ۔ قال الحاکمؒ والذہبیؒ صحیح۔

خرجت الخطایامن رأسہٖ حتّٰی تخرج من اذنیہ فاذا غسل رجلیہ خرجت الخطایامن رجلیہ حتّٰی تخرج من اظفار رجلیہ ثم کان مشیہ الی المسجد وصلوٰتہ نافلۃ ۔ اسی طرح یہ روایت مؤطا امام مالک ص۱ اور مستدرک حاکم ص۱۲۹/ج۱ میں بھی آتی ہے ۔ اس میں بھی ناک کے گناہ اور بعداز مسح سر کے گناہ اور پاؤں کے گناہوں کے نکلنے کا ذکر ہے اور مسلم ص۱۲۵/ج۱ میں یہ بھی آتا ہے : فاذا غسل رجلیہ خرجت کل خطیئۃ مشتہا رِجلاہ مع الماء او مع اٰخر قطر الماء ۔ مسلم کی روایت یوں ہے : " اذا توضأ العبد المسلم او المؤمن فغسل وجہہ خرجت من وجہہٖ کل خطیئۃ نظر الیہا بعینیہٖ مع الماء او مع اٰخر قطر الماء فاذا غسل یدیہ خرج من یدیہٖ کل خطیئۃ کان بطشتہا یداہ مع الماء او مع اٰخر قطر الماء فاذا غسل رجلیہ خرجت کل خطیئۃ مشتہا رِجلاہُ مع الماء او مع اٰخر قطر الماء حتّٰی یخرج نقیا من الذنوب (مسلم ص۱۲۵/ج۱) اس کے بعد امام مسلمؒ نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن عفان کی روایت نقل کی ہے : قال قال رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من توضأ فاحسن الوضوء خرجت خطایاہ من جسدہٖ حتّٰی تخرج من تحت اظفارہٖ (مسلم ص۱۲۵/ج۱)

قولہ من الذنوب

یہاں چند ابحاث ہیں :

الاوّل۱ : معارف السنن ص۳۷/ج۱ میں لکھا ہے کہ بدی میں سب سے کم درجہ ذنب کا ہے جس کے معنی عیب کے ہوتے ہیں اس کے اوپر درجہ خطا کا ہے جو ضد صواب ہے اس کے اوپر سیئات اور اس کے اوپر معاصی کا درجہ ہے گویا ذنب کا معنی گناہوں میں ہلکی سی چیز مراد ہے یعنی فقہی اصطلاح میں صغائر۔

الثانی۲ : وضوء وغیرہ کی برکت سے کون سے گناہ معاف ہوتے ہیں ۔ صغائر یا کبائر؟ یا دونوں ؟ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۲۱/ج۱ میں قاضی عیاض مالکیؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں ؟ کہ اہل السنت والجماعت کا کہنا ہے کہ وضوء وغیرہ کی برکت سے صغائر معاف ہوتے ہیں نہ کہ

کبائر مالم یؤت کبیرۃ کے الفاظ حدیث میں موجود ہیں۔ کبائر یا تو توبہ[1] سے معاف ہوتے

---

[1] توبہ سے اللہ تعالیٰ کے صرف وہ حقوق معاف ہوتے ہیں جن کی قضا نہیں مثلاً زنا اور شراب نوشی وغیرہ اور جن حقوق کی قضا لازم ہے وہ توبہ سے معاف نہیں ہوتے۔ انہیں قضا کرنا ضروری ہے حافظ ابن القیم رحمہ اللہ تعالیٰ مدارج السالکین ص۳۷۵ ج۱ میں فرماتے ہیں: واما فی حق اللہ تعالیٰ فکمن ترک الصّلوٰۃ عمداً من غیر عذرٍ مع علمہ بوجوبھا وفرضھا ثم تاب وندم فاختلف السلف فی ھٰذہ المسئلۃ فقالت طائفۃ توبتہ بالندم والاشتغال باداء الفرائض المستأنفۃ وقضاء الفرائض المتروکۃ وھذا قول الائمۃ الاربعۃ وغیرھم وقالت طائفۃ توبتہ العمل فی المستقبل ولا ینفعہ تدارک ما مضیٰ بالقضاء ولا یقبل منہ فلا یجب علیہ وھٰذا قول اھل الظاھر وھو مروی عن جماعۃ من السلف۔ اس کے بعد انھوں نے طرفین کے عقلی اور نقلی دلائل ص۳۸۶ تک تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ فریقِ اوّل کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: القتل فی سبیل اللہ یکفر کل شیٔ الا الدّین۔ مسلم ص۱۳۵ ج۲ ومشکوٰۃ ص۳۳۰ ج۲ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک شخص نے کہا: ارأیت ان قتلت فی سبیل اللہ ایکفر عنی خطایای فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نعم وانت صابر محتسب غیر مدبر الا الدین فان جبرائیل قال لی ذٰلک مسلم ص۱۳۵ ج۲ ومشکوٰۃ ص۳۳۰ ج۲ اور شرعاً صوم، حج اور صلوٰۃ پر دین کا اطلاق ہوا ہے: جاء رجل الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ فقال یا رسول اللہ ان امی ماتت وعلیھا صوم شھر افاقضیہ عنھا قال نعم فدین اللہ احق ان یقضٰی۔ الحدیث۔ بخاری ص۲۶۲ ج۱ وفی روایۃ جاءت امرأۃ الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقالت ان اختی ماتت وعلیھا صوم شھرین متتابعین قال ارأیت لو کان علی اختکِ دین اکنت تقضینہ؟ قالت نعم قال فحق اللہ احق ترمذی ص۹۱ ج۱ وقال حدیث حسن صحیح۔ وعن ابن عباسؓ قال اتی رجل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال ان اختی نذرت ان تحج وانھا ماتت فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لو کان علیھا دین اکنت قاضیہٗ قال نعم قال فاقض دین اللہ فھو احق بالقضاء۔ متفق علیہ، مشکوٰۃ ص۲۲۱ ج۱ — وفی حدیث القتل فی سبیل اللہ یکفر الذنوب کلھا الا الامانۃ والامانۃ فی الصّلوٰۃ

والامانۃ فی الصوم والامانۃ فی الحدیث واشد ذٰلک الودائع رطب جل ای رواہ الطبرانیؒ فی الکبیر وابو نعیم فی الحلیۃ) عن ابن مسعودؓ الجامع الصغیر ص۹۸ ج۲ وقال العزیزیؒ باسناد صحیح السراج المنیر ص۲۰۰ ج۴ شرح التاج ص۲۴۳ ج۲ میں ہے ان کانت المعصیۃ فی خالص حق اللہ تعالیٰ کالواجب فقد یکفی الندمؔ کما فی ارتکاب الفرار من الزحف وترک الامر بالمعروف وقد یفتقر الی امر زائد کتسلیم النفس للحد فی الشرب وتسلیم ما وجب فی ترک الزکوٰۃ ومثلہ فی ترک الصلوٰۃ۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں والحاصل ان تأخیر الدین وغیرہ وتأخیر نحو الصلوٰۃ والزکوٰۃ من حقوقہ تعالیٰ فیسقط اثم التأخیر فقط عما مضٰی دون الاصل ودون التأخیر المستقبل قال فی البحر فلیس معنی التکفیر کما یتوھمہ کثیر من الناس ان الدین یسقط عنہ وکذا قضاء الصلوٰۃ والصوم والزکوٰۃ اذ لم یقل احد بذٰلک اھ شامی ص۳۵۰ ج۲ طبع مصر۔ بعض حضرات کو حدیث بخاری ص۲۰۶ ج۱ من حج للہ فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدتہ امہ۔ ومسلم ص۷۶ ج۱ اور حدیث مسلم ص۷۶ ج۱ ان الاسلام یھدم ما کان قبلہ وان الھجرۃ تھدم ما کان قبلھا وان الحج یھدم ما کان قبلہ الحدیث سے تمام گناہوں کی معافی کا شبہ ہوا ہے اور امام نوویؒ کو بھی یغفر للشھید الا الدین کی حدیث سے عموم کا شبہ ہوا ہے وہ لکھتے ہیں فیہ ھذہ الفضیلۃ العظیمۃ للمجاھد وھی تکفیر خطایاہ کلھا الا حقوق الآدمیین... الخ شرح مسلم ص۱۳۵ ج۲ اور آگے لکھتے ہیں: وان الجھاد والشھادۃ وغیرھما من اعمال البر لا یکفر حقوق الآدمیین وانما تکفر حقوق اللہ تعالیٰ ص۱۳۵ ج۲ وفی الشامی ص۳۵۰ ج۲ فان الھجرۃ والحج لا یکفران المظالم ولا یقع فیھما یمحو الکبائر وانما یکفران الصغائر اھ وفی ھامش البخاری ص۲۰۶ ج۱ ظاھرہ غفران الصغائر والکبائر حتی التبعات وھو مصرح بہ فی حدیث اٰخر فیکون ذٰلک من خصائص الحج کذا فی التوشیح وقس لکن قال علی نِ القاریؒ فی المرقات ص۱۱ ج۲ فی اول کتاب الصلوٰۃ ان الکبیرۃ لا یکفر بالصلوٰۃ والصوم وکذا الحج وانما یکفر بالتوبۃ الصحیحۃ لا غیرھا نقل ابن عبد البرؒ الاجماع علیہ وراجع البخاری ص۲۴۵ ھامش ۲۔ یہ یاد رہے کہ اگر نمازیں صرف توبہ سے معاف ہو جاتیں جیسا کہ اہل الظاہر کا خیال ہے تو حضرات محدثین کرامؒ اور فقہاء عظامؒ کو اپنی کتابوں میں قضا الفوائت کے ابواب قائم کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ صرف اتنا ہی فرما دیتے کہ گزشتہ را صلوات وآئندہ را احتیاط مگر سبھی ہی قضاء الفوائت پر زور دیتے اور تاکید کرتے ہیں۔ امام عز الدین بن عبد السلامؒ فرماتے ہیں واما ما یقبل الاداء

ہوتے راجح الیٰ الشامی صہ ۳۵/۲ اور اسی طرح جہاد اور شہادت سے بھی یہ معاف نہیں ہوتے۔ امام نوویؒ شرح مسلم صہ ۱۳۵/۱ میں اور حافظ ابن حجرؒ فتح الباری صہ ۲۰۹/۱ میں لکھتے ہیں کہ وضوء کی وجہ سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں جو مسلم صہ ۱۲۱/۱ میں ہے مالم توت کبیرۃ کی قید ہے اور ایسے ہی حضرت ابوہریرہؓ سے بھی مسلم صہ ۱۲۲/۱ میں روایت ہے: مرفوعًا الصلوات الخمس والجمعۃ الی الجمعۃ ورمضان الی رمضان مکفرات ما بینھن اذا اجتنب الکبائر اور ترمذی صہ ۳۰/۱ میں ہے الصّلوات الخمس والجمعۃ الی الجمعۃ کفارات لما بینھن مالم یُغشَ[1] الکبائر۔

ان احادیث اور دیگر احادیث سے بھی ثابت اور معلوم ہوتا ہے کہ نیکیوں کی وجہ سے صرف صغائر ہی معاف ہوتے ہیں۔ مگر مجمع الزوائد کی ایک صحیح حدیث سے کبائر کی معافی کا ثبوت بھی ملتا ہے اور حدیث صلوٰۃ التسبیح سے بھی کبیرہ کی معافی کا ثبوت ملتا ہے۔ وعن ابی رافعؓ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم من غسل میتا فکتم علیہ غفر اللّٰہ لہ اربعین کبیرۃ ومن حفر لاخیہ قبرا حتّٰی یجنہ فکانما اسکنہ مسکنا حتّٰی یبعث۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصحیح۔ مجمع الزوائد صہ ۲۱/۳۔

وعن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم قال للعباسؓ بن عبد المطلب یا عباس یا عماہ الا اُعطیک الا امنحک الا اخبرک الا افعل بک عشر خصال

والقضاء فکالحج والصّوم والصّلوٰۃ واما ما یقبل الاداء ولا یقبل القضاء فکالعمرۃ والجمعات والاصح ان الرواتب والاعیاد قابلۃ للقضاء۔ اھ۔ (قواعد الاحکام فی مصالح الانام صہ ۲۱۶/۱) و فی العمرۃ بحث فتدبر۔ کیونکہ حدیبیہ والے عمرہ کی ۷ھ میں قضاء کی گئی بخاری صہ ۶۱۰/۲ میں باب عمرۃ القضاء قائم کر کے امام بخاریؒ نے متعدد حدیثیں نقل کی ہیں۔

حاشیہ صفحہ ہذا۔ [1] و فی موارد الظمآن صہ ۳۵ مرفوعًا ما من عبد یؤدی الصلوات الخمس ویصوم رمضان ویجتنب الکبائر السبع الا فتحت لہ ابواب الجنۃ الثمانیۃ یوم القیامۃ الحدیث و فی صہ ۳۶ ما من عبد یعبد اللّٰہ ولا یشرک بہ شیئًا ویقیم الصّلوٰۃ ویصوم رمضان ویجتنب الکبائر الا دخل الجنۃ۔ انتھیٰ۔

اذا انت فعلت ذٰلك غفر الله لك ذنبك اوله واخرهٗ قديمهٗ وحديثهٗ خطأه وعمده صغيره وكبيره الحديث۔ مشکوٰۃ ص۱۱۷ج۱ وقال رواه ابوداؤد ص۱۸۴ج۱، وابن ماجة ص۱۰۰ والبيهقى فى الدعوات الكبير والحاكم ص۳۱۸ج۱۔ وروى الترمذى ص۶۳ج۱ عن ابى رافعؓ نحوه وليس فيه صغيره وكبيره۔ وقال وفى الباب عن ابى عباسؓ وعبد الله بن عمروؓ والفضل بن عباسؓ وابى رافعؓ اھ۔

تنبیہ | امام ابن الجوزیؒ اور حافظ ابنِ تیمیہؒ وغیرہ نے حدیث صلوٰۃ التسبیح کو موضوع قرار دیا ہے لیکن انکی رائے درست نہیں ہے۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے الآثار المرفوعة فی الاخبار الموضوعة المنضم مع امام الکلام ص۳۵۳ تا ص۳۷۵ میں اس پر مبسوط بحث کی ہے اور ص۳۵۶ ۳۶۲ میں لکھتے ہیں۔ وممن صحح هذا الحديث اوحسنه غير من تقدم ابن مندة والف فى تصحيحه كتابا والأجرىؒ والخطيبؒ وابوسعد السمعانیؒ وابوموسى المدينیؒ والحسن بن مفضلؒ والمنذریؒ وابن الصلاحؒ والنوویؒ فى تهذيب الاسمأ واللغات والٰخرون وقال الديلمیؒ فى مسند الفردوس صلوٰة التسبيح اشهر الصلوٰت واصحها اسنادًا وروى البيهقیؒ وغيره من ابى حامدؒ قال كنت عند الامام مسلم بن الحجاجؒ ومعنا هذا الحديث فسمعت مسلمًا يقول لايروى بهذا الاسناد احسن من هذا۔ اھ۔ وقد صَحّحَهٗ جماعة منهم الحافظ ابوبكر الأجریؒ وشيخنا ابومحمد عبد الرحيم المصریؒ وشيخنا ابوالحسن المقدسیؒ وقال ابوبكر بن داؤد سمعت ابى يقول ليس حديث صحيح فى صلوٰة التسبيح غير هٰذا وقال مسلم بن الحجاج لايروى فى هذا الحديث اسناد احسن من هذا يعنى اسناد حديث عكرمة عن ابن عباس وقال الحاكم رای فى المستدرك ص۳۱۹ج۱ وقال الذهبیؒ هٰذا اسناد صحيح لاغبار عليه، قد صحت الرواية عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله تعالىٰ عنهما ان رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه واٰله وسلم علّم

ابن عمّہٖ جعفر بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ھذہ الصّلوٰۃ کما علمہا عمہُ العباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ... الخ وقال فی الآثار ص۳۶۹ وممن صَحَّحَ حدیثہا اوحسنہا غیر من تقدم الحافظ العلائی والشیخ سراج الدین البلقینیؒ و الشیخ بدر الدین الزرکشیؒ اھ ۔ وقال الذہبیؒ فی التلخیص ص۳۱۸ ج۱ اخرجہ ابوداؤدؒ والنسائیؒ وابن خزیمۃؒ فی الصحیح ثلاثتہم عن عبد الرحمٰن بن بشر اھ. وفی الآثار المرفوعۃ ص۳۵۲ وقد تعقب ابن الجوزی جمع ممن جاء بعدہ من نقاد المحدثین وبینوا ان حدیث صلوٰۃ التسبیح صحیح اوحسن عند المحققین ... الخ. واعلہ ابن الجوزیؒ بموسٰی بن عبد العزیز وقال انہ مجہول وقال الحافظ ابن حجرؒ فی الخصال المکفرۃ للذنوب المقدمۃ والمؤخرۃ اساءَ ابن الجوزیؒ بذکر ھذا الحدیث فی الموضوعات وقولہٗ ان موسٰی مجہول لم یصب فیہ فان ابن معینؒ والنسائیؒ وثّقاہُ وقال ابن حجرؒ فی امالی الاذکار ھذا الحدیث اخرجہ البخاریؒ فی جزء القراءۃ خلف الامام وابوداؤد وابن ماجۃ وابن خزیمۃ والحاکم فی مستدرکہ وصححہ والبیہقی وقال ابن شاھین فی الترغیب سمعت ابابکر بن ابی داؤد یقول سمعت ابی یقول اصح حدیث فی صلوٰۃ التسبیح ھذا اھ ۔

آگے ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے صرف صغائر ہوں تو وضوء کی برکت سے معاف ہوجاتے ہیں ۔ اگر صغائر وکبائر دونوں ہوں تو بھی صغائر معاف ہوجاتے ہیں اور اگر صرف کبائر ہی ہوں تو بقدر صغائر کبائر میں تخفیف ہوجاتی ہے اور اگر یہ دونوں نہ ہوں تو حسنات میں ترقی ہوتی ہے ۔ (مثلاً آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حق میں ۔)

الثالث ۳ : صغیرہ اور کبیرہ کی تعریف میں بہت اختلاف ہے کہ آیا ان کی تقسیم ہے بھی یا نہیں ؟ اور پھر کبیرہ کس کو کہتے ہیں ۔ امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۶۴-۶۵ ج۱ میں اور مولانا عثمانیؒ نے فتح الملہم ص۲۵۱-۲۵۲ ج۱ میں اس پر مبسوط بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ استاذ ابو اسحاق الاسفرائنی الشافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس چیز سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا ہے وہ کبیرہ ہی ہے لیکن

جمہور کہتے ہیں کہ صغائر بھی ہیں اور کبائر بھی (یعنی تقسیم کے قائل ہیں) بعض کہتے ہیں کہ کبیرہ وہ گناہ ہے جس کے مرتکب کو اللہ تعالیٰ نے یا نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے نار، غضب، لعنت یا عذاب کی دھمکی دی ہو اور جو ایسا نہ ہو وہ صغیرہ ہے۔ امام محمد بن محمد غزالیؒ (المتوفی ۵۰۵ھ) فرماتے ہیں کہ جس گناہ کو کرنے والا من غیر خوفٍ ولا ندمٍ کرے وہ کبیرہ ہے اور جس کو کرتے ہوئے خوف ہو اور بعد میں ندامت ہو تو وہ صغیرہ ہے۔ امام ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمٰن (المعروف بابن الصلاح م ۶۴۳ھ) فرماتے ہیں: "کہ ہر ایسا گناہ جس کا فساد بڑا ہو اور دیکھنے میں بڑا معلوم ہو وہ کبیرہ ہے اور اسکی علامت یہ ہے کہ اس کے مرتکب کو شریعت کی طرف سے سزا دی گئی ہو حد یا تعزیر وغیرہ سے اور اس پر لعنت اور غضب وغیرہ کی دھمکی ہو"۔

امام ابو محمد عزالدین بن عبد العزیز بن عبد السلام السلمیؒ (المتوفی ۶۶۰ھ) فرماتے ہیں[1]: کہ جو گناہ قرآن وحدیث میں کبائر کے لفظ سے آئے ہیں (مثلاً ایک حدیث میں سات گناہوں کے بارے میں وارد ہے اجتنبوا السبع الموبقات الحدیث۔ بخاری ص ۴۸۸ ج ۱ ومسلم ص ۶۴ ج ۱ اور ان کو کبائر میں شمار کیا گیا ہے اور ابن عباسؓ کی ایک روایت میں[2] ستر اور ایک میں سات سو کبائر گنوائے ہیں۔) دوسرے گناہوں کی ان کی طرف نسبت کرو اگر ان کا فساد

---

[1] الشیخ عزالدین بن عبد السلامؒ کے الفاظ یہ ہیں: اذا اردت معرفة الفرق بین الصغائر والکبائر. فاعرض مفسدة الذنب علی مفاسد الکبائر المنصوص علیها فان نقصت عن اقل مفاسد الکبائر فهی من الصغائر وان ساوت ادنیٰ مفاسد الکبائر او ربت علیها فهی من الکبائر فمن شتم الرب تعالیٰ او الرسول او استهان بالرسل او کذّب واحداً منهم او ضمخ الکعبة بالعذرة او القی المصحف فی القاذورات فهذا من اکبر الکبائر ولم یصرح الشرع بانه کبیرة... الخ۔ (قواعد الاحکام فی مصالح الانام ص ۱۹ ج ۱ طبع بیروت)

[2] وفی المرقات ص ۱۲۳ ج ۱ قال ابن عمرؓ الکبائر سبع وقال ابن عباسؓ هی اقرب الی سبعین الخ۔ وفی النووی شرح مسلم ص ۶۴ ج ۱ وقد جاء عن ابن عباسؓ انه سئل عن الکبائر اسبعٌ هی؟ فقال هی الی سبعین ویروی الی سبع مائة اقرب انتهی۔ وفی الجلالین ص ۷۵ وعن ابن عباسؓ هی الی السبع مائة اقرب۔

اور خرابی کسی ادنیٰ گناہ کی خرابی کے مساوی ہو تو کبیرہ ورنہ صغیرہ ہے۔

امام سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے جتنے بھی حقوق ہیں وہ صغیرہ ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ جل جلالہٗ ارحم الراحمین ہیں وہ بخش دیں گے اور حقوق العباد کبیرہ ہیں۔

حافظ محمد بن ابی بکرؒ (ابن القیم المتوفی ۷۵۱ھ) حضرت نانوتویؒ اور حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ جو گناہ کسی دوسرے کا سبب اور ذریعہ بنے وہ صغیرہ ہے اور عین گناہ کبیرہ ہے۔ مثلاً نظر الی الاجنبیۃ بشھوۃ صغیرہ ہے اور زنا کبیرہ ہے اور بد ارادہ سے لمس صغیرہ اور زنا کبیرہ ہے۔ اسی طرح چوری وغیرہ کے لیے چلنا صغیرہ اور عین چوری کبیرہ۔

امام غزالیؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ اضافی چیزیں ہیں۔ مثلاً اجنبی عورت کو ارادہ بد سے دیکھنا بہ نسبت اس کے ساتھ لیٹنے کے صغیرہ ہے اور مضاجعت بہ نسبت دیکھنے کے کبیرہ ہے اور وہی مضاجعت بہ نسبت زنا کے صغیرہ ہے۔

قولہ ھذا حدیث حسن صحیح یہاں اعتراض ہوگا کہ صحیح حدیث وہ ہوتی ہے جس کے راوی ثقہ ہوں ثبت ہوں عادل وضابط ہوں اور حسن وہ ہوتی ہے کہ ان میں سے کسی ایک صفت میں کمی ہو۔ اس لحاظ سے یہ اجتماع متناقضین ہے۔

جواب اوّل (۱) تدریب الراوی ص۹۲ میں حافظ ابن الصلاحؒ کا یہ جواب نقل کیا گیا ہے کہ جہاں صحیح کے ساتھ حسن کا لفظ آتا ہے تو اس سے مراد اصطلاحی حسن نہیں جس میں کمی کی طرف اشارہ ہے بلکہ لغوی مراد ہے یعنی مرغوب اور پسندیدہ۔

جواب ثانی (۲) تدریب الراوی ص۹۳ میں امام تقی الدین محمد بن علی (المعروف بابن دقیق العید) المتوفی ۷۰۲ھ کا یہ جواب نقل کیا گیا ہے کہ جو لفظ حسن صحیح کے ساتھ آتا ہے وہ لابشرط شئ کے درجے میں ہے یعنی اس میں رواۃ کی کسی صفت کی کمی ملحوظ نہیں۔

جواب ثالث (۳) تدریب الراوی ص۹۴ میں حافظ ابوالفداء عماد الدین اسمٰعیل (ابن کثیرؒ) کا یہ جواب نقل کیا گیا ہے کہ جس روایت کو حسن اور صحیح کہتے ہیں وہ مطلق حسن اور مطلق صحیح سے الگ قسم ہے اور یہ متوسط درجہ ہے جیسے الحلو الحامض (کھٹی میٹھی

چیز) ولفظه فعلیٰ هٰذا یکون ما یقول فیه حسن صحیح اعلیٰ رتبة عنده من الحسن ودون الصحیح ویکون حکمه علی الحدیث بالصحة المحضة اقوی من حکمه علیه بالصحة مع الحسن واللّٰه اعلم انتهٰی۔ (الباعث الحثیث ص۲۲)

جوابِ رابع حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے شرح نخبۃ الفکر ص۳۴ میں لکھا ہے کہ جہاں محدث حسن اور صحیح دونوں لفظ بولتا ہے وہاں اس کو تردد ہوتا ہے کہ ایک قوم کے نزدیک حسن اور ایک قوم کے نزدیک صحیح ہوتی ہے اور حرف تردد اَوْ محذوف ہوتا ہے جیسے گنتی کی اشیاء میں واؤ محذوف ہوتی ہے مثلاً ثوب، مکان، بساط، جاریۃ، غلام وغیرہ۔

جوابِ خامس حافظ ابنِ حجرؒ شرح نخبۃ الفکر ص۳۵ میں نقل کرتے ہیں کہ وہ روایت دو سندوں سے مروی ہوتی ہے ایک لحاظ سے حسن اور دوسرے لحاظ سے صحیح ہوتی ہے۔

جوابِ سادس علامہ بدرالدین محمد بن بہادر زرکشیؒ (المتوفی ۷۹۴ھ) نے جواب دیا ہے کہ امام ترمذیؒ جہاں حسن اور صحیح دونوں لفظ بولتے ہیں اس میں انکے نزدیک حسن اور صحیح کا ایک ہی معنی ہوتا ہے دوسرے حضرات کی اصطلاح انکے ساتھ نہیں۔ (مقدمہ فتح الملہم ص۳)

جوابِ سابع یہ جواب بھی علامہ زرکشیؒ نے دیا ہے کہ بعض رواۃ جوانی اور صحت کے دور میں صحیح کی صفات سے متصف ہوتے ہیں اور وہی رواۃ بڑھاپے اور بیماری کے بعد کمی کا شکار ہو جاتے ہیں اور دونوں حالتوں میں وہ روایت بیان کرتے ہیں تو ایسی حدیث کو حسن صحیح کہتے ہیں۔ (مقدمہ فتح الملہم ص۳۰)

قولہٗ وابو ھریرۃؓ ان کے نام اور ان کے والد کے نام میں بڑا اختلاف[1] ہے۔ حافظ ابن حجرؒ "الاصابۃ فی تمییز الصحابہ" ص۲۰۰ ج۴ میں لکھتے ہیں کہ ان کے نام میں دس کے قریب اقوال ہیں۔ علامہ ابن عبدالبرؒ استیعاب ص۲۰۰ ج۴

---

[1] قال ابن حجرؒ فی التهذیب ص۲۶۲ ج۱۲ واختلف فی اسمه واسم ابیه اختلافاً کثیراً فقیل اسمه عبدالرحمٰن بن صخر اھ۔ وقال فی ص۲۶۳ ج۱۲ وقیل ان اسم امه میمونة بنت صخر ونقل فی الاصابة ص۲۰۲ ج۴ عن ابی هریرةؓ انا ابن امیمة... الخ وفی المستدرک ص۵۰۷ ج۳ قال ابوهریرةؓ وانا ابن امیمة اھ قال الحاکمؒ والذهبیؒ صحیح۔

ہیں جو اصابہ کے ساتھ منسلک ہے بیس[۲۰] اقوال نقل کرتے ہیں۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۷ میں تیس[۳۰] اقوال نقل کرتے ہیں۔ علامہ محمد انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۲۴ میں پینتیس[۳۵] اقوال نقل کرتے ہیں امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۲ ج۱ پر لکھتے ہیں اختلف فی اسمہ واشہرہ عبداللہ الرحمٰن بن صخر۔ ابوہریرہؓ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے بلی کا بچہ اپنی آستین میں ڈال رکھا تھا اس لیے ان کو ابوہریرۃ (بلی کے بچے والا) کہنے لگے۔ ابن عبد البرؒ کہتے ہیں کہ ابوہریرۃ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا لیکن مستدرک حاکم ص۵۰۳ ج۳ میں ہے: کنت ارعیٰ ضنمًا لاھلی فادرکت اولاد ھرّۃ وحشیۃ فکنونی اباھریرۃ۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ بلی جنگلی تھی نہ کہ گھریلو اور پالتو۔ حضرت ابوہریرہؓ سے پانچ ہزار تین سو چوہتر ۵۳۷۴ روایات مروی ہیں۔ وذکر الامام الحافظ بقی بن مخلد الاندلسی فی مسندہ لابی ھریرۃ خمسۃ آلاف وثلاث مائۃ واربعۃ وسبعون حدیثاً ولیس لاحد من الصحابۃ ھذا القدر... الخ نووی ص۱ ج۱: حضرت ابوہریرۃؓ مدینہ طیبہ میں ۵۹ھ میں بعمر ۷۸ سال فوت ہوئے اور جنت البقیع کے قبرستان میں دفن ہوئے۔ نووی شرح مسلم ص۱ ج۱: لفظ ابوہریرۃ کے انصراف و عدم انصراف میں بھی اختلاف ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں وجدناہ غیر منصرف والقیاس الانصراف۔ علامہ انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۱۲ میں فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجرؒ کو مغالطہ ہوا ہے کہ لفظ اب کے مضاف ہونے سے قبل مضاف الیہ عَلَم ہو تو تب غیر منصرف ہوتا ہے لیکن فرماتے ہیں کہ اس کا پہلے علم ہونا ضروری نہیں جیسے ابوحمزۃ کنیت ہے حضرت انسؓ کی اور

لہ وفی الترمذی ص۲ قالوا عبد اللہ بن عمرو وھکذا قال محمدؒ بن اسمٰعیلؒ وھذا اصح وفی التقریر لشیخ الہند ص۳ عبد اللہ بن عمرو وقیل عبد الرحمٰن بن صخر وفی سبل السلام ص۱ ج۱ واختلف فی اسمہ واسم ابیہ علیٰ نحو من ثلاثین قولا قال ابن عبد البرؒ الذی تسکن النفس الیہ من الاقوال انہ عبد الرحمٰنؓ بن صخر... الخ وقال النوویؒ واختلف فی اسمہ واسم ابیہ علیٰ نحو من ثلاثین قولا واصحہا عبد الرحمن بن صخر ...الخ ص۷ ج۱ وقال الحاکم ابو احمد اصح شیٔ عندنا فی اسمہ عبد الرحمٰن بن صخر واما سبب تکنیتہ اباھریرۃ فانہ کانت لہ فی صغرہ ھریرۃ صغیرۃ یلعب بہا نووی ص۷ ج۱۔

ابوصفرۃ وغیرہ۔ حمزہ ساگ کو کہتے ہیں اور صفرہ زردی کو کہتے ہیں۔ باوجودیکہ دونوں علم نہیں لیکن غیر منصرف ہیں۔

قولہ الصنابحی امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۳ ج۱ میں فرماتے ہیں والصنابح بطن من مراد۔ صنابحی کے بارے میں بعض نے چھ کا دعویٰ کیا ہے امام بخاریؒ اور علی بن المدینیؒ فرماتے ہیں کہ دو ہیں۔ امام مالکؒ اور ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ تین ہیں وھو الاصح۔ ایک کا نام ابوعبداللہ عبدالرحمٰن بن عسیلہ الصنابحیؒ ہے۔ دوسرے کا نام عبداللہ الصنابحی اور تیسرے کا نام الصنابح بن الاعسر الاحمسیؓ الصنابحیؓ ہے اوّل تابعی ہیں، ثانی وثالث مشہور صحابی ہیں۔

باب ماجاء ان مفتاح الصّلوۃ الطھور

قولہ تحریمھا التکبیر وتحلیلھا التسلیم یہاں دو بحثیں ہیں:

البحث الاوّل: امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تکبیر رکن نہیں بلکہ شرط ہے وشرط الشئ

لہ وانما حدیثہ قال سمعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول انی مکاثر بکم الامم فلا تقتتلن بعدی۔ ترمذی ص۳ ج۱ وفی المشکوٰۃ ص۲۶۷ ج۲ عن معقل بن یسار قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم، ابوداؤد ص۲۸ ج۱، والنسائی ص۵۹ ج۲ ومستدرک ص۱۶۲ ج۲ قال الحاکم والذھبیؒ صحیح۔ الجامع الصغیر ص۱۳۰ ج۱ وفی موارد الظمآن ص۳۰۲ عن انسؓ مرفوعا تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الانبیاء یوم القیامۃ۔ وفی مسند احمد ص۱۵۸ ج۳ وفی موارد الظمآن ص۴۵۹ بسند الی قیس بن ابی حازم (وھو تابعی فالحدیث مرسل) عن النبی علیہ السّلام قال انی فرطکم علی الحوض وانی مکاثر بکم الامم فلا تقتتلن بعدی۔ وفی روایۃ امرأۃ ولود احب الی اللہ تعالیٰ من امرأۃ حسناء لا تلد انی مکاثر بکم الامم یوم القیامۃ۔ ابن قانع عن حرملۃ بن النعمان ح (الجامع الصغیر ص۱۵ ج۲) انکحوا امھات الاولاد فانی اباھی بھم یوم القیامۃ حم عن ابن عمرو ح الجامع الصغیر ص۱۹ ج۱) لا تزوجن عجوزا ولا عاقرا فانی مکاثر بکم الامم (طب۔ ک) عن عیاض بن غنم صحیح الجامع الصغیر ص۲۰۰ ج۲)

خارج منہ۔ باقی ائمہ ثلاثہ اس کو فرض اور رکن قرار دیتے ہیں۔ وھل تکبیرۃ الاحرام رکن اوشرط قال بالاول الشافعیۃ والمالکیۃ والحنابلۃ وقال الحنفیۃ بالثانی (قس حاشیہ بخاری ص۱۰۱ ج۱) پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ تکبیر تحریمہ کے موقع پر کون سا لفظ کہا جاسکتا ہے۔ طرفینؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ لفظ جو مشعر بتعظیم اللہ ہو تکبیر کے مقام پر آسکتا ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ صرف اللہ اکبر۔ اللہ اکبر۔ اللہ کبیر۔ اللہ الکبیر ہی درست ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اللہ اکبر اور اللہ الاکبر دونوں درست ہیں۔ امام مالکؒ اور احمد بن محمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ صرف اللہ اکبر ہی درست ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی دلیل حافظ ابن القیمؒ نے زاد المعاد ص۵۱ ج۱ میں یہ نقل کی ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اللہ اکبر کے علاوہ کوئی اور لفظ ثابت نہیں۔ وقال مالکؒ لا یجزئ إلّا اللہ اکبر وھو الذی ثبت ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یقولہ،... الخ (نووی ص۱۶۸ ج۱)

امام ابو یوسفؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اللہ اکبر اور اللہ کبیر دونوں ایک ہی معنی میں ہیں اور حرف الف ولام سے بھی اس مفاد پر زد نہیں پڑتی اور امام شافعیؒ کی بھی یہی دلیل ہے قال النوویؒ ولفظ التکبیر اللہ اکبر فھذا یجزئ بالاجماع وقال الشافعیؒ ویجزئ اللہ الاکبر ولا یجزئ غیرھما... الخ۔ نووی ص۱۶۸ ج۱۔

امام صاحبؒ کی پہلی دلیل وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّٰى۔ اس میں مطلق ذکر اللہ کا تذکرہ ہے کسی خاص لفظ کی قید نہیں۔

امام صاحبؒ کی دوسری دلیل وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ اے فعظم ؛ جو لفظ بھی دال علی التعظیم ہو درست ہے۔

امام صاحبؒ کی تیسری دلیل علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۳ ج۳ میں لکھتے ہیں کہ ابو العالیہ (رفیع بن مہران) الریاحی تابعیؒ سے سوال کیا گیا کہ انبیاءؑ کرام علیہم السلام کس چیز سے نماز شروع کیا کرتے تھے۔ قال بالتحمید والتسبیح والتھلیل اور علامہ عینیؒ نے اسی مقام پر امام شعبیؒ سے یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں

سے جو نام اس کی تعظیم پر دال ہو اس سے اگر نماز شروع کرے اجزأہ۔ اور امام ابراہیم نخعیؒ سے منقول ہے کہ سبحان اللہ اور الحمد للہ سے بھی افتتاح درست ہے۔

فائدہ فتح القدیر ص۲۴۵ ج۱، البحر الرائق ص۳۰۶ اور الشامی ص۳۵۸ ج۱ وغیرہ میں اسکی تصریح ہے کہ امام صاحبؒ نے اپنے سابق نظریہ سے رجوع کرلیا تھا اور علامہ عینیؒ شرح کنز ص۲۷ پر نقل فرماتے ہیں وعلیہ الفتویٰ۔ لہٰذا اب نزاع ختم ہے۔

البحث الثانی[۲] حضرات[۱] ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ نماز سے خروج کے لیے لفظ سلام کہنا فرض ہے اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خروج بصنع المصلی بھی درست ہے: امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۹۵ ج۱ میں یہی مسلک امام ثوریؒ اور امام ابوعمرو عبدالرحمٰن اوزاعیؒ (المتوفی ۱۵۷ھ) کا نقل کرتے ہیں کہ سلام رکن نہیں لیکن شامی ص۳۲۵ ج۱ وغیرہ فقہ حنفی کی کتابوں میں تصریح موجود ہے کہ لفظ سلام کہنا واجب ہے اگر اور کسی طریقہ سے نماز سے خارج ہوگا تو گنہگار ہوگا۔ اور امام صاحبؒ کی طرف سے اس اختلافی مسئلہ میں علماء احنافؒ۔

پہلی[۱] دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ آپؐ نے مسئ الصلوٰۃ کی حدیث میں سلام کی تعلیم نہیں دی اگر یہ رکن یا فرض ہوتا تو آپ مقام تعلیم میں تھے ضرور تعلیم دیتے۔

دوسری[۲] دلیل: اور امام صاحبؒ کی طرف سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ (المتوفی ۳۲ھ) کی یہ حدیث پیش کی گئی ہے: اذا قلت ھذا او فعلت ھذا فقد تمت صلوتک وبہ قال اسحاق بن ابراھیم اذا تشھد ولم یسلم اجزأہ۔ واحتج بحدیث ابن مسعودؓ حین علمہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم التشھد فقال اذا فرغت من ھذا فقد قضیت ماعلیک اھ (ترمذی ص۵۴ ج۱) اس حدیث پر کلام بھی ہے مگر اختلافی اور اجتہادی مسائل میں قطعی ادلہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

---

[۱] فقال مالک والشافعی واحمد رحمھم اللہ تعالیٰ وجمھور العلماء من السلف والخلف السلام فرض ولا یصح الصلوٰۃ الا بہ وقال ابوحنیفۃ والثوری والاوزاعی رضی اللہ عنھم ھو سنۃ لو ترکہ صحت صلوتہ ... الخ۔ (نووی ص۱۹۵ ج۱)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ۱ ترمذی کی یہی روایت ہے وتحلیلہا التسلیم اس کے دو جواب ہیں:
جواب ۱: اس کی سند میں عبداللہ بن محمد بن عقیل ہے۔ حافظ ابن حجرؒ تہذیب التہذیب ص ۱۳-۱۵ ج ۶ میں لکھتے ہیں، قال احمدؒ وابن سعدؒ منکر الحدیث وقال ابن معینؒ ضعیف لا یحتج بحدیثہ۔ وقال النسائیؒ ضعیف وقال ابوحاتمؒ لین الحدیث لیس بالقوی۔ وقال الخطیبؒ سئ الحفظ وقال ابن حبان ردئ الحفظ۔ تو ایسے راوی کی روایت سے فرضیت اور رکنیت کیسے ثابت ہو سکتی ہے؟
جواب ۲: اس روایت میں قصر حقیقی نہیں بلکہ قصر کمال اور قصر عادی ہے جیسے لا فتی الا علیؓ ولا سیف الا ذوالفقار میں قصر کمال ہے۔

دلیل ۲ صلّوا کما رایتمونی اُصلّی۔ الحدیث۔
جواب: اس سے علی الخصوص تکبیر اور تسلیم کی رکنیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ ورنہ جملہ افعال رکن نماز ثابت ہوں گے۔ ولا قائل بہ۔ کیونکہ رفع الیدین عند الافتتاح۔ تأمین۔ تسبیحاتِ رکوع وسجود اور قعدہ اولیٰ وغیرہ رکن نہیں حالانکہ آپ نے وہ بھی ادا کیے ہیں۔

باب ما یقول اذا دخل الخلاء

خلاء کے معنی ایسی جگہ کے ہوتے ہیں جہاں قضائے حاجت کے وقت کے بغیر کوئی نہ جائے اور عادۃً وہ خالی رہے۔ بیت الخلاء کو کنیف اور مرحاض بھی کہتے ہیں۔ عمدۃ القاری ص ۶۹۶ ج ۱ کنیف کی جمع کُنُف اور مرحاض کی جمع مراحیض ہے۔ اور یہ دونوں لفظ ترمذی ص ۳ ج ۱ میں موجود ہیں، اور بیت الخلاء کو منصع بھی کہتے ہیں جس کی جمع مناصع آتی ہے۔ بخاری ص ۲۶ ج ۱ میں یہ لفظ موجود ہے اور بیت الخلاء کو کریاس بھی کہتے ہیں جس کی جمع کرابیس ہے۔ نسائی ص ۵ ج ۱ میں یہ لفظ بھی موجود ہے اور اسے حش بھی کہتے ہیں۔ ابوداؤد ص ۳ ج ۱ میں ان ھٰذہ الحشوش محتضرۃ کے الفاظ موجود ہیں اور براز کا لفظ بھی جو کھلے میدان کے لیے آتا ہے۔ مجازاً قضائے حاجت پر بولا جاتا ہے۔ (حاشیہ بخاری ص ۲۶ ج ۱) اور عام محاورہ میں

بھی بول و براز کا لفظ مستعمل ہے اور غائط کا لفظ بھی مجازاً بیت الخلاء اور قضائے حاجت کی جگہ پر اطلاق ہوتا ہے۔ اذا اتی احدکم الغائط - الحدیث۔ بخاری ص۲۶ ج۱ اور نسائی ص۵ ج۱ وغیرہ کتب حدیث میں یہ مذکور ہے :

قولہ اذا دخل الخلاء اس سے مراد اذا اراد الدخول ہے یعنی بیت الخلاء میں داخل ہونے سے پہلے یہ پڑھے نہ کہ بعد۔ اور اس کی دو دلیلیں ہیں :

دلیل۱ : بخاری ص۲۶ ج۱ میں سعید بن زید کی روایت میں اذا اراد ان یدخل کے الفاظ مذکور ہیں۔ اور سنن الکبریٰ ص۹۵ ج۱ میں ہے : کان (رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) اذا اراد الخلاء قال اعوذ باللہ من الخبث[1] والخبائث۔

دلیل۲ : امام ابن الفارس لغویؒ فقہ اللغۃ ص۱۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں کہ اذا فعلت کے جملے کا استعمال تین وجوہ پر ہوتا ہے :

اول۱ : یہ کہ حکم مامور بہ فعل سے پہلے ہو جیسے اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ (الآیۃ) میں حکم مامور بہ فَاغْسِلُوْا ہے اور یہ فعل اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوة سے پہلے ہے۔ (اس صورت میں اذا فعلت اذا اردت کے معنی میں ہوگا۔ ایسی ہی بحث علامہ جاراللہ محمود بن عمر زمخشری المتوفی ۵۲۸ھ نے اذا قرأت القرآن فاستعذ باللہ۔ الآیۃ کی تفسیر میں کی ہیں۔ کشاف ص۶۳۳ ج۲ وکذا فی البیضاوی ص۵۶۹ ج۱ وروح المعانی ص۲۲۸ ج۱۴)

دوم۲ : یہ کہ حکم مامور بہ فعل کے ساتھ ہو جیسے اذا قرأت فترسل یعنی جب تو قرآن کریم پڑھے تو ٹھہر ٹھہر کر پڑھ یہاں حکم مامور بہ فترسل فعل قرأت کے ساتھ ساتھ ہے۔ (اس صورت میں اذا فعلت اذا شرعت کے معنی میں ہوگا)

---

[1] خُبُث خبیث کی جمع ہے جس سے مراد نر جنات ہیں اور خبائث خبیثۃ کی جمع ہے جس سے مادہ جنّات مراد ہیں۔ امام خطابیؒ فرماتے ہیں وعامۃ اصحاب الحدیث یقولون الخبث ساکنۃ الباء وھو غلط۔ والصواب الخبث مضمومۃ الباء (معالم السنن ص۱۶ ج۱) امام نووی نے شرح مسلم ص۱۶۳ ج۱ میں امام خطابیؒ کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ ساکنۃ الباء بھی صحیح ہے

سوم ؔ: یہ کہ حکم مامور بہ فعل کے بعد ہو جیسے اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا میں شکار کا حکم احرام کے فعل سے نکلنے کے بعد ہے (اس صورت میں اذا فعلت اذا فرغت کے معنی میں ہوگا۔) اور اس مقام پر دعا پڑھنا بیت الخلا میں داخل ہونے کے فعل سے قبل ہے کیونکہ بوقت حاجت ذکر کرنا مکروہ ہے۔ اس مقام پر اس دُعا کے پڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ ایسی گندی اور نجس جگہوں میں شیاطین بکثرت ہوتے ہیں تو ان سے پناہ لینے کے لیے یہ دعا پڑھنی چاہیئے۔ جیسا کہ ابوداؤد ص ج ۱ میں حدیث ہے ان ھٰذہ الحشوش محتضرة (یہ بیت الخلا شیطان کا ہیں ہیں) اور ابوداؤد ص ج ۱ اور سنن الکبرٰی ص ج ۱ ۹۶ میں روایت ہے ان الشیطٰن یلعب بمقاعد بنی آدم حقیقۃً کھیلتا ہے یہ بھی کہا گیا ہے یا یوں کھیلتا ہے کہ لوگوں کی توجہ اسکی طرف مبذول کراتا ہے کہ دیکھو وہ پاخانہ کررہا ہے چونکہ ایسے مقامات پر شیاطین بکثرت ہوتے ہیں اور بعض دفعہ وہ اذیّت بھی دیتے ہیں جیسے کہ الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب ص ج ۲ ۵۵ طبع دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن میں ہے کہ حضرت سعد بن عبادہ الخزرجیؓ قضاء حاجت کے لیے تشریف لے گئے اور وہیں جنّات نے انھیں مار ڈالا اور جنات نے گیت گانا شروع کر دیا۔ چنانچہ مستدرک حاکم ص ج ۳ ۲۵۳ میں جنات کے یہ الفاظ بھی موجود ہیں۔ نحن قتلنا سید الخزرج سعد بن عبادة ۔ رمیناہ بسھمین فلم تخط فؤادہ اور المعارف لابن قتیبہؒ ص ۲۵۹ میں فلم نخط فؤادہ کے لفظ ہیں تو چونکہ جنّات کا ہجوم ایسے مقامات پر اکثر رہتا ہے لہٰذا یہ دعا پڑھنی چاہیئے۔ رہا یہ سوال کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ دعا کیوں کی؟ جب کہ آپؐ بفضلہٖ تعالیٰ محفوظ تھے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جنات آپؐ کو بھی چھیڑنے سے باز نہیں رہتے تھے جیسا کہ بخاری ص ج ۱ ۶۶ و ص ۱۶۱ کی روایت میں ہے کہ نماز تہجد میں عفریت من الجن نے خلل ڈالا جس کو آپ نے پکڑ لیا۔ الحدیث۔ وفی روایۃ مسلم ص ج ۱ ۲۰۵ والمشکوٰۃ ص ج ۱ ۹۲ عن ابی الدرداءؓ قال قام رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلی فسمعناہ یقول اعوذ باللہ منک ۔ الیٰ قولہ قال ان عدو اللہ ابلیس جاء بشھاب من نار لیجعلہ فی وجھی فقلت اعوذ باللہ منک ۔ الحدیث۔

الجواب[۲] الثانی: کہ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ دعائیں اور اس قسم کی دوسری دعائیں تعلیمِ امت کے لیے کی ہیں۔ اس کا قرینہ ترمذی ص۳۶ ج۲ اور مسند احمد ص۱۱۲ ج۳ کی یہ روایت ہے: عن انس قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یکثر ان یقول یامقلب[۱] القلوب ثبت قلبی علی دینک فقلت یانبی اللہ اٰمنّا بک وبما جئت بہ فھل تخاف علینا قال نعم ان القلوب بین اصبعین من اصابع اللہ یقلبھا کیف شآء. قال ھٰذا حدیث حسن صحیح۔

اسی مضمون کی روایت مستدرک ص۲۸۸ ج۲ میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی مروی ہے۔ قال الحاکمؒ والذہبیؒ صحیح علی شرط مسلم اور مستدرک ص۳۲۱ ج۴ میں نواس بن سمعان کلابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً یہ روایت بھی ہے اللّٰھم یامقلب القلوب ثبت قلوبنا علی دینک ... الخ۔ قال الحاکمؒ صحیح علی شرط مسلمؒ وسکت عنہ الذہبیؒ۔ اس کے علاوہ مجمع الزوائد ص۱۷۶ ج۱ میں ہے یارسول اللہ تخاف علینا وقد اٰمنّا بما جئت بہ قال ان القلوب ... الخ واشار الاعمش باصبعین رواہ ابویعلیٰ ورجالہ رجال الصحیح ... انتہٰی۔

حضرات ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ بیت الخلاء میں قدم رکھنے سے پہلے یا کھلی فضاء میں کپڑا اٹھانے سے پہلے یہ دعاء پڑھنی چاہیئے۔ اور حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ قضائے حاجت کرتے وقت بھی یہ دعاء پڑھ سکتا ہے۔

حضرات ائمہ ثلاثہ کی پہلی دلیل[۱]

حضرت مہاجرؓ بن قنفذ فرماتے ہیں کہ میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس گیا اور آپؐ پیشاب کر رہے تھے، فرماتے ہیں کہ میں نے سلام کیا تو آپؐ نے جواب نہ دیا یہاں تک کہ آپؐ نے وضوء کیا اور پھر معذرت کرتے ہوئے فرمایا انی کرھت ان اذکر اللہ تعالیٰ ذکرہ

---

[۱] و فی حدیث ام سلمۃؓ قالت کان اکثر دعائہ یامقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک الحدیث ترمذی ص۱۹۲ ج۲ قال و فی الباب عن عائشۃؓ والنواسؓ بن سمعان وانسؓ وجابرؓ وعبداللہؓ بن عمروؓ ونعیمؓ بن ھمار ھٰذا حدیث حسن۔

الاّ علیٰ طھر او قال طھارۃ ۔ ابوداؤد ص۱/۲ اور نسائی ص۱/۷ کی روایت میں ہے فلم یرد علیہ السّلام حتّٰی توضأ فلما توضأ ردّ علیہ اور یہ روایت طحاوی ص۱/۴۳ اور مستدرک ص۳/۴۷۹ میں بھی ہے اور ان میں الفاظ یہ ہیں : الا انی کرھت ان اذکر اللّٰہ عزّوجلّ وانا علیٰ غیر طھارۃ لیکن ان میں وھو یبول کے الفاظ نہیں بلکہ ان میں وھو یتوضأ فسلّمت علیہ فلم یردّ علیّ کے الفاظ ہیں ۔ امام حاکمؒ اور علامہ ذہبیؒ دونوں اس روایت پر سکوت کرتے ہیں ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح پیشاب پر بیٹھے ہوئے کو سلام کہنا صحیح نہیں اسی طرح وضو کرنے والے کو بھی سلام کہنا درست نہیں ہے ۔ (لہٰذا بوقت قضائے حاجت دُعا درست نہیں)

دوسری دلیل : نسائی ص۱/۷ میں روایت ہے عن ابن عمرؓ قال مر رجل علی النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم وھو یبول فسلّم علیہ فلم یرد علیہ السّلام ۔

تیسری دلیل : ابوداؤد ص۱/۴ (وقال ابوداؤد ھٰذا حدیث منکر مگر یہ امام ابوداؤد کا وہم ہے حدیث بالکل صحیح ہے بحث حاشیہ میں دیکھیں) شمائل ترمذی ص۷ موارد الظمآن ص۱۶ اور سنن الکبرٰی ص۱/۹۵ میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم جب قضائے حاجت کے لیے تشریف لے جاتے تو اپنی انگوٹھی اتار کر جاتے ۔ کیونکہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ کی روایت میں ہے : نقشہٗ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ ۔ (شمائل ترمذی ص۷) کہ انگوٹھی کے نگینہ پر یہ الفاظ کندہ تھے اور حضرت انس رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہٗ کی روایت میں ہے محمد سطر و رسول سطر و اللّٰہ سطر ۔ شمائل ترمذی ص۷ تو جب یہ کندہ اور کھلے ہوئے الفاظ وہاں لے جانے درست نہیں تو پھر وہاں پڑھنے کی گنجائش کہاں اور کیسے ؟

فائدہ کتبِ فقہ میں تصریح ہے کہ قرآن کریم اور اسمائے الٰہی پر مشتمل تعویذ لپیٹا ہوا بیت الخلاء میں لے جانا جائز ہے اور امام ابوعبداللّٰہ محمد بن احمد الانصاری القرطبیؒ (المتوفی ۶۷۱ھ) فرماتے ہیں ومن حرمتہ ان لا یکتب التعاویذ منہ ثم یدخل بہ الخلاء الا ان یکون فی غلاف من ادم او فضۃ او غیرہ فیکون کانہ فی صدرک ۔ (تفسیر قرطبی ص۱/۳۱) ۔

حضرت امام مالکؒ کی دلیل

مسلم ص۱۶۲ ج۱ اور ابوداؤد ص۴ ج۱ وغیرہ میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کان علیہ السلام یذکر اللہ علیٰ کل احیانہ اور بخاری ص۴۵ ج۱ میں یہ تعلیقاً مروی ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کل احیان کے عمومی الفاظ یہ چاہتے ہیں کہ بیت الخلاء میں بھی اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔

جواب ۱: اس سے قضائے حاجت اور پیشاب کرنے کا وقت اور حین مراد نہیں کیونکہ پہلے صحیح حدیثیں نقل کی جاچکی ہیں کہ پیشاب کی حالت میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سلام کا جواب دینا بھی ناپسند کیا ہے تو پھر ذکر کیسے درست ہوگا؟ جمہور فرماتے ہیں کہ اس سے احوال متواردہ مراد ہیں مثلاً گھر میں داخل ہوتے وقت، اس سے خارج ہوتے وقت، مسجد میں دخول وخروج کے وقت، سوتے اور جاگتے وقت، باوضوء اور بے وضوء وغیرہ۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں یکرہ الذکر فی حالۃ الجلوس علی البول والغائط وفی حالۃ الجماع .. الیٰ قولہ .. یکون الحدیث مخصوصاً بما سوی ھٰذہ الاحوال ویکون معظم المقصود انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یذکر اللہ تعالیٰ متطہراً ومحدثاً وجُنُباً وقائماً وقاعداً مضطجعاً وماشیاً۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (شرح مسلم ص۱۶۲ ج۱)

جواب ۲: بحالت قضائے حاجت ذکر سے لسانی ذکر مراد نہیں بلکہ قلبی ذکر مراد ہے اور ذکر بالقلب بھی ہوتا ہے۔ امام نوویؒ کتاب الاذکار ص۵ طبع مصر میں لکھتے ہیں الذکر یکون بالقلب ویکون باللسان والافضل منہ مایکون بالقلب واللسان جمیعاً فان اقتصر علیٰ احدھما فالقلب افضل اور علامہ الخیالیؒ (م ۸۳۳ھ) فرماتے ہیں اشارۃ الی ان المذکور من الذکر بالکسر وھو مایکون باللسان وانما لم یجعلہ من المضموم وھو مایکون بالقلب وان صح ذکرہ ... الخ۔ الخیالی ص۳ اور بخاری ص۴ ج۱ ھامش میں ہے: من الذکر بضم الذال لامن الذکر بالکسر ۱۲ ع یخ۔ مطلب یہ ہے کہ باب کے مصادر بدلنے سے معانی بدلتے ہیں۔ جیسے تلا یتلوا تلاوۃً کے معنی پڑھنے کے ہیں اور تلاوت

کرنے کے جبکہ تلا یتلو تِلْوًا کے معنی پیروی کرنے اور پیچھے چلنے کے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَالْقَمَرِ اِذَا تَلٰهَا اور علامہ قاسم بن علی الحریریؒ (المتوفی ۵۱۶ھ) فرماتے ہیں اتلو فیھا تِلو البدیع۔ اسی طرح یہاں ذِکْرًا مصدر ہو تو دل میں یاد کرنا مراد ہوگی۔

فائدہ شرح مہذب ص۹۲ ج۲ میں بعض مسند اور بعض مرسل روایات نقل کی گئی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ بیت الخلاء میں ننگے سر اور ننگے پاؤں نہیں جانا چاہیئے بلکہ جوتا پہن کر اور سر ڈھانپ کر جانا چاہیئے۔

قولہ وحدیث زیدؓ بن ارقم فی اسنادہ اضطراب

سند اور اسناد کا ایک ہی معنی ہے حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: والاسناد حکایۃ طریق المتن والمتن ھو غایۃ ماینتھی الیہ الاسناد من الکلام (شرح نخبۃ الفکر ص۶)

اضطراب کا مطلب حافظ ابن حجرؒ یہ بیان کرتے ہیں وان کانت المخالفۃ بابدالہ ای الراوی ولا مرجح لاحدی الروایتین علی الاخریٰ فھذا ھو المضطرب وھو یقع فی الاسناد غالبًا وقد یقع فی المتن... الخ۔ (شرح نخبۃ الفکر ص۱۲)

اور امام سیوطیؒ یہ بیان کرتے ہیں المضطرب ھو الذی یُروٰی علیٰ اوجہ مختلفۃ متقاربۃ فان رجحت احدی الروایتین بحفظ راویھا اوکثرۃ صحبۃ المروی عنہ اوغیر ذٰلک فالحکم للراجحۃ ولا یکون مضطربا والاضطراب یوجب ضعف الحدیث لاشعارہ بعدم الضبط ویقع فی الاسناد تارۃً وفی المتن اُخریٰ وفیھما من راوٍ اوجماعۃ۔ (تقریب مع التدریب ص۱۶۹، ۱۷۰)۔

الحاصل: اضطراب کی وجہ سے حدیث میں ضعف آجاتا ہے کیونکہ حدیث کی صحت کے لیے عدالت راوی کے ساتھ اس کا ضبط بھی ضروری ہے اور اضطراب میں عدم ضبط ہوتا ہے۔ پھر اس مقام پر حضرت زیدؓ بن ارقم کی روایت میں اضطراب کی تین وجہیں بیان کی گئی ہیں:

اضطراب کی وجہ اوّل اس حدیث کی سند میں قتادہؒ کے چار شاگرد ہیں۔ ۱۔ ہشام دستوائیؒ، ۲۔ سعیدؒ بن ابی عروبہؒ، ۳۔ شعبہؒ بن الحجاجؒ، اور

معمرؒ بن راشدؒ ان میں ہشامؒ اور سعیدؒ دونوں بواسطہ قتادہؒ حضرت زیدؓ بن ارقم سے یہ روایت کرتے ہیں اور اس حدیث کو حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مسند قرار دیتے ہیں۔ لیکن ہشامؒ، قتادہؒ اور حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے درمیان واسطہ نہیں بیان کرتے اور سعیدؒ قتادہ اور حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے درمیان قاسمؒ بن عوف الشیبانیؒ کا واسطہ بیان کرتے ہیں اور یہی صحیح ہے کیونکہ قتادہؒ کی حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے لقاء ثابت نہیں۔ کما سیاتی۔

وجہ ۲ ثانی قتادہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے تیسرے شاگرد شعبہؒ سند یوں بیان کرتے ہیں عن قتادۃ عن النضرؓ بن انسؓ عن زید بن ارقمؓ یعنی شعبہؒ اس کو حضرت زید بن ارقمؓ کا مسند قرار دیتے ہیں اور چوتھے شاگرد معمرؒ عن قتادۃؒ عن النضرؓ بن انسؓ عن ابیہ روایت کرکے اس کو حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مُسند قرار دیتے ہیں۔ امام ابوبکر احمد بن حسین بن علی البیہقیؒ (المتوفی ۴۵۸ھ بعض علماء دین کا بیان ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کا علم و فقہ میں شوافع پر احسان ہے مگر امام بیہقیؒ کے بارے میں کہا گیا ہے۔ حتٰی قیل انہ (ای البیہقیؒ) مَنَّ بھذا التصنیف (سنن الکبریٰ) علی الامام الشافعیؒ (خاتمہ سنن الکبریٰ ص۲۶۷ ج۱) فرماتے ہیں کہ حضرت امام احمدؒ بن حنبلؒ نے فرمایا کہ اس روایت میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ذکر کرنا وہم ہے۔ یہ روایت حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی سے ہے۔ (سنن الکبریٰ ص۹۶ ج۱)

وجہ ۳ ثالث تیسرا اضطراب یہ ہے کہ سعید کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قتادہؒ کے استاد قاسمؒ بن عوف الشیبانیؒ ہیں اور شعبہؒ اور معمرؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قتادہؒ کے استاد النضر بن انسؓ ہیں۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے پوچھا تو انھوں نے فرمایا یحتمل ان یکون قتادۃ روی عنھما جمیعًا بعض حضرات نے عنھما کی ضمیر قاسمؒ بن عوف الشیبانیؒ اور حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی طرف لوٹائی ہے مگر علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے کیونکہ قتادہؒ کی کوئی روایت حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے نہیں ہے۔ عمدۃ القاری ص۷۰۲ ج۱۔ بقول عینیؒ عنھما

کا مرجع قاسم بن عوفؒ اور نضرؒ بن انسؓ ہیں ۔ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ قتادہؒ نے بغیر حضرت انسؓ کے کسی اور صحابی سے سماعت نہیں کی ۔ (تہذیب التہذیب ص۳۵۵ ج۸) اور یہی تحقیق امام حاکمؒ کی ہے ۔ فرماتے ہیں لم یسمع قتادة من صحابی غیر انسؓ (معرفت علوم الحدیث ص۱۱۱) لیکن امام ابوزرعہؒ اور امام ابوحاتمؒ فرماتے ہیں کہ قتادہؒ کی حضرت عبداللہؓ بن سرجس سے بھی روایت ہے اور نسائی ص۷ ج۱ میں یہ موجود ہے اور یہی تحقیق صاحب مشکوٰۃ ابوعبداللہ محمدؒ بن عبداللہ الخطیب التبریزیؒ کی ہے (اکمال ص۶۱۲) ۔ اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ قتادہ کی حضرت انسؓ ، حضرت عبداللہؓ بن سرجس ، حضرت ابوالطفیلؓ (عامرؓ بن واثلہ المتوفی ۱۱۰ ھ) اور حضرت صفیہؓ بنت شیبہ سے بھی سماعت ہے ۔ (تہذیب ص۳۵۱ ج۸) ہدیۃ المجتنی ص۱۶ میں ہے کہ حضرت زیدؓ کی وفات ۶۷ ھ میں کوفہ میں ہوئی ۔ (کذا فی اکمال ص۵۹۵) اور قتادہؒ کی ولادت ۶۱ ھ میں ہوئی جو البصری تھے ۔ (تہذیب ص۳۵۱ ج۸) کوفہ اور بصرہ میں خاصی مسافت ہے اور یہ قلیل عمر سماع اور لقاء کی متحمل نہیں ۔ لہٰذا یہ کہنا صحیح ہے کہ قتادہؒ کی حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سماعت نہیں ۔

باب مَا یَقُوْلُ اِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ

قَوْلُهٗ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَیْدِ بْنِ اِسْمٰعِیْل

یہ نسخہ غلط ہے ۔ کیونکہ کتب اسماء الرجال میں کوئی راوی محمد بن حمید بن اسمٰعیل نامی حضرت امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اساتذہ میں نہیں ۔ تہذیب التہذیب اور میزان الاعتدال وغیرہ کتابیں جو صحاح ستہ کے رواۃ کے لیے مختص ہیں ان میں بھی کوئی ایسا نام امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اساتذہ میں نہیں ہے ۔ صحیح نام محمد بن اسمٰعیل ہے جو امیر المؤمنین فی الحدیث امام بخاریؒ ہیں اور اسکے کئی قرائن ہیں ۔

قرینہ ۱ اولیٰ : الشیخ المحدث عثمان القنوی نے الدر الغالی شرح ارشاد المتجلی میں امام ترمذیؒ کی یہ سند یوں ہی نقل کی ہے ۔ حدثنا محمد بن اسمٰعیل ثنا مالك بن اسمٰعیل (ابن درهم النهدی ابوغسان الکوفی الحافظ) الخ (تحفۃ الاحوذی ص۱۶ ج۱ وهامش معارف ص۸۴ ج۱)

قرینہ ۲ ثانیہ : الشیخ محمد عابد سندھیؒ کے نسخہ میں حدثنا محمد بن اسمٰعیل الخ ہی ہے (معارف ص۸۳ ج۱)

قرینہ[۳] ثالثہ : علامہ ابن سید الناسؒ نے ترمذی کے جس نسخہ کی شرح کی ہے اُس میں

العلل المتناہیۃ میں حدثنا محمد بن اسمٰعیل ہی ہے۔ (حاشیہ تحفہ ص ۱۶)

قرینہ[۴] رابعہ : امام بخاریؒ نے الادب المفرد ص ۱۰۱ (مطبعۃ التازیہ) میں یہ سند یوں نقل کی۔ حدثنا مالک بن اسمٰعیل قال حدثنا اسرائیل الخ اور علامہ زرقانیؒ شرح المواھب ج ۳ ص ۲۳۸ میں فرماتے ہیں رواہ البخاری فی الادب المفرد وعنہ رواہ الترمذی الخ ۔
اس سے بالکل عیاں ہوگیا کہ امام ترمذیؒ کی یہ روایت امام بخاریؒ[۱] ہی سے ہے ۔

قولہٗ غفرانکؑ

بعض حضرات اس کو مفعول بہ کہتے ہیں اور معنی یہ کرتے ہیں ۔ اسئل غفرانکؑ اور بعض مفعول مطلق کہتے ہیں یعنی اغفر غفرانکؑ رضی شرح کافیہ ج ۱ ص ۱۱۶ طبع آستانہ میں ہے کہ ایسی ترکیب جہاں معمول مصدر ہو فاعل کی طرف مضاف ہو مفعولِ مطلق کے لیے زیادہ موزوں ہوتی ہے ۔ جیسے یہاں غفرانکؑ مصدر ہے اور اغفر کا معمول ہے اور کؑ ضمیر فاعل کی طرف مضاف ہے ۔

اشکال

اس حدیث پر اشکال ہوتا ہے کہ قضائے حاجت تو امور طبعیہ میں سے ہے اس میں تو کوئی گناہ نہیں ۔ جب گناہ نہیں تو غفرانکؑ کہہ کر معافی مانگنے کی کیا وجہ ہے ؟ اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں :

جواب[۱]

علامہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر سیوطیؒ (المتوفی ۹۱۱ھ) مرقاۃ الصعود شرح ابی داؤد ص۔ میں لکھتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السّلام نے جب شجرۂ ممنوعہ کا پھل کھایا تو قضائے حاجت کی ضرورت محسوس ہوئی اس کے بعد رائحہ کریہہ یعنی بدبو ءمیں ہوئی اس کے بعد انھوں نے غفرانکؑ کہا کہ اصل لغزش پھل کھانے سے ہوئی اور ان کی اولاد انکی پیروی کرتے ہوئے غفرانکؑ کہتی ہے ۔

---

[۱] : ترمذی کے مصری نسخہ ج ۱ ص ۳ اور عارضۃ الاحوذی ج ۱ ص ۱۲ میں سند یُوں ہے ۔ حدثنا محمد بن اسمٰعیل ثنا حمید ثنا مالک بن اسمٰعیل الخ لیکن لفظ حمید غلط ہے کیونکہ کتب رجال میں حمید نام کا کوئی راوی امام بخاریؒ کا استاذ نہیں (معارف ج ۱ ص ۸۶ وتحفہ ج ۱ ص ۱۶)

جواب ۲ مومن کو چاہیئے کہ شیاطین اور ان کی جگہوں سے دور رہے قضائے حاجت کے وقت چونکہ بیت الخلاء جانا پڑتا ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ وہ جنّات وغیرہم کی حاضری کے مقامات ہیں ان سے جو اختلاط ہوا۔ اس سلسلے میں غفرانک کہا:
وفی حجة الله البالغة ص۱۸۲ ج۱ وعند الخروج غفرانك لانه وقت ترك ذكر الله ومخالطة الشياطين اھ۔

جواب ۳ ابنِ ماجہ ص۲۴ اور مشکوٰۃ ص۴۴۲ ج۲ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا بحسب ابن ادم اکلات یقمن صلبه فان کان لابد فثلث طعام وثلث شراب وثلث لنفسه : واخرجه الحاکمؒ فی المستدرک ص۱۲۱ ج۴ وسکت عنه الحاکم وقال الذھبیؒ صحیح۔ وفی موارد الظمآن ص۳۲۸ حسبك یا ابن ادم لقیمات یقمن صلبك .... الخ۔ اور بسیار خوری ہیں ایک قسم کی کوتاہی ہوئی جس کے نتیجے میں جلدی بیت الخلاء جانا پڑا اس لیے غفرانک کہا۔

جواب ۴ مومن کو چاہیئے کہ ہر وقت اللہ تعالیٰ کو یاد کرے بحالت قضاء حاجت چونکہ ذکرِ لسانی نہیں کرسکتا تو بعد از فراغت اس کے ترک پر معافی مانگے۔

جواب ۵ اللہ تعالیٰ کی ہر نعمت پر شکریہ فوراً ادا کرنا چاہیئے۔ فضلات کا بدن سے خارج ہونا بھی نعمت ہے مگر بیت الخلاء میں فوراً شکریہ ادا نہ کرسکا لہٰذا باہر آکر غفرانک کہے۔

جواب ۶ حضرت گنگوہیؒ الکوکب الدری ص۱۱ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ قضائے حاجت کے وقت انسان اپنی نجاستوں کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ ان ظاہری نجاستوں کو دیکھ کر انسان کو اپنی باطنی نجاستوں کا استحضار کرنا چاہیئے اور ظاہر ہے کہ یہ استحضار استغفار کا موجب ہے۔ اس لیے غفرانک کہنے کی تعلیم دی گئی ہے۔ ان جوابات کا ماخذ تحفۃ الاحوذی ص۱۶، ۱۷ ج۱ ہدیۃ المجتنی ص۱۶، العرف الشذی ص۱۴ اور معارف السنن للشیخ البنوری ص۸۵، ۸۶ ج۱ ہیں۔

قولہٗ ھٰذا حَدِیثٌ حَسَنٌ غَرِیبٌ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ حدیث حسن تو وہ ہوتی ہے جو طرقِ متعددہ سے مروی ہو یعنی اس کی کئی سندیں ہوں اور غریب وہ ہوتی ہے جس کی ایک سند ہو تو یہ اجتماعِ نقیضین ہے۔

جواب حافظ ابنِ حجر عسقلانیؒ نے شرح نخبۃ الفکر ص۳۷ میں یہ جواب دیا ہے کہ جہاں امام ترمذیؒ حسن کے ساتھ غریب کا لفظ بولیں تو وہاں حَسَنٌ سے مراد حَسَنٌ اصطلاحی نہیں بلکہ مطلق حَسَنٌ ہوتی ہے جیسا کہ امام ترمذیؒ نے کتاب العلل ص۲۴۲ ج۲ میں خود اسکی طرف اشارہ کیا ہے۔

باب فی النھی عن استقبال القبلۃ بغائط او بول

قولہ بغائط علامہ بدرالدین محمود بن احمد عینیؒ (المتوفی ۸۵۵ھ) عمدۃ القاری ص۷۰۲ ج۱ میں اور قاضی محمد بن علی شوکانیؒ (المتوفی ۱۲۵۵ھ) نیل الاوطار ص۹۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ: غائط کے معنی ہوتے ہیں زمین کا پست حصہ یعنی گڑھا وغیرہ لیکن بعد میں توسعًا یہ قضائے حاجت پر بولا گیا کیونکہ عادۃً انسان فضلئے حاجت کے وقت ایسی جگہ تلاش کرتا ہے جہاں دوسرے کی نگاہ نہ پڑے۔ وقال الخطابیؒ واصل الغائط المطمئن من الارض کانوا ینتابونہ للحاجۃ فکنوا بہ عن نفس الحدث... الخ معالم السنن ص۱۹ ج۱ چنانچہ اس حدیث میں پہلا لفظ غائط بیت الخلاء اور دوسرا لفظ غائط نجاستِ خارجہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

استقبال واستدبارِ قبلہ کے بارے میں بہت سے مذاہب ہیں۔ احناف میں سے صاحب کفایہ نے ان مذاہب کی تفصیل کی ہے اور قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۹۱،۹ ج۱ میں آٹھ مذاہب بیان کیے ہیں۔ جن کی عرصہ تک لوگوں نے پیروی کی اور انکے علاوہ شخصی طور پر بھی بعض ائمہ کے مذاہب نقل کیے گئے ہیں مگر مشہور تر مذاہب چار ہیں۔

المذہب الاوّل حضرت امام ابوحنیفہؒ و روایۃ عن احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ استقبال واستدبار بنیان وصحراء ہر جگہ میں حرام ہے۔

(یہی مسلک حضرت ابن مسعودؓ، ابوایوب انصاریؓ، ابوہریرہؓ، سراقہؓ بن مالک، عطاءؒ، ابراہیم نخعیؒ، مجاہدؒ، طاؤس بن کیسان، ابوثورؒ، اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، محمدؒ بن حزم ظاہریؒ اور ابن قیمؒ کا بھی ہے۔ معارف ص۹۳ ج۱ وص۹۹ ج۱ والمحلی ص۱۹۴ ج۱ (محصلہ) اور عندالاحناف فتویٰ بھی اسی پر ہے۔

المذہب الثانی (۲) داؤدؒ بن علی الظاہریؒ، عروۃؒ بن الزبیرؓ، امام شعبیؒ اور ربیعۃ الرأیؒ کے نزدیک استقبال واستدبار بنیان وصحراء دونوں جگہ درست ہے۔
حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بھی یہی مذہب منقول ہے۔

المذہب الثالث (۳) امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور اسحاقؒ بن ابراہیمؒ بن راہویہؒ فرماتے ہیں کہ استقبال واستدبار بنیان میں جائز اور صحراء میں ناجائز ہے۔ یہی مسلک حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے۔

المذہب الرابع (۴) امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک جیسے کہ ترمذیؒ نقل فرمارہے ہیں کہ استقبال بنیان وصحراء ہر جگہ ناجائز اور استدبار ہر جگہ جائز ہے۔
(امام صاحبؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ بذل المجہود ص۴ ج۱ ناقلاً عن العینیؒ)

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ۱ حضرت ابوایوب خالد بن زید انصاریؓ (المتوفی ۵۱ھ) کی یہی روایت ہے اذا اتیتم الغائط جس کے بارے میں امام ترمذیؒ احسن شیء فی ھذا الباب واصح فرمارہے ہیں۔ (رواہ الستۃ)

دلیل ۲ حضرت عبداللہؓ بن الحارث بن جزء کی روایت جو موارد الظمآن ص۶۳ میں موجود ہے ولفظہ سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم ینھی ان یبول احدکم مستقبل القبلۃ انتھی. وفی ھامشہ ص۶۳ بخط الحافظ ابن حجرؒ۔ رواہ الخطیبؒ فی تاریخہ ثم اسندہ الی عبداللہ بن الحارث بن جزء۔ وفیہ سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم یقول لایتغوط احدکم لبولہ ولا لغیرہ مستقبل القبلۃ ولا مستدبرھا شرقوا او غربوا۔ انتھی۔

دلیل ۳ حضرت معقلؓ بن ابی معقل کی روایت جو ابوداؤد ص۳ ج۱ اور ابن ماجہ ص۲۷ ج۱

وغیرہ میں ہے: نہی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام ان یستقبل القبلتین بغائط او بول۔

دلیل ۴ — حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت جو مسلم ج ۱ ص ۱۳۰ وغیرہ میں ہے: نہانا علیہ السّلام ان نستقبل القبلۃ بغائط او بول او کما قال علیہ الصّلوٰۃ والسّلام۔

دلیل ۵ — حضرت ابوہریرہؓ کی روایت جو مسلم ج ۱ ص ۱۳۱، نسائی ج ۱ ص ۱۶، ابوداؤد ج ۱ ص ۳ اور ابن ماجہ ج ۱ ص ۲۷ وغیرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا انما انا لکم مثل الوالد لولدہ اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلۃ بغائط او بول اور موارد الظمآن ص ۶۲ میں ہے: فاذا ذھب احدکم الی الغائط فلا یستقبل القبلۃ ولا یستدبرھا... الخ۔

دلیل ۶ — حضرت سہلؓ بن حنیف کی روایت جو مستدرک ج ۳ ص ۴۱۲ میں ہے: اذا خلوتم فلا تستقبلوا القبلۃ ولا تستدبروھا او کما قال علیہ الصّلوٰۃ والسّلام۔

دلیل ۷ — ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ج ۱ ص ۵۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرت سراقہؓ بن مالک سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا اذا اتیتم البراز فاکرموا قبلۃ اللہ عزّ وجل۔ ابن دقیق العیدؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث تفسیر ہے اور اس میں علّت پیش کی گئی ہے کہ اصل علّت تعظیم و تکریم قبلہ ہے مگر یہ روایت مرسل ہے۔ امام سیوطیؒ تدریب الراوی ص ۱۲۱ میں لکھتے ہیں۔ والترجیح بالمرسل جائز اور مولانا شبیر احمد عثمانیؒ (م ۱۳۶۹ھ) مقدمہ فتح الملہم ص ۳۵ میں تدریب الراوی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں: والمرسل یفسر المتصل۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ج ۱ ص ۵۱ میں فرماتے ہیں: والظاھر انہ لاظھار الاحترام والتعظیم للقبلۃ لانہ معنی مناسب ورد الحکم علی وفقہ۔ حافظ ابن القیم زاد المعاد ج ۱ ص ۳۶ میں لکھتے ہیں کہ اصل غرض اس نہی کی تعظیم قبلہ ہے جو بضعۃ عشر دلائل سے ثابت ہے۔ (بضعۃ یطلق من الثلثۃ الی التسعۃ) جن کو دوسرے مقام

پر بیان کیا گیا ہے اور قاضی ابن العربیؒ بھی عارضۃ الاحوذی ص۲۵ج۱ میں اس کی تصریح کرتے ہیں کہ اصل نہی کی علّت تعظیم قبلہ ہے حافظ ابن القیمؒ کے الفاظ یہ ہیں: ومن خواصها (الكعبة) ايضا انه يحرم استقبالها واستدبارها عند قضاء الحاجة دون سائر بقاع الارض واصح المذاهب في هذه المسألة انه لافراق في ذلك بين الفضاء والبنيان لبضعة عشر دليلا قد ذكرت في غير هذا الموضع وليس مع المُفرِّق نابيقا ومها البتة مع تناقضهم في مقدار الفضاء والبنيان۔ (زاد المعاد ص۹ج۱) وفي موارد الظمآن ص۱۰۳ عن حذيفةؓ مرفوعا من تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتفلته بين عينيه۔ وعن ابن عمرؓ مرفوعًا يجيئ صاحب النخامة يوم القيامة وهي في وجهه۔ جب قبلہ کی طرف تھوکنا مذموم ہے تو بول وبراز بطریق اولیٰ مذموم ہوگا۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۹۶ج۱ میں لکھتے ہیں کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ نہی بنیان وصحاریٰ دونوں جگہوں کو شامل ہے کیونکہ اصل وجہ تعظیم قبلہ ہے۔ ولفظه فالانصاف الحكم بالمنع مطلقا والجزم بالتحريم حتى ينتهض دليل يصلح للنسخ او التخصيص او المعارضة ولم نقف على شئ من ذلك۔ اور امام المحدثین شاہ ولی اللہ احمدؒ بن عبدالرحیمؒ (المتوفی ۱۱۷۶ھ) نے حجۃ اللہ البالغہ ص۱۸۱ج۱ طبع مصر میں نہی کی علت تعظیم قبلہ ہی بتائی ہے۔ ولفظه: آداب الخلاء هي ترجع الى معان منها تعظيم القبلة وهو قوله عليه السلام اذا اتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها۔ اور مبارک پوریؒ (عبدالرحمٰن المتوفی ۱۳۵۳ھ) نے بھی تحفۃ الاحوذی ص۱۹ج۱ میں نہی کی علت تعظیم قبلہ ہی بتائی ہے۔ ولفظه وعندي اولى الاقوال واقواها دليلًا هو قول من قال انه لا يجوز ذلك مطلقًا لا في البنيان ولا في الصحراء فان القانون الذي وضعه عليه السلام في هذا الباب لامته هو قوله لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها وهو باطلاقه شامل للبنيان والصحراء ولم يغيره عليه السلام في حق امته لا مطلقا ولا من وجه۔ وقال في ص۲ج۱ الظاهر ان الحرمة انما هي للقبلة والله

تعالیٰ اعلم۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۱۴۲ ج۱ پر فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے راوی حضرت ابوایوب الانصاریؓ نے بھی اس حدیث سے عموم ہی سمجھا ہے چنانچہ فرماتے ہیں فقدمنا الشام فوجدنا مراحیض قد بنیت مستقبل القبلة فننحرف عنها ونستغفر الله یعنی ہم اپنی طرف سے مکمل کوشش کرتے کہ قبلہ سے رخ پھیر کر بیٹھیں۔ معہذا جو کمی رہتی تو استغفار کرتے۔

قولہٗ فننحرف عنها

عنہا کی ضمیر بعض قبلہ کی طرف لوٹاتے ہیں یعنی ہم قضائے حاجت کے لیے بیٹھتے اور بقدر طاقت قبلہ سے پھرتے تھے۔ معہذا جو کمی رہتی تو استغفار کرتے اور بعض نے اس ضمیر کو مراحیض کیطرف لوٹایا ہے جو مرحاض کی جمع ہے جس کے معنی بیت الخلاء کے ہوتے ہیں۔ اصل میں رحض کے معنی دھونے کے ہوتے ہیں چونکہ عادۃً اس جگہ کو دھویا جاتا ہے اس لیے اس جگہ کو مرحاض کہتے ہیں۔ جب ضمیر مراحیض کی طرف لوٹائی جائے گی تو معنی ہوگا کہ ہم ان بیوت الخلاء میں بیٹھتے ہی نہ تھے اور نستغفر الله کا معنی یہ ہے کہ ہم بنانے والوں کے لیے استغفار کرتے تھے۔

وقال المبارکپوریؒ فی التحفة ص۱۵ ج۱ یمکن ان یکون بناؤها من بعض المسلمین الذین کان مذهبهم جواز استقبال القبلة واستدبارها فی الکنف والمراحیض کما هو مذهب الجمهور۔

اور ممکن ہے کہ مشرکین نے بنائے ہوں اور یہ بات مشرکین کے لیے استغفار کی ممانعت کے حکم سے قبل کی ہے یا استغفار کے یہ معنی ہیں کہ اللہ عزوجل ان کو ہدایت دینے کے بعد ان کو معاف فرمادیں۔

المذہب الثانی مع الدلائل

جو حضرات استقبال واستدبار فی البنیان والصحراء کے جواز کے قائل ہیں ان کی دلیل حضرت ابوقتادۃ الحارثؓ بن ربعی اور جابرؓ بن عبداللہؓ کی روایت ہے۔ حضرت جابرؓ کی روایت ترمذی ص۳ میں ہے اس کے الفاظ یوں ہیں: نهی النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم ان نستقبل القبلة ببول فرأیته قبل ان یقبض بعام یستقبلها۔ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ناسخ ہے اور حدیث نہی منسوخ ہے۔ ورواه ابن حبان ایضًا ولفظه عن جابر قال کان رسول الله صلی الله تعالیٰ

علیہ وسلم ینہانا ان نستقبل القبلة او نستدبرها بفروجنا اذا اهرقنا الماء قال ثم رأیته قبل موته بعام یبول مستقبل القبلة - موارد الظمآن ص۹۳ وفیه ابن اسحاق -

الجواب اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہے جس کے بارے میں امام مالکؒ فرماتے ہیں دجال من الدجاجلة اور امام یحییٰ بن سعید القطانؒ فرماتے ہیں۔ اشهد انه کذاب اس کا مفصل ترجمہ مسئلہ قراءۃ خلف الامام میں آئے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ تو ایسے راوی کی روایت کو ناسخ اور اصح ما فی الباب کو منسوخ قرار دینا کیسے درست ہے؟ اور اس مضمون کی روایت حضرت ابو قتادۃؓ سے بھی آئی ہے جس کا ذکر امام ترمذیؒ نے ص۳ پر کیا ہے لیکن اس کی سند میں عبداللہ بن لہیعہ واقع ہے خود امام ترمذی ص۳ پر فرماتے ہیں ضعیف عند اهل الحدیث ضعفه یحییٰ بن سعید القطانؒ وغیرہ۔ اور اسی مضمون کی روایت حضرت عائشہ صدیقہؓ سے بھی ہے جو دارقطنی ص۱۱ پر ہے جس کی سند میں رشدین بن سعد ہے۔ تہذیب ص۲۷۸/۳ میں ہے کہ جمہور محدثین کے نزدیک وہ ضعیف ہے اور ترمذی ص۹/۱ میں ہے و رشدین بن سعد وعبدالرحمٰن بن زیاد بن الانعم الافریقی یضعفان فی الحدیث اور حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت مجمع الزوائد ص۲۰۶/۱ میں ہے وقال الطبرانی فی الکبیر وفیه جعفر بن الزبیر وقد اجمعوا علی ضعفه لہٰذا ان کمزور روایات سے اصح ما فی الباب کی نسخ کیسے درست ہو سکتی ہے؟

المذہب ۳ الثالث مع الدلائل امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بنیان میں استقبال واستدبار جائز ہے اور اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے قال رقیت یوما علی بیت حفصة بعض روایات میں بیت اختی اور بعض میں بیت لنا آیا ہے گویا بہن کے گھر کو مجازی طور پر اپنا گھر کہہ دیا یا اس لحاظ سے کہ بالمآل وراثت میں انکو ملنا ہے[1] فی قول) فرأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علی حاجته مستقبل الشام مستدبر الکعبة - هذا حدیث حسن صحیح -

---

[1] والبحث فی فتح الباری وعمدۃ القاری وبحث الحجرات فی وفاء الوفا فی اخبار دار المصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم -

جواب ۱ اصل الفاظ مستقبل بیت المقدس کے ہیں جیسا کہ مسلم ص۱۳۱ ج۱ میں یہی الفاظ آئے ہیں ابن عمرؓ فرماتے ہیں : ارتقیت یومًا علی ظھر بیت لنا فرأیت رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلّم علی لبنتین مستقبلا بیت المقدس لحاجتہٖ ۔ گویا اس روایت کو اس بات کا قرینہ بنایا کہ آپؐ مستقبل بیت المقدس تھے۔ رواۃ میں سے کسی نے غلطی سے کعبہ کا ذکر کر دیا۔ لیکن یہ جواب درست نہیں ۔

عدمِ صحت کی وجہ اوّل ۱ ترمذی ص۳ کی روایت میں اس کی تصریح ہے کہ آپ اس وقت مستقبل الشام مستدبر الکعبۃ تھے اور یہی روایت بخاری ص۲۳ ج۱ میں آتی ہے۔ فرأیت النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم یقضی حاجتہٗ مستدبر القبلۃ مستقبل الشام تو ان روایات میں تصریح ہے کہ راوی غلطی کی وجہ سے بیت المقدس کی بجائے کعبہ کا نام نہیں لے رہا بلکہ پورا اور صحیح نقشہ بیان کر رہا ہے۔

وجہ ثانی ۲ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۹۲ ج۱ میں ابنِ حجرؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں: لان استقبالھم بیت المقدس یستلزم استدبار الکعبۃ۔ وقال الخطابیؒ لان من استقبل بیت المقدس بالمدینۃ فقد استدبر الکعبۃ۔ معالم ص۱۲ ج۱

الجواب الثانی ۲ علامہ ابوبکر محمد بن موسیٰ بن عثمان بن حازم ہمدانی الشافعیؒ (المتوفی ۵۸۴ھ) کتاب الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الاخبار طبع دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن ص۱۹ میں لکھتے ہیں اور اسی قاعدے کو شوکانیؒ نے متعدد مقامات پر نیل الاوطار میں استعمال کیا ہے مثلاً ص۹۱ ج۱ وغیرہ کہ جب دو حدیثیں متعارض ہوں۔ ایک قولی ہو اور دوسری فعلی۔ تو قولی کو فعلی پر ترجیح ہوتی ہے کیونکہ قولی اُمّت کے لیے قانون ہوتا ہے اور فعلی میں آپ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کی خصوصیت کا احتمال بھی ہو سکتا ہے۔ اس اعتبار سے حدیث سیدنا ابی ایوب انصاریؓ قولی ہے اور حدیث سیدنا ابنِ عمرؓ فعلی ہے۔ تو حدیثِ قولی کو فعلی پر ترجیح حاصل ہے۔ وقال النوویؒ فی شرح مسلم ص۱۵۲ ج۱ والثالث انہ تعارضُ القول والفعل۔ والصحیح حینئذ عند الاصولیین ترجیح القول لانہ یتعدی الی الغیر والفعل قد یکون مقصورًا علیہ انتہٰی وذکر ھذہ

القاعدة المبارکفوریؒ فی تحفۃ الاحوذی ص۱۴ ج۱ ۔

الجواب الثالث ۳ علامہ حازمیؒ ہی کتاب الاعتبار ص۲۱ پر لکھتے ہیں کہ اگر ایک حدیث مُحرِّم ہو اور دوسری مبیح ہو تو محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے چنانچہ حدیث ابی ایوبؓ محرم ہے کیونکہ اس میں لا تستقبلوا کی نہی ہے اور حدیث ابن عمرؓ مبیح ہے۔ اس لیے اوّل الذکر یعنی محرم کو ثانی یعنی مبیح پر ترجیح ہے۔

الجواب الرابع ۴ علامہ حازمیؒ ہی ص۱۸ پر لکھتے ہیں کہ جب دو متعارض حدیثوں میں سے ایک ایسی ہو جس میں راوی کی تفسیر بھی ہو تو اس کو دوسری پر ترجیح ہوتی ہے۔ روایت ابی ایوبؓ میں فقدمنا الشام تفسیر ہے لہٰذا اس کو ترجیح حاصل ہے۔

الجواب الخامس ۵ کعبہ کی تعظیم ان لوگوں کے لیے ہے جو مفضول ہیں مگر آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کعبہ سے افضل ہیں چنانچہ درمختار ص۱۳۷ ج۱ طبع نولکشور لکھنؤ میں ہے کہ مکہ مکرمہ، مدینہ طیبہ سے افضل ہے۔ علی الراجح الاماضم اجزاءہ الشریفۃ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام فانھا افضل مطلقاً من الکعبۃ والکرسی والعرش امام سیوطیؒ خصائص الکبریٰ ص۲۰۳ ج۲ میں اور حافظ ابن القیمؒ بدائع الفوائد ص۱۳۵ ج۳ میں لکھتے ہیں:

واللفظ لابن القیمؒ قال ابن عقیلؒ سألنی سائل ایما افضل حجرۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم او الکعبۃ فقلت ان اردت مُجرّد الحجرۃ فالکعبۃ افضل وان اردت وھو فیھا فلا واللہ ولا العرش وحملتہ ولا جنۃ عدن ولا الافلاک الدائرۃ لان فی الحجرۃ جسدًا لو وزن بالکونین لرجح ۔ انتھیٰ ۔ وفی الشامی ص۲۵۲ ج۲ عن اللباب فماضم اعضاءہ الشریفۃ فھو افضل بقاع الارض بالاجماع اھ وقال فی ص۲۵۳ ج۲ وکذا الضریح افضل من المسجد الحرام وقد نقل القاضی عیاضؒ وغیرہ الاجماع علی تفضیلہ حتی علی الکعبۃ۔ اھ ۔

الجواب السادس ۶ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا چہرۂ اقدس یا پشت مبارک کعبہ کیطرف نہ تھی۔ حضرت ابن عمرؓ جب اوپر چڑھے تو جوتیوں کی آواز سن کر نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے حرکت کی جس سے حضرت ابن عمرؓ کو غلطی لگی کہ آپؐ کا چہرۂ مبارک شام کیطرف ہے اور ظہر مبارک

کعبہ کیطرف ہے ویمکن ان یکون الخطاء فی رؤیۃ الراوی الخ تقریر الترمذی صکا لشیخ الہندؒ ورنہ حقیقت میں آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام مستدبر کعبہ نہ تھے۔

الجواب السابع حضرت ابوایوبؓ کی روایت اوفق بالقرآن ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَمَنْ يُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوْبِ۔ پھر خاص طور پر کعبہ کی تعظیم ایک متفق علیہ مسئلہ ہے۔

الجواب الثامن حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کی روایت ایک قانونِ کلی کی حیثیت رکھتی ہے جبکہ دوسری روایات واقعاتِ جزئیہ ہیں اور حنفیہ کا اصول ہے کہ وہ روایاتِ متعارضہ میں سے ہمیشہ اسی کو اختیار کرتے ہیں جس میں ضابطہ کلیہ بیان کیا گیا ہو۔ ایسے مواقع پر واقعاتِ جزئیہ میں تاویل کرتے ہیں۔

الجواب التاسع حضرت ابوایوب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت مؤید بالقیاس بھی ہے کیونکہ موارد الظمآن ص۱۰۳ کے حوالے سے روایت گزری ہے:

من تفل تجاہ القبلۃ جآء یوم القیامۃ وتفلتہ بین عینیہ اور معارف السنن ص۹۵/۱ میں بحوالہ صحیح ابن خزیمۃ وصحیح ابن حبان بھی یہی روایت نقل کی گئی ہے اور روایت بھی صحیح اور مرفوع ہے تو جب تھوکنے میں استقبالِ قبلہ کی ممانعت ہے تو قضائے حاجت کے وقت استقبالِ قبلہ کی ممانعت بطریقِ اولیٰ ہوگی۔

الجواب العاشر حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ کی روایت باتفاق محدثین سند کے اعتبار سے اصح ما فی الباب ہونے کے ساتھ ساتھ واضح اور معلوم السبب ہے جب کہ حضرت ابنِ عمرؓ کی روایت باوجود صحیح ہونے کے اس کے درجے تک نہ پہنچنے کے ساتھ ساتھ کافی احتمالات رکھتی ہے، جیسے کہ اوپر گزرا۔

نوٹ: سوچنے کا مقام ہے کہ اگر حضرت ابنِ عمرؓ کی روایت کے مطابق اس عمل سے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا منشاء استدبار وغیرہ کی اجازت دینا ہوتا تو ایک خفیہ عمل کے ذریعے اس کی تعلیم کی بجائے واضح الفاظ میں تمام امت کے سامنے یہ حکم بیان فرماتے جیسا کہ ابوایوبؓ کی روایت میں کیا گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عمل سے حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کے خلاف کوئی تشریعی حکم لگانا درست نہیں۔

مزید یہ بات بھی محلِّ نظر ہے کہ حضرت ابنِ عمرؓ کی روایت سے بنیان وصحاری کی کوئی تفریق معلوم نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس سے شافعیہؒ اور مالکیہؒ کا استدلال ناتمام ہے۔ رہا یہ کہنا کہ استقبالِ قبلہ کی ممانعت اس بات پر موقوف ہے کہ متخلی اور کعبہ کے درمیان کوئی حائل موجود نہ ہو تو اس قسم کا استقبال تو حرم شریف میں بیٹھ کر ہی ہو سکتا ہے۔ (جو عادتاً واخلاقاً محال ہے) اور کہیں نہیں کیونکہ کوئی نہ کوئی عمارت یا پہاڑ یا درخت وغیرہ درمیان میں ضرور حائل ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ صحراء وغیرہ میں بھی استقبال جائز ہو، مکروہ نہ ہو اور یہ بات خود شافعیہؒ ومالکیہؒ کے مسلک کے خلاف ہے۔

المذہب الرابع مع الدلائل والجواب

امام احمدؒ بن حنبلؒ نے فلا تستقبلوا کی روایات سے استدلال کیا ہے۔ ان کا جواب اتنا ہی کافی ہے کہ تفصیلی صحیح روایات میں استدبار کی بھی نہی موجود ہے۔

باب النھی عن البول قائمًا

ہدیۃ المجتنی ص۱ میں ہے کہ جمہور ائمہؒ فرماتے ہیں کہ بول قائماً مکروہ تنزیہی ہے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر چھینٹے پڑنے کا احتمال ہو تو حرام ہے ورنہ کوئی حرج نہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ، سعید بن المسیبؒ اور عروۃؒ بن الزبیرؓ وغیرہ تابعین فرماتے ہیں۔ یجوز مطلقاً۔

جمہور کی دلیل

حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے جو ترمذی میں مذکور ہے ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اتی سباطۃ قوم فبال علیھا قائمًا۔ اگر یہ حرام ہوتا تو آپ کبھی اس کا ارتکاب نہ کرتے۔ العرف الشذی ص۲۴ میں ہے کہ مکروہ تنزیہی کا ارتکاب آپ نے بیاناً للجواز کیا۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ بول کے بارے میں تشدیدی روایات وارد ہیں کہ اکثر عذابِ قبر اس سے ہی ہوتا ہے جیسا کہ اپنے مقام پر یہ بحث آئے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ اور اس میں وجہ چھینٹے پڑنا ہے لہٰذا حرام ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت مجوزین کے خلاف پڑتی ہے اور پھر اس کا حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے بھی تعارض ہے۔ اس

کا جواب حافظ ابنِ حجرؒ نے فتح الباری ص۲۲۹ ج۱ میں دیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنے علم کی بناء پر نفی کر رہی ہیں اور حضرت حذیفہؓ اپنے علم کی بناء پر اثبات کر رہے ہیں۔ اور اصولِ حدیث کا قاعدہ ہے من عرف حجۃ علی من لم نعرف کہ جاننے والا نہ جاننے والے پر حجت ہے اور مولانا سیّد انور شاہ صاحبؒ نے العرف الشذی ص۲۲ پر دو جواب دیئے ہیں۔

الاوّل : حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا عادت کی نفی کر رہی ہیں اور حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں عادت مراد نہیں محض ایک واقعہ کا تذکرہ ہے۔

الثانی : حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت میں غیر عُذر اور حدیث حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں عذر کا امکان ہے۔

اعتراض نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کی عادت دُور جانے کی تھی جیسے کہ ابو داؤد ص۲ کی روایت میں تصریح ہے کان علیہ السّلام اذا ذھب المذھب ابعد۔ وفی روایۃ حتّٰی لا یراہ احد۔ تو یہاں آپ نے بالکل قریب ہی سباطۃ قوم پر کیوں پیشاب کیا۔ سباطۃ کے معنی ہیں جہاں مٹی اور گندگی وغیرہ پھینکی جائے۔

جواب امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۱۳۳ ج۱ میں لکھا ہے کہ: آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم چونکہ امور المسلمین میں مصروف تھے کافی دیر گزر چکی تھی بَول نے تنگ کیا ہُوا تھا دور جاتے تو تکلیف کا خطرہ تھا اس لیے قریب ہی پیشاب کیا اور کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی کئی حکمتیں بیان کی گئی ہیں۔ امام حاکمؒ نے مستدرک حاکم ص۱۸۲ ج۱ اور امام بیہقیؒ نے سنن الکبریٰ ص۱۰۱ ج۱ میں یہ لکھا ہے کہ آپ نے کھڑے ہو کر پیشاب اس لیے کیا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو مابضہ کی تکلیف تھی۔ لغت میں مابضہ کے معنی درد گھٹنا کے ہیں۔

دوسری حکمت : جو امام بیہقیؒ نے اسی صفحے پر نقل کی ہے کہ اہلِ عرب کو اگر صُلب یعنی کمر میں درد ہوتا تو کھڑے ہو کر پیشاب کرتے اور اس کو ایک طریقِ علاج سمجھتے اور فرماتے ہیں: فلعلہ کان بہ اذ ذاک وجع الصُّلب۔

تیسری حکمت: امام بیہقیؒ نے یہ بیان کی ہے کہ نیچے بیٹھنے کی جگہ نہ تھی۔ اگر بیٹھتے تو کپڑے پلید ہو جاتے۔ ایک حکمت قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۱۰۲ ج۱ میں یہ بیان کی ہے کہ بیٹھ کر پیشاب کرنے سے بسا اوقات خروجِ ریح مع الصّوت کا احتمال ہوتا ہے اور مجمع کے قریب انسان اخراجِ صوت سے شرماتا ہے اس لحاظ سے قیام ہی بہتر ہے۔ اور علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ فتح الملہم ص۴۳۱ ج۱ میں ایک وجہ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ سباطہ مخروطی (گاجر نما) شکل کا تھا۔ اس پر پیشاب کرنے سے صاف خطرہ تھا کہ سب پیشاب نیچے واپس آجائے گا۔

ایک اور اشکال آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سباطۃ قوم کو بغیر اذنِ قوم کے کیوں استعمال کیا؟

جواب ۱ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتح الباری ص۲۲۹ ج۱ میں لکھا ہے کہ سباطۃ قوم کی ملکیت نہ تھا۔ کوڑا کرکٹ پھینکنے کی وجہ سے اسنادِ مجازی ہے گویا شاملات میں سے تھا۔

جواب ۲ عادۃً لوگ پیشاب وغیرہ سے منع نہیں کرتے گویا کہ اذنِ عادی تھا۔

جواب ۳ مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ بذل المجہود ص۲۳ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کو شرعاً اس کا اختیار تھا کہ وہ اُمّتیوں میں سے کسی کی مِلک میں بغیر اجازت تصرف فرما سکتے تھے۔ حتّٰی جاز لہٗ ان یسترق حرًا۔ یہاں تک کہ آزاد کو غلام بنانے کا اختیار بھی تھا۔ اگرچہ آپ نے ایسا نہیں کیا اور اس کی دلیل یہ دیتے ہیں: اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ۔ الآیۃ۔ وفی فتح الباری ص۲۲۸ ج۱ یجوز لہٗ التصرف فی مال امتہ دون غیرہ لانہ اولٰی بالمؤمنین من انفسہم واموالہم۔

باب ماجاء فی الاستتار عند قضاء الحاجۃ

وکلا الحدیثین مُرسَل اصولِ حدیث والے مرسل کا معنی الیبی حدیث کے کرتے ہیں جس میں صحابی کا نام اور تذکرہ نہ ہو اور ان میں حضرت انسؓ اور ابنِ عمرؓ کے نام ہیں اس کے باوجود یہ مُرسل کیسے ہوگئیں؟

جواب علامہ سیّد السندیؒ نے ترمذی کے مقدمہ صـ۳ میں لکھا ہے کہ کبھی کبھی روایت منقطع پر بھی مرسل کا اطلاق ہوتا ہے۔ منقطع وہ ہوتی ہے جس میں تابعیؒ کا تذکرہ نہ ہو لیکن کبھی کبھی منقطع اس سند پر بھی بولا جاتا ہے جس میں کہیں سے راوی چھوٹ گیا ہو اوّل، آخر یا وسط سے۔ چنانچہ سیّد صاحبؒ کی عبارت یہ ہے المنقطع مالم یتصل اسنادہ بای وجہ کان سوآء ترک ذکر الراوی من اول الاسناد او وسطہ او اٰخرہ۔ اور اسی طرح شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ (م ۱۰۵۲ھ) نے رسالہ اصولِ حدیث منسلکہ مع مشکوٰۃ صـ۴ میں لکھا ہے۔ نیز امام نوویؒ نے التقریب مع التدریب صـ۱۲۶، ۱۲۷ میں لکھا ہے کہ حضرات فقہاء کرامؒ اور خطیب بغدادیؒ اور ابن عبدالبرؒ وغیرہ محدّثینؒ فرماتے ہیں کہ منقطع روایت وہ ہوتی ہے کہ جس میں راوی کہیں سے ترک کر دیا گیا ہو۔ اور امام سیوطیؒ تدریب الراوی صـ۱۲۷ میں لکھتے ہیں کہ اس طرح پھر مرسل اور منقطع ایک ہی ہو گی۔ ولفظہ سوآء کان الساقط منہ الصحابی او غیرہ فھو والمرسل سواء گویا اس مقام پر مرسل کا لفظ منقطع پر بولا گیا۔ معلق اس روایت کو کہتے ہیں جس میں سند بجز صحابی کے حذف کر دی جائے جیسے مشکوٰۃ اور ایسی تعلیقات بخاری میں ترجمۃ الابواب میں بکثرت موجود ہیں اور عندالجمہور وہ بھی صحیح ہیں اگرچہ مسند کے درجہ کی نہیں۔

قولہ کان الی حمیلا فورثہ مسروق

حمیل کے معنی یہ ہیں کہ دارالحرب سے کسی بچہ کو اُٹھا کر دارالاسلام میں لایا جائے ففی الصراح صـ۴۱۲ حمیل الذی یحمل من بلدہ صغیرا ولم یولد فی الاسلام.. انتھٰی۔ وفی معارف السنن صـ۱۰۹/۱۲ الحمیل من حمل صغیرا من دارالحرب الی دارالاسلام... الخ۔ گویا حمیل بمعنی محمول ہے جیسے قتیل بمعنی مقتول اور جریح بمعنی مجروح۔ مولانا بنوریؒ معارف السنن صـ۱۰۹/۱۲ پر لکھتے ہیں کہ شاید اس کو اپنی ماں کے ساتھ اٹھا کر لایا گیا ہو۔ فجعلہ مسروق وارثا من اُمّہ۔

حمیل کی وراثت اس میں اختلاف ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ اس کی

توریث نہیں ہوسکتی اور اس کی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مؤطا ص۳۱۹ امام محمدؒ میں روایت ہے:
ابیٰ عمر بن الخطاب ان یورّث احداً من الاعاجم الّا من ولد فی العرب۔

احناف پر اعتراض

اگر ایسے ہی ہے تو پھر مسروق بن عبدالرحمٰن بن الاجدع تابعیؒ نے وارث کیوں بنایا؟

جواب ۱ مسروقؒ تابعی ہیں اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحابی اور خلیفہ راشد ہیں۔ کہاں ان کی رائے اور کہاں اُن کا فیصلہ؟

جواب ۲ یہ توریث ام کی طرف سے ہُوئی ہو اور دیگر کوئی وارث نہ ہو اور اس شق میں احناف کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

جواب ۳ ممکن ہے کہ یہ توریث بالبینۃ ہو۔ اگرچہ اس مقام پر اس کا تذکرہ نہیں مگر مشہور روایت ہے وعند البعض متواتر ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔ وفی ھامش البخاری ص ۹۹۹/۲، لہ واجیب بان معنیٰ قول عمرؓ لک ولاؤہ ای انت الذی تتولی تربیتہ فھی ولایۃ الاسلام لا ولایۃ العتق وجآء عن علیؓ ایضًا انہ یوالی من شآء وبہ قالت الحنفیۃ۔ اھ۔

فائدہ ایک موالاۃ عتاقہ ہوتی ہے۔ یعنی آقا نے غلام آزاد کر دیا اور غلام مر گیا اور اس کا کوئی وارث نہیں تو یہ آقا ہی اس کا وارث ہوگا لقولہٖ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام: الولاء لمن اعتق اوکما قال۔ ایک موالاۃِ حلف ہوتی ہے یعنی کسی دوسرے کے ساتھ دوستی قائم کر کے موالاۃ قائم کرنا اس کی وراثت میں اختلاف ہے۔ بین الاحناف والشوافع جبکہ دوسرا کوئی وارث نہ ہو تو احناف وراثت کے قائل ہیں اور شوافع مال کو بیت المال بھیجنے کے قائل ہیں۔ ایک موالاۃ الاسلام ہے یعنی کسی دوسرے کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ اگر اس شخص نے جس کے ہاتھ پر نومسلم مسلمان ہوا ہے، عقل اور ارش ادا کیا ہے تو پھر نومسلم کی وراثت جبکہ اس کا اور کوئی شرعی وارث نہ ہو اس شخص کو ملے گی جس کے ہاتھ پر وہ مسلمان ہوا ہے: وقال ابوحنیفۃ الآیۃ

(وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ) ثابتة فان المراد بها عقد الموالاة وهي مشروعة والوراثة بها ثابتة عند عامة الصحابةؓ وتفسيره اذا اسلم رجل اوامرأة لا وارث له ويتعاقدان على ان يتعاقلا ويتوارثا وفيه انه يرث عند ابي حنيفةؒ كل المال عند عدم ذوي الرحم المستفاد من الأية ان لهم سهما مقدرا وهو السدس كان له وارث اٰخر اولا ۱۲ک (حاشیہ جلالین ص۷۵)

باب كراهية الاستنجا باليمين

عند الجمھور والحنفیةؒ نھی کراھة تنزیہی کے لیے ہے اور اہل الظاہرؒ اور بعض شوافعؒ کے نزدیک کراہت تحریم کے لیے ہے۔ فتح الباری ص۲۶۳ ج۱ وہدیة المجتنی ص۱۸ وبخاری ص۲۷، حاشیہ نمبر۴

اعتراض آگے جو حدیث آتی ہے نھی ان یمس الرجل ذکرہ بیمینہ اس کی اس کے ساتھ مطابقت نہیں۔ گویا باب (جو بمنزلہ دعوٰی کے ہے) اور حدیث (جو بمنزلہ دلیل کے ہے) کی آپس میں مطابقت نہیں۔

جواب ۱ استنجاء سے مراد مسِ ذکر ہے۔ وکذالک حکم الفرج والدبر گویا دعوٰی میں تغیر کیا گیا ہے۔

جواب ۲ مسِ ذکر سے مراد استنجاء ہے گویا دلیل میں تغیر کیا گیا ہے۔ ذکرهما في هدية المجتنى ص۱۸۔ دعوٰی اور دلیل کے اس تغیر کو علم مناظرہ میں تحریر کہتے ہیں و راجع له الرشيدية ص۳۵۔

باب في الاستنجاء بالحجرين

قوله فاخذ الحجرين والقى الروثة لفظ استنجاء کا مادہ نجو ہے ابنِ قتیبہؒ نے ادب الکاتب

ص۱۹۰ میں لکھا ہے کہ نجو کے معنی درندوں کی غلاظت کے ہوتے ہیں۔ بعد میں یہ انسان کے پاخانے وغیرہ پر بولا گیا۔ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۷۱۶ ج۱ پر لکھتے ہیں کہ نجو بمعنی قطع اور ازالہ ہے تو استنجاء کا مطلب یہ ہوا کہ پاخانہ کا اثر قطع اور زائل کرنا۔ پہلے زمانے میں استنجاء بالاحجار بھی کافی تھا جیسا کہ امام ترمذیؒ نے تصریح فرمائی ہے ان الاستنجاء بالحجارة یجزئ وان لم یستنج بالماء اذا انقی اثر الغائط والبول وبه یقول الثوریؒ وابن المبارکؒ والشافعیؒ واحمدؒ واسحاقؒ۔ لیکن فقہاء احنافؒ نے تصریح کی ہے کہ ہمارے زمانے میں الاستنجاء بالماء بھی ضروری ہے کیونکہ پہلے زمانہ میں لوگ کم کھاتے تھے اور بکریوں کی طرح مینگنیاں کیا کرتے تھے اور اب لوگ زیادہ کھاتے ہیں اور غلاظت مخرج سے تجاوز کر جاتی ہے۔ چنانچہ شمائل ترمذی ص۲۷ میں روایت ہے۔ یقول انی لاول رجل اهراق دمًا فی سبیل الله وانی لاول رجل رمی بسهم فی سبیل الله لقد رأیتنی اغزو فی العصابة فی اصحاب محمد صلی الله تعالی علیه وسلم ما نأکل الا اوراق الشجر والحبلة حتّٰی تقرّحت اشداقنا حتی ان احدنا لیضع کما تضع الشاة والبعیر۔ الحدیث۔ یہ روایت سیدنا سعدؓ بن ابی وقاص کی ہے اور وہ اپنا واقعہ خود بیان کرتے ہیں۔ حافظ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۸۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ محمدؒ بن جریر طبریؒ یہ کہتے ہیں کہ ہر چیز کے ساتھ استنجاء جائز ہے۔ عام اس سے کہ وہ پاک ہو یا ناپاک۔ ابن رشد فرماتے ہیں کہ یہ مذہب شاذ ہے اور فرماتے ہیں کہ اہل الظاہر صرف پتھروں سے استنجاء جائز سمجھتے ہیں اور عند الجمہور استنجاء بالاحجار والماء دونوں جائز ہیں۔ امام ابن جریر طبریؒ کے ردّ کے لیے یہی روایت کافی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے القی الروثة وقال انها رکس پر عمل کیا؟ اہل الظاہرؒ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں آتا ہے التمس لی ثلاثة احجار۔ جمہور فرماتے ہیں کہ اگرچہ اپنی شرط کے ساتھ استنجاء بالاحجار بھی درست ہے مگر استنجاء بالماء کی احادیث بھی متواتر درجہ کی ہیں۔ ان کو کیسے نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۸۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک استنجاء میں ایتار شرط نہیں۔ وکذا التثلیث ذکره الطحاویؒ

فی ص۲۶۲ج۱ والبدر العینیؒ فی العمدۃ ص۵۵۶ج۱ وابن نجیمؒ فی البحر الرائق ص۲۴۳ج۱ وراجع المعارف ص۱۱۴ج۱۔ یہی نظریہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کا بھی ہے اور ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۶ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایتار و تثلیث واجب ہے اور یہی مذہب امام احمدؒ بن حنبلؒ اور اہل الظاہرؒ کا ہے جیسے کہ ابن رشدؒ نے نقل کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کی پہلی دلیل

یہی حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت [1] ہے جو ترمذی ص۴ج۱ میں ہے اور بخاری ص۲۷ج۱ میں بھی ہے جس میں یہ لفظ ہیں فاخذ الحجرین والقی الروثۃ۔ اور اگر تیسرا پتھر بھی ضروری ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے کہ اور پتھر لاؤ اس استدلال پر حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری ص۲۰۶ج۱ پر اعتراض کیا ہے کہ مسند احمد کی روایت میں یہ لفظ بھی ہیں: ایغنی بحجر اوکما قال۔ یہ روایت مسند احمد ص۴۵۰ج۱ سنن الکبریٰ ص۱۰۳ج۱، دارقطنی ص۵۵ج۱ (ولفظھما ائتنی بحجر) میں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کی سند یوں ہے: عن ابی اسحٰقؒ عن علقمۃؒ عن عبداللہؓ بن مسعود۔ امام بیہقیؒ سنن الکبریٰ ص۱۰۳ج۱ اور اسی طرح کتاب القراءۃ ص۱۴۹ طبع الٰہ آباد میں لکھتے ہیں کہ ابواسحٰق عن علقمۃ منقطع لان اباإسحٰق لم یسمع من علقمۃ شیئًا۔ اور علامہ ماردینیؒ (م ۷۴۹ھ) الجوہر النقی فی الردّ علی البیہقی ص۱۰۴ج۱ میں لکھتے ہیں: قال احمدؒ بن عبداللہ العجلیؒ لم یسمع ابواسحٰق من علقمۃؒ شیئًا۔ تو یہ روایت منقطع ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس مقام پر کمال استادی کی ہے۔ فتح الباری ص۲۰۶ج۱ میں لکھتے ہیں: رواتہ ثقات بے شک رواۃ ثقہ ہیں لیکن سند متصل نہیں۔ حالانکہ خود ابن حجرؒ نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری ص۱۰۸ج۲ پر فصل نمبر ۸

---

[1] وصحح الترمذی روایۃ ابی عبیدۃ مع انقطاعھا لان اباعبیدۃ اعلم بحدیث ابیہ من حنیف بن مالک ونظرائہ تہذیب ص۷۶ج۵ وکذا صحح روایۃ ابی عبیدۃ ابوزرعۃ کتاب العلل لابن ابی حاتم ص۴۲ج۱، والزیلعی ص۲۱۶ج۱ وقد اثبت الحافظ البدر العینیؒ سماع ابی عبیدۃ عن ابیہ بتحقیق مقنع۔ معارف ص۱۲۴ج۱۔ وفی التہذیب ص۷۵ج۵ واسم ابی عبیدۃؒ عامرؒ بن عبداللہؓ بن مسعودؓ۔

میں تصریح کی ہے کہ اس حدیث کے صرف دو طریق ہی صحیح ہیں۔ باقی کوئی طریق صحیح نہیں اور جس طریق میں ایتنی بحجر کی زیارت منقول ہے وہ ان دونوں طریقوں کے علاوہ ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خود حافظ ابن حجرؒ کے اعتراف سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایتنی بحجر والا طریق صحیح نہیں ہے۔

جواب۲ : حضرت مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے فتح الملہم ص۴۲۲ ج۱ میں بحوالہ عمدۃ القاری ص۴۰۵ ج۲ ابن القصار سے نقل کیا ہے کہ اگر تین پتھر بھی ہوں تب بھی ایتار وتثلیث ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ مقام دو ہیں۔ اگر ایک پتھر چھوٹے استنجار کے لیے استعمال کیا جائے تو بڑے استنجأ کے لیے دو پتھر رہ جاتے ہیں۔ ایتار وتثلیث کہاں سے ثابت ہوئی؟ باقی حافظ ابن حجرؒ کا یہ جواب کہ احتمال ہے کہ تین پتھر بڑے استنجأ کے لیے استعمال کیے ہوں اور چھوٹا استنجار زمین پر کیا ہو بعید اور غیر معقول بات ہے۔

دوسری دلیل نسائی ص۸ ج۱، سنن الکبریٰ ص۱۰۳ ج۱ اور دارقطنی ص۲۰ ج۱ میں روایت ہے: عن عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا ذھب احدکم الی الخلاء فلیذھب معہ بثلثۃ احجار فانہا تجزئ عنہ اَوَلما قال علیہ السلام۔ امام دارقطنیؒ کہتے ہیں کہ اسناد حسن وفی نسخۃ اسناد صحیح۔ اور مولانا شمس الحق عظیم آبادی (المتوفی ۱۳۲۹ھ) غیر مقلد التعلیق المغنی علی الدارقطنی ص۲ ج۱ میں لکھتے ہیں: صححہ الدارقطنی فی العلل اور علامہ نورالدین علی الہیثمی رحمہ اللہ تعالیٰ (المتوفی ۸۰۷ھ) مجمع الزوائد ص۲۱۱ ج۱ میں فرماتے ہیں: وعن ابی ایوبؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا تغوّط احدکم فلیمسح بثلاثۃ احجار فان ذلک کافیہ۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط ورجالہ موثقون الا ان اباشیب صاحب ابی ایوب لم ار فیہ تعدیلاً ولا جرحاً۔ انتھٰی۔ تو ان روایات میں تجزئ عنہ اور ذٰلک کافیہ کے الفاظ یہ واضح کرتے ہیں کہ ایتار وتثلیث واجب نہیں۔

تیسری دلیل ابوداؤد ص۶ ج۱ کی وہ روایت ہے جس میں آتا ہے من استجمر[1] فلیوتر

[1] استجمار کے فقہی طور پر تین معنی مشہور ہیں۔ ۱۔ استجمار بالاحجار، ۲۔ رمی الجمار یا دوسرے کو یہ کہنا کہ میری طرف سے رمی جمار کر دینا، ۳۔ کفن کو خوشبو لگانا۔ یہاں معنی اوّل مراد ہے۔

من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ۔ الحدیث ۔ (یہ روایت سیدنا حضرت ابی ہریرۃ سے ہے) امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۲۴ ج۱ میں لکھتے ہیں : وحجۃ الجمہور الحدیث الصحیح الذی فی السنن .. الخ ۔ آگے پھر یہ حدیث بیان کی ہے ۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۲۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ روایت حسن الاسناد ہے ۔ ورواہ ابن حبان فی صحیحہ وفی ملخصہ موارد الظمآن ص۶۲ ۔ اس صحیح حدیث سے معلوم ہوا کہ ایتار صرف مستحب ہے واجب نہیں فلا حرج کے الفاظ بالکل واضح ہیں ۔

قائلینِ وجوب التمس لی کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ الامر للوجوب ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۸۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ امر محمول علی الاستحباب ہے اگرچہ امر مطلق بلا قرینہ صارفہ للوجوب ہوتا ہے مگر وجہ استحباب دوسری احادیث ہیں جن میں سے بعض اوپر گزر چکی ہیں ۔

باب کراھیۃ ما یُستنجیٰ بہ

قولہ : فانہ زاد اخوانکم من الجن یہاں کئی ابحاث ہیں :
البحث الاوّل : انہٗ کا مرجع ۔ بعض فرماتے ہیں کہ ضمیر عظام کی طرف راجع ہے ۔ اس پر اشکال ہوگا کہ عظام تو جمع ہے اور اس کی طرف مفرد مذکر کی ضمیر کیسے راجع ہوئی ؟

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بعض اوقات مفرد مذکر کی ضمیر جمع کی طرف راجع ہوسکتی ہے جبکہ وہ جمع مفرد کی ہم شکل ہو ۔ کما فی القرآن : سَحَابًا فَسُقْنٰهُ ، ضمیرہٗ مفرد ہے اور سحاب جو سحابۃ کی جمع ہے اس کی طرف راجع ہے ۔ اور سحاب کے

---

[۱] قلت للفظ السحاب (جمع سحابۃ) قاعدۃ علیحدۃ وھی مانقلھا الامام الرازی فی الکبیر فی تفسیر قولہ تعالیٰ یُحَرِّفُوْنَ الْکَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِہٖ ۔ لقائل ان یقول الکلم جمع (ای کلمۃ ۔ ص) فکان ینبغی ان یقال یحرفون الکلم عن مواضعھا والجواب ماقال الواحدیؒ ھذا جمع حروفہ اقل من حروف واحدہ وکل جمع یکون کذلک فانہ یجوز تذکیرہ ۱۲ کبیر ص۱۱۹ ج۱۰ (ھامش جلالین ص۱۰۲ ج۱)

جمع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں "السحاب الثقال" کے لفظ آتے ہیں۔ ثقال ثقیل کی جمع ہے۔ اگر لفظ سحاب مفرد ہوتا تو ثقال جمع اس کی صفت نہ ہوتی۔ (وف ھامش بیان القرآن ص ۱۰۹/۵ الثقال جمع لکون السحاب جنسًا۔ انتھی۔ چونکہ لفظ عظام کتاب کے ہم شکل ہے جو مفرد ہے اس لیے اس کی طرف ہٗ ضمیر جو مفرد ہے راجع ہوسکتی ہے بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ انہٗ کا لفظ روایت بالمعنیٰ کے طور پر ہے کیونکہ مسلم ص ۱۸۴/۱ اور ترمذی ص ۱۵۸/۲ میں یہی روایت آتی ہے جس کے الفاظ یوں ہیں: فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم فلا تستنجوا بھما فانھما زاد اخوانکم من الجنّ۔ وقال الطیبیؒ الضمیر فی فانہ راجع الی الروث والعظام باعتبار المذکور (وفی بعضھا (الروایات) وجامع الترمذی فانھا فالضمیر راجع الی العظام والروث تابع لھا وعلیہ قولہ تعالیٰ وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْلَهْوًا اِنْفَضُّوْٓا اِلَيْهَا۔ والاظھر فی التنظیر وَاسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ وَاِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ... الخ۔ مرقات ص ۳۵۶/۱ (وفی المشکوٰة ص ۴۳/۱ فانھما زاد اخوانکم من الجنّ۔ رواہ الترمذی الخ قلت ھو وھم من صاحب المشکوٰة فان فی روایة الترمذی ص ۱۵۸/۲ فلا تستنجوا بھما فانھما زاد اخوانکم من الجنّ وقال ھذا حدیث حسن صحیح) ویمکن ان یکون ضمیر انھا راجعة الی الاستعانة التی تدل علیھا لفظ استعینوا ویمکن ان یکون الضمیر راجعًا الی الامور المذکورة فتدبر۔ وقال الشیخ وعلیہ قولہ تعالیٰ وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا ... الخ۔

البحث الثانی : ترمذی ص ۱۵۸/۲ میں روایت یوں آتی ہے: فقال کل عظم لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ یقع فی اید یکم اوفر ما کان لحمًا۔ اس روایت سے ثابت ہوا کہ اللہ رب العزت جنّات کے لیے ہڈیوں پر گوشت اور خوراک پیدا کرتے ہیں لیکن روث ان کی خوراک کیسے بنی ؟

جواب : یہ اسناد ادنیٰ ملابست کی وجہ سے ہے مطلب یہ ہے کہ عظام تمھاری

خوراک ہے اور روث تمھارے دواب کی۔ چنانچہ مسلم ج۱ ص۱۸۴ اور ترمذی ج۲ ص۱۵۸ میں اسی روایت میں یہ لفظ بھی ہیں وکل بعرة او روثة علف لدوابکم یعنی مینگنیاں اور روثہ تمھارے چوپائیوں کے لیے گھاس وچارہ ہے۔

البحث الثالث : مسلم ج۱ ص۱۸۴ میں روایت ہے : فقال لکم کل عظم ذکر اسم اللہ علیہ اور ترمذی ج۲ ص۱۵۸ کی روایت میں ہے : کل عظم لم یذکر اسم اللہ علیہ۔ تو ان دونوں روایتوں کا آپس میں تعارض ہے۔

جواب : العرف الشذی ص۴۷ وغیرہ میں جواب دیا گیا ہے کہ جنّات میں مسلم اور کافر دونوں ہیں۔ جس ہڈی سے گوشت نوچنے کے لیے بسم اللہ پڑھی جائے وہ مسلمان جنّات کی خوراک ہے اور دوسری کافر جنّات کی۔ ان کا مسلم اور کافر ہونا نصوص قطعیہ سے ثابت ہے۔ مِنَّا الْمُسْلِمُوْنَ وَمِنَّا الْقَاسِطُوْنَ اور ان کا نیک و بد ہونا ہونا بھی ثابت ہے۔ مثلاً ان کا قول قرآن مجید میں ہے : مِنَّا الصّٰلِحُوْنَ وَمِنَّا دُوْنَ ذٰلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا (پ ۲۹ سورہ جن رکوع ۱)۔

البحث الرابع : اس پر تمام ائمہ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا اتفاق ہے کہ کافر اور گنہگار جن دوزخ میں جائیں گے۔ لیکن اس میں اختلاف ہے کہ آیا مومن جن جنت میں جائیں گے یا نہیں ؟ جمہور اس کے قائل ہیں کہ جنت میں جائیں گے اور بعض کی طرف یہ نسبت کی گئی ہے کہ مومن جن جنت میں نہیں جائیں گے۔ امام ابوحنیفہؒ کی طرف بھی ایسی ہی نسبت کی گئی ہے

چنانچہ امام کمال الدین محمدؒ بن موسیٰ الدمیریؒ (حیاۃ الحیوان ج۱ ص۳۸۹ میں) اس پر بحث کرتے ہوئے یہ بھی لکھتے ہیں۔ وخالف ابوحنیفةؒ واللیثؒ فی ذٰلک فقالا ثواب المؤمنین منهم ان یجاروا من النار وخالفهما الاکثرون حتّٰی ابو یوسفؒ ومحمدؒ ولیس لابی حنیفةؒ واللیثؒ حجة سوٰی قوله تعالٰی ویُجِرْکُمْ مِّنْ عَذَابٍ اَلِیْمٍ اھ اور ملا علی القاریؒ لکھتے ہیں۔ فی شرح الفقه الاکبر ص۱۶۱ ان الجن الکافر یعذب بالنار اتفاقا لقوله

تعالیٰ لَاَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِيْنَ . والمسلم منهم يثاب بالجنة عند ابی یوسفؒ ومحمدؒ و وافقهما بقية اهل السنة والجماعة ويؤيدهم ما ورد فی سورة الرحمٰن عند تعداد نعيم الجنان ومنه قوله تعالیٰ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتٰنِ ۞ فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۞ الآيات وابوحنيفةؒ توقف فی كيفية ثوابهم بقوله تعالیٰ وَيُجِرْكُمْ مِّنْ عَذَابٍ اَلِيْمٍ من غير ان يقرن به قَوْلَهٗ ويثيبكم بثواب مقيم فقيل لا ثواب الا النجاة من النار ثم يقال لهم كونوا ترابا وظاهر مذهب ابی حنيفةؒ التوقف فی كيفية ثوابهم حيث قيل ليس لهم اكل وشرب وانما لهم شم ولكنه ليس بصحيح لما ورد التصريح بخلاف ذٰلك فی الاحاديث الكثيرة ... الخ ۔ اس مسئلہ میں سب سے مبسوط بحث حافظ ابن القیمؒ نے اپنی کتاب طریق الہجرتین وباب السعادتین ص۵۵۲ سے ص۵۶۶ تک میں کی ہے وہ دلائلِ عقلیہ ونقلیہ سے ثابت کرتے ہیں کہ مومن جنّات جنّت میں جائیں گے ۔ ایک دلیل یہ بھی پیش کی ہے کہ قرآن پاک میں ہے : لَمْ يَطْمِثْهُنَّ اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ (سورۃ الرّحمٰن ۔ پ ۲۷) جنت میں مؤمنوں کو ایسی حوریں ملیں گی جن کو اس سے قبل نہ انسانوں نے چھوا ہوگا اور نہ جنّات نے ۔ مولانا سیّد انور شاہؒ العرف الشذی ص۴۷ میں فرماتے ہیں کہ اگر یہ نسبت امام صاحبؒ کی طرف صحیح بھی ہو تو مطلب یہ ہے کہ بالاصالۃ نہیں جائیں گے ۔ بلکہ انسانوں کے تابع بن کر جائیں گے ۔ جیسے وہ دنیا میں آدم علیہ السّلام کے بعد انسانوں کے تابع ہیں ۔

فائدہ ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ شرح النقایۃ ص۴۹ ج۱ میں لکھتے ہیں : وقد ضبط بعض العلماء ضبطاً جيداً فقالوا يجوز الاستنجاء بكل جامد طاهر منق قلّاع للاثر غير موذ ليس بذی حرمة ولا سرف ولا يتعلق به حق الغير ۔ منق صاف کنندہ ۔ قلاع قمع کنندہ ۔ سرف یعنی ریشم وغیرہ جس میں اسراف پایا جائے ۔

باب الاستنجآء بالمآء

حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فتح الباری ص۲۵۱ ج۱ میں مصنف ابنِ ابی شیبۃ کے حوالے سے متعدد آثار نقل کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا گیا کہ استنجاء بالماء کرنا چاہیئے۔ تو فرمایا: اذاً لایزال فی یدی نتن (پھر تو میرے ہاتھ سے بدبو زائل نہ ہوگی) حضرت ابنِ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بارے میں آتا ہے کہ کان لایفعلہٗ کہ وہ استنجاء بالماء نہیں کرتے تھے۔ اسی طرح ابن الزبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بھی نفی کی تصریح ہے۔ امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۴۲ ج۱ میں حضرت سعیدؒ بن المسیبؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ الاستنجاء بالمآء وضوء النسآء۔ اسی طرح فتح الباری میں ابنِ حبیب المالکیؒ کا بھی یہی قول نقل کیا ہے۔ اور ابنِ تینؒ نے بھی حضرت امام مالکؒ سے یہی قول نقل کیا ہے اس لیے محدثین کرامؒ کو اسکی ضرورت پیش آئی کہ باب استنجاء بالماء قائم کرکے مسلک جمہور کو واضح کریں جس پر بہت سی قولی اور فعلی احادیث دال ہیں اور آیتِ کریمہ فِیْهِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَهَّرُوْا۔ پ ۱۱ سورۃ توبہ کا شانِ نزول بھی الاستنجاء بالمـاء کا مسئلہ ہے۔ ترمذی ص۱۳۶ ج۲ وابوداؤد ص۷ ج۱۔ جن حضرات نے نفی کی ہے ان کے اقوال کی کئی توجیہات ہیں:

اوّل: ممکن ہے کہ ان حضرات کو یہ احادیث نہ پہنچی ہوں اور انھوں نے یہ بات اپنے

لہ وقال ابن حجرؒ فی فتح الباری ص۲۵۱ ج۱ باب الاستنجاء بالماء۔ اراد بھذہ الترجمۃ الرد علی من کرھہ وعلی من نفی وقوعہ من النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وقد روی ابن ابی شیبۃ باسانید صحیحۃ عن حذیفۃؓ بن الیمانؓ انہ سئل عن الاستنجاء بالماء فقال اذاً لا یزال فی یدی نتنٌ وعن نافع ان ابن عمرؓ کان لا یستنجی بالمآء وعن ابن الزبیرؓ قال ماکنا نفعلہ ونقل ابن التین عن مالکؒ انہ انکر ان یکون النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم استنجیٰ بالمآء وعن ابن حبیب من المالکیۃ انہ منع الاستنجاء بالماء لانہ مطعوم۔

قیاس سے کہی ہو۔

ثانی : ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۴۲ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے استنجار بالماء میں غلو کیا۔ یعنی اگرچہ غلاظت مخرج سے تجاوز نہ کرے تو پھر بھی وہ استنجار بالمار کو ضروری قرار دیتے تھے تو ان حضرات نے نفی کردی کہ اس کے بغیر کوئی اور چارہ نہ تھا۔

ثالث : یہ نفی استنجار بالاحجار کے نہ ہونے کی صورت میں ہے جس کا قرینہ حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت اذا لایزال فی یدی نتن ہے۔

بَاب مَا جَآءَ فِی السِّوَاکِ[5]

سِواک اسم پر بھی بولا جاتا ہے یعنی وہ لکڑی جس سے مسواک کی جائے اس کی جمع سُوُک[1] آتی ہے جیسے کتاب کی جمع کُتُب[2] آتی ہے اور لفظ سِواک کبھی فعل پر بولا جاتا ہے یعنی مسواک کرنا امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۲۷ ج۱ میں لکھتے ہیں ثم ان السواک مستحب فی جمیع الاوقات۔ (کتاب الام للشافعیؒ ص۳ ج۱ میں ایسا ہی لکھا ہے) ولکن فی خمسة اوقات اشد استحبابًا احدها[1] عند الصّلوٰة سواء کان متطهرا بمآءٍ او بتراب او غیر متطهر کمن لم یجد مَآءً ولا ترابًا۔ الثانی[2] عند الوضوء۔ الثالث[3] عند قراءة القرآن۔ الرابع[4] عند الاستیقاظ من النوم۔ الخامس[5] عند تغیر الفم۔

یہاں چند ابحاث ہیں

البحث الاوّل[1] مشہور نحوی عبدالرسول متن متین ص۲۸ میں لکھتے ہیں کہ لولا ولو ما امتناعیتان لامتناع شیء لشیء فیما کان ثانی شیء سے مراد وجودِ شئ ہے اور فیما کان سے مراد زمانہ ماضی ہے یعنی دوسری چیز نہ پائی گئی اس لیے کہ پہلی چیز موجود تھی جیسے لولا علی لھلک عمرؓ تو اس قاعدہ کے لحاظ سے حدیث کا مطلب ٹھیک نہیں بنتا کیونکہ مطلب یہ ہوگا کہ چونکہ مجھے اُمّت پر مشقّت محسوس ہوتی ہے اس لیے میں نے مسواک کا حکم نہیں دیا۔ حالانکہ مسواک

کا مستحب ہونا تو اتفاقی امر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ امر سے مراد امر وجوبی کی نفی ہے یعنی اگر مجھے اُمّت پر مشقّت کا ڈر نہ ہوتا تو میں وجوبی طور پر مسواک کرنے کا حکم دیتا لیکن واجب ہونے کا حکم مَیں نہیں دیتا۔ صرف مستحب ہونے کا حکم دیتا ہوں۔ چنانچہ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۲۷ ج۱ میں لکھتے ہیں: فیہ دلیل علیٰ ان السواک لیس بواجب۔ قال الشافعیؒ لوکان واجبًا لامرھم بہ شقّوا اولم یشقوا قال جماعات من العلماء من الطوائف فیہ دلیل علیٰ ان الامر للوجوب وھو مذھب اکثر الفقہاء وجماعات من المتکلمین واصحاب الاصول قالوا وجہ الدلالۃ انہ مسنون بالاتفاق فدل علیٰ ان المتروک ایجابہٗ۔اھ۔ وقال داؤدؒ واجب وزاد اسحاقؒ فقال ان ترکہ عامدًا بطلت صلوٰتہٗ (مرقات ص۳ ج۲)۔

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: وفی ھٰذا دلیل علیٰ ان السواک لیس بواجب وانہ اختیار لانہ لوکان واجبًا امرھم بہٖ شق اولم یشق (سنن الکبریٰ ص۳۵ ج۱)۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں: فثبت بقولہٖ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام لولا ان اشق علیٰ اُمّتی لامرتھم بالسواک عند کل صلوٰۃٍ انہ لم یأمرھم بذٰلک وان ذٰلک لیس علیھم۔ (یعنی وجوب نہیں) ص۲۷ ج۱۔

امام ابن دقیقؒ فرماتے ہیں: والمنتفی لاجل المشقۃ انما ھو الوجوب لا الاستحباب فان استحباب السواک ثابت عند کل صلوٰۃ ... الخ۔ (احکام الاحکام ص۱۸ ج۱)

اور ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں لامرتھم وجوبًا..الخ (مرقات ص۲ ج۲) اور صحیح حدیث میں بھی فرضیّت[1] کی نفی ہے۔

---

[1] امام سیوطیؒ الجامع الصغیر ص۱۳۲ ج۲ میں روایت نقل کرتے ہیں لولا ان اشق علیٰ امتی لفرضت علیھم السواک۔ الحدیث۔ (ک۔ ھق یعنی رواہ الحاکم فی المستدرک والبیھقیؒ عن ابی ھریرۃ صحیح۔ دیگر حضرات ائمہ کرامؒ کے نزدیک فرض و واجب ایک ہی ہوتا ہے اور ہمارے احنافؒ کے ہاں واجب فرض عملی ہوتا نہ کہ فرض اعتقادی۔ فتدبر۔

البحث الثانی ۲ فضیلت مسواک کی بہت سی احادیث ہیں۔ ایک روایت حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مرفوعاً یوں آتی ہے: قال فضل الصّلوٰة التی یستاك لها علی الصّلوٰة التی لا یستاك لها سبعین ضعفا۔ مستدرک حاکم ص۱۴۶ ج۱ قال الحاکمؒ والذہبیؒ صحیح علی شرط مسلم و مجمع الزوائد ص۵۸ ج۲ قال الهیثمیؒ رجاله موثقون۔

ایک اور روایت حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً آتی ہے: قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم رکعتین بالسواك افضل من سبعین رکعة بغیر سواك۔ رواه ابونعیم باسناد حسن۔ (الترغیب والترهیب للمنذریؒ ص۱۰۲ ج۱)

ایک روایت حضرت ابنِ عباسؓ سے آتی ہے: قال علیه الصّلوٰة والسلام لان اصلی رکعتین بسواك احب الیّ من ان اصلی سبعین رکعة بغیر سواك۔ رواه ابو نعیم فی کتاب السواك باسناد جید (الترغیب والترهیب ص۱۰۲ ج۱)۔

مسواک کے دیگر فضائل حضرت ملّا علی قاریؒ فرماتے ہیں: فانه قیل فیه سبعون فائدة ادناها ان یذکر الشهادة عند الموت و فی الافیون سبعون مضرة اقلّها نسیان الشهادة نسأل اللّٰه تعالیٰ العافیة۔ اھ۔ (مرقات ص۳ ج۲)

البحث الثالث ۳ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مسواک وضوء کے ساتھ ہونی چاہیے۔ یعنی من سنن الوضوء ہے اور امام شافعیؒ سننِ صلوٰة میں شمار کرتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے دلائل دلیل ۱: بخاری ص۲۵۹ ج۱ میں تعلیقاً اور اسی طرح مؤطا امام مالک ص۲۳ میں ہے ولفظه مع کل وضوءٍ مسنداً حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت علیہ الصّلوٰة والسّلام نے فرمایا: لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواك عند کل وضوء۔ حافظ ابن مندہؒ فرماتے ہیں: اسناده مجمع علی ثقته۔ بحوالہ سُبل السّلام ص۱۵۶ ج۱۔ و فی الجامع الصغیر للسیوطیؒ ص۱۳۲ ج۲ لولا ان اشق علی امتی لفرضت علیهم السواك مع الوضوء۔ الحدیث ق ۹۔ حق

عن ابی ھریرۃؓ ۔ صحیح۔ والمستدرکؒ ص۱۴۶ج۱ وقال الذھبیؒ علی شرطھما وفی روایۃ ولولا ان اشق علی امتی لامرتھم عند کل صلوۃ بوضوء ومع کل وضوء بسواکؒ م ۔ ن عن ابی ھریرۃؓ صحیح الجامع الصغیر ص۱۳۲ج۲ ۔

دلیل ۲: طحاوی ص۲۳ج۱ ، مسند احمد ص۲۵۰ج۲ اور سنن الکبریٰ ص۳۵ج۱ میں حضرت ابوہریرۃؓ سے مرفوعاً روایت ہے۔ اس میں مع کل وضوءٍ کے لفظ ہیں۔ اور طیالسی ص۳۰۶ میں بھی مع کل وضوء سواکؒ کے لفظ ہیں۔ امام ابن قدامہ المقدسیؒ المحرر ص۸ پر لکھتے ہیں : رواتہ کلھم ائمۃ اثبات۔

دلیل ۳: امام عبدالعظیم المنذریؒ (المتوفی ۶۵۶ھ) الترغیب والترہیب ص۱۰۱ج۱ میں ام المؤمنین حضرت زینبؓ بنت جحش سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا : لولا ان اشق علی اُمّتی لامرتھم بالسواکؒ عند کل صلوٰۃ کما یتوضأون اس جگہ کما جس وقت کے معنی میں ظرفیہ ہے۔ رواہ احمد باسناد جید مجمع الزوائد ص۱۸ج۱ میں ہے رجالہٗ ثقات۔

دلیل ۴: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے : لامرتھم بالسواکؒ مع الوضوء عند کل صلوٰۃ۔ موارد الظمآن ص۶۵ اور آثار السنن ص۲۹ میں ہے : اسنادہ صحیح۔

دلیل ۵: بخاری ص۲۵۹ج۱ ، نسائی ص۳ ، موارد الظمآن ص۶۵ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا : السواکؒ مطھرۃ للفم (بکسر المیم وفتحھا کل ما یتطھر بہ ۱۲ بین السطور بخاری ص۲۵۹ج۱) ومرضاۃ للرب (مرضاۃ بالفتح مصدر میمی بمعنی رضا) اس روایت سے استدلال یوں ہے کہ مسواک کو منہ پاک کرنے کا ذریعہ قرار دیا ہے اور یہ طہارت کے ساتھ ہی مناسب ہے جو وضوء ہے۔

علاوہ ازیں اگر نماز کے وقت مسواک کی جائے تو بسا اوقات خون نکلے گا اور تھوکنے کے لیے صفوں کو چیرتا کہاں جائے گا ؟

حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا استدلال

حضرت امام شافعیؒ کا استدلال عند کل صلوٰۃ کے لفظ سے ہے۔

جوابِ ۱: امام شافعیؒ کی دلیل محتمل ہے اور ہماری دلیل صریح ہے۔

جوابِ ۲: تفصیلی روایات جن میں وضو کی قید ہے زیادت ہے اور ثقات سے مروی ہے اصولِ حدیث کے لحاظ سے اس کا اعتبار ہوگا اور حدیث کا معنی زیادۃِ ثقہ کو ملحوظ رکھ کر کیا جائے گا۔

البحث الرابع، روزہ میں مسواک کے جواز و عدم جواز کی بحث

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ روزہ میں مسواک درست ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آخر النہار میں مکروہ ہے کیونکہ اس میں لخلوف فم الصائم اطیب عند اللہ من ریح المسک کا ازالہ ہوتا ہے۔ فی النیل ص۱۲۱ ج۱: فی شرح الحدیث مالا احصی یتسوک۔ والحدیث یدل علی استحباب السواک للصائم من غیر تقیید بوقت دون وقت وھو یرد علی الشافعی قولہ بالکراھۃ بعد الزوال للصائم مستند لاً بحدیث الخلوف الذی سیأتی۔ وقد نقل الترمذی ص۹۱ ج۱ طبع مجتبائی۔ ان الشافعی قال لا بأس بالسواک للصائم اوّل النہار و اٰخرہ واختار جماعۃ من اصحابہ منھم ابو شامۃؒ و ابن عبد السلامؒ والنوویؒ والمزنیؒ اھ ولفظہ ولم یر الشافعی السواک بأسًا اول النہار و اٰخرہ وکرہ احمدؒ واسحٰقؒ السواک اٰخر النہار انتہٰی۔ فی الھامش لہ الموجود فی کتب الشافعیۃ خلاف مانسب ابو عیسیٰؒ الی الشافعیؒ بل ھو مذھب ابی حنیفۃؒ واللہ تعالیٰ اعلم انتہٰی۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی دلیل

بخاری ص۲۵۹ ج۱ میں تعلیقاً اور ترمذی ص۹۱ ج۱ میں مسنداً ہے ویذکر عن عامرؓ بن ربیعۃ قال رأیت النبی علیہ السلام یستاک وھو صائم۔ مالا احصی او قال اعد۔ (یعنی ایسا بے شمار دفعہ ہوا تعداد متعین نہیں۔) یہ روایت دارقطنی ص۲۴۸ ج۱ میں بھی ہے۔

اس کے علاوہ ابوداؤد ص۳۲۹ ج۱ اور ترمذی ص۱۵۴ ج۱ میں بھی ہے : قال الترمذی حدیث حسن ۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ تلخیص الحبیر میں لکھتے ہیں ص۲۸ اسنادہ حسن ۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۱۶۳ ج۱ میں لکھتے ہیں : ولا یصح عنہ انہ نھی الصائم عن السواک اول النھار ولا اٰخرہ بل قد رُوی عنہ خلافہٗ وقال فی ھذہ الصفحۃ قبل ھذا وصح عنہ انہ کان یستاک وھو صائم اھ ۔ اور قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۱۲۲ ج۱ میں اس پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں فالحق انہ یستحب السواک للصائم اوّل النھار واٰخر النھار وھو مذھب جمھور الائمۃ انتھٰی ۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ مؤطا ص۲۷ میں لکھتے ہیں ۔ انہ سمع اھل العلم لا یکرھون السواک للصائم فی رمضان فی ساعۃ من ساعات النھار لا فی اولہ ولا فی اٰخرہ ولم اسمع احدًا من اھل العلم یکرہ ذٰلک ولا ینھٰی عنہٗ ۔

حضرت امام شافعیؒ کو جواب

حضرت امام شافعیؒ کو یہ جواب دیا گیا ہے کہ روزہ دار کے منہ کی بُو سے خلو معدہ کی بُو مراد ہے ۔ گندہ دہنی مراد نہیں جس کو مسواک سے دُور کیا جائے ۔

فائدہ

ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۱۹ ج۱ میں لکھتے ہیں : وقد ذکر الفقہاءؒ انہ یستحب الاستیاک عرضا وذٰلک فی الاسنان ۔ باقی مسواک کے لمبے اور موٹے ہونے کے بارے میں کوئی صحیح اور مرفوع حدیث نہیں ۔

باب ماجآء اذا استیقظ احدکم من منامہٖ ص۵

قولہٗ فانہ لا یدری این باتت یدہٗ

امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ شرح مسلم ص۱۳۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جمہور علماءؒ اس کے قائل ہیں کہ جب ہاتھوں پر ظاہری طور پر پلیدی نہ ہو تو

قبل الغسل پانی میں ہاتھ ڈالنا مکروہ تنزیہی ہے اور امام احمدؒ بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ رات کے وقت جب کوئی شخص نیند سے اُٹھے تو بغیر دھونے کے ہاتھ برتن میں ڈالنا مکروہ تحریمی ہے۔ ان کا استدلال لفظ باتت سے ہے جس کے معنی رات گزارنے کے ہیں اور حدیث میں من اللیل کے لفظ بھی ہیں۔ لیکن امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں۔ اسلیے کہ باتت یدہ کے لفظ علّت بھی بیان کرتے ہیں کہ اصل علّت نجاست ہے وہ علت رات کو بھی ہو سکتی ہے اور دن کو بھی۔ جہاں علّت نہ ہوگی وہاں حکم نہ ہوگا۔

جمہور کے دلائل

ابنِ دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۶ ج۱ میں جمہور کی طرف سے دو دلیلیں دیتے ہیں:

۱۔ مسیئ الصّلوٰۃ کی حدیث میں آپؐ نے خلادؓ بن رافع کو وضوء کا مکمل طریقہ سکھلایا جس میں یہ نہیں فرمایا کہ ہاتھ دھونے سے پہلے برتن میں مت ڈالو۔ اگر ایسا کرنا فرض یا واجب ہوتا تو آپ مقامِ تعلیم میں تھے ضرور ذکر فرماتے۔

۲۔ فانہ لا یدری این باتت یدہ کے الفاظ شک کے ہیں اور قواعد شرعیہ سے ثابت ہے کہ الفاظ شک سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ ہدیۃ المجتنی ص۲۳ میں ہے کہ امام شافعیؒ اور بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ عرب کے لوگ ازار پہنتے تھے، گرم علاقہ تھا پسینہ زیادہ آتا تھا۔ استنجار بالاحجار پر اکتفاء کرتے تھے۔ ان حالات میں ہاتھ کے نجس ہونے کا امکان طبعی تھا اور اسی صفحہ پر ہے کہ علامہ فضل اللہ تورپشتیؒ فرماتے ہیں اور اسی طرح امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۳۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ بعض دفعہ انسان کے بدن پر پھنسی پھوڑے نکل آتے ہیں ان کو کھجلانے سے ہاتھ خون وغیرہ سے آلودہ ہوتے ہیں اس لیے لا یغمس یدہ کا حکم دیا ہے۔

---

[1] وفی مفتاح السعادۃ ص۱۹ ج۲ ومنہم التوربشتی شارح المصابیح هو رجل محدث فقیہ من اهل شیراز شرح مصابیح البغوی شرحا حسنا الی قولہ قال ابن السبکی واظن هذا الشیخ مات فی حدود الستین وست مائة وواقعة التتار اوجبت عدم المعرفة بکمالہ.. انتهی۔

باب فی التسمیۃ عند الوضوء

جمہور علماء[1] جن میں حضرات ائمہ ثلاثہؒ بھی ہیں۔ یہ فرماتے ہیں کہ وضوء کرنے وقت بسم اللہ پڑھنا واجب اور ضروری نہیں۔ امام احمدؒ بن حنبلؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ حافظ ابن رشد المالکیؒ بدایۃ المجتہد ص۱ ج۱ میں لکھتے ہیں: وذھب قوم الی انہ من فروض الوضوء۔ لیکن قوم کا نام انھوں نے نہیں لیا۔ علامہ موفق الدین بن قدامہؒ مغنی ص۸۴ ج۱ میں اور علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۶۹۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام اسحٰقؒ بن راہویہؒ، داؤد بن علی الظاہریؒ واتباعہ تسمیۃ کو ضروری قرار دیتے ہیں اور ملا علی قاریؒ مرقات ص۱۸ ج۲ میں فرماتے ہیں: وھو روایۃ عن احمدؒ بن حنبلؒ۔

جمہور کی دلیل ۱ | وضوء کا مسئلہ اللہ تعالیٰ نے نص قرآنی میں بیان فرمایا ہے۔ اگر تسمیۃ فرض ہوتا تو اس کا ذکر بھی ہوتا۔

دلیل ۲ | حدیث مسیٔ الصلوٰۃ میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وضوء کا پورا طریقہ بتایا ہے لیکن اس میں تسمیّہ کا ذکر نہیں۔

دلیل ۳ | آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بے شمار قولی اور فعلی حدیثیں وضوء کے بارے میں موجود ہیں لیکن صحیح احادیث تسمیہ سے خالی ہیں۔

دلیل ۴ | امام طحاویؒ شرح معانی الآثار ص۱۶ ج۱ میں (یہ روایت نسائی ص۲ ج۱ اور ابوداؤد ص۴ ج۱ میں بھی ہے) یوں پیش کرتے ہیں کہ مہاجرؓ بن قنفذ کی روایت سے

---

[1] التسمیۃ عند ابتداء الوضوء سنۃ عند ابی حنیفۃؒ (وقیل مستحبۃ عند الحنفیۃ وتفرد بالوجوب الشیخ ابن الھمامؒ فی الفتح ص۱۵ ج۱ وقال تلمیذہ الحافظ القاسم بن قطلوبغاؒ تفردات شیخنا فی عدۃ مسائل تبلغ الی نحو عشر لا تقبل محصلہ معارف السنن ص۱۵۵ ج۱) ومالکؒ والشافعیؒ وسفیان الثوریؒ وابی عبیدؒ وابن المنذرؒ وفی اظھر الروایتین عن احمدؒ وعند جمھور العلماءؒ وعامۃ اھل الفتوٰی۔ وواجبۃ عند احمد وھو مذھب الحسن واختیار ابی بکر وھو مذھب داؤد الظاھری واتباعہ۔ (محصلہ مغنی ابن قدامۃ ص۸۴ ج۱ وعمدۃ القاری ص۶۹۵ ج۱)

عدم تسمیہ کا پتہ چلتا ہے وہ یوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پیشاب کر رہے تھے انھوں نے سلام کہا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جواب نہ دیا۔ بعد کو جب طہارت کر لی اور جواب دیا تو یہ معذرت بھی پیش کی: كَرِهْتُ اَنْ اَذْكُرَ اللّٰهَ اِلَّا عَلٰى طُهْرٍ۔ نسائی ص ج۱ تو چونکہ وضوء سے پہلے تسمیہ کے ذریعہ اللہ کا نام آتا ہے وہ پسندیدہ نہیں تو اس حالت میں وجوب کہاں سے ہوگا؟ لیکن علامہ ابن نجیم المصری البحر الرائق ص۱۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس استدلال سے تو کراہیت تسمیہ معلوم ہوتی ہے حالانکہ استحباب کے سبھی قائل ہیں۔ اہل ظاہر کا استدلال لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَّمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ کی حدیث ہے جو ترمذی ص۶ ج۱ میں سعید بن زید بن عمرو بن نفیل سے ہے۔ وَقَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ عَائِشَةَ وَاَبِيْ هُرَيْرَةَ وابی سعید الخدری وسھل بن سَعْدٍ و انس رضی اللہ عنھم۔

جواب یہ احادیث سنداً صحیح نہیں۔ ترمذی ص۶ ج۱ میں یہ الفاظ ہیں: قال اَحْمَدُ لا اعلم فی ھٰذا الباب حدیثا لہ اسناد جید اور علامہ جمال الدین عبداللہ بن یوسف الزیلعیؒ نصب الرایہ ص۴ ج۱ میں امام حاکمؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں وہ فرماتے ہیں لَا يَثْبُتُ فِي هٰذَا الْبَابِ حَدِيْثٌ۔ حافظ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۷ ج۱ میں لکھتے ہیں وھٰذا الحدیث لایصحّ عند اھل النقل وقال المنذری وفی الباب احادیث کثیرۃ لایسلم شئ منھا عن مقال (الترغیب ص۱۶۴ ج۱) معارف ص۱۵۵ ج۱ اور مبارک پوری صاحبؒ تحفۃ الاحوذی ص۳۵ ج۱ میں امام بزارؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں فکل مارُوِیَ فی ھٰذا الباب فَلَيْسَ بِقَوِيٍّ۔ تو ایسی روایات سے فرضیّت اور رکنیّت کا ثبوت کیسے؟

اعتراض امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: قال مُحَمَّدُ بن اسماعیلؒ احسن شیءٍ فی ھٰذا الباب۔ حدیث رباح بن عبدالرحمٰن اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

جواب ۱ مقصد یہ ہے کہ کمزور روایات میں سے یہ اچھی ہے۔ جیسے اندھوں میں کانا راجہ ہوتا ہے اس سے فی نفسہ صحت لازم نہیں آتی یہ صحت

محض اضافی ہے۔ [1] ہدیۃ المجتنی ص۲۳ میں لکھا ہے کہ مجمع الزوائد ص۲۲۱ج۱ الہیثمی (والعمدۃ) میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے جس کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ اور علامہ عینیؒ دونوں اسنادہ حسن کا فیصلہ دیتے ہیں (لتعدد الطرق) اور فرماتے ہیں کہ یہ روایت المعجم الصغیر للطبرانیؒ میں بھی ہے۔ اس حسن روایت کو اصل قرار دے کر باقی روایات کو اس کی تائید میں رکھ کر استحباب ثابت ہوجائے گا اور احناف بھی اسی کے قائل ہیں۔

جواب ۲ لَا وُضُوْءَ کے معنی یہ ہے کہ کامل وضوء نہیں۔ نہ یہ کہ سرے سے وضوء ہی نہیں اور اسکے ہم بھی قائل ہیں کہ استحباباً تسمیہ پڑھنی چاہیئے۔

فائدہ: ملاعلی قاری شرح النقایۃ ص۵ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صرف لفظ بسم اللہ کہہ دینا بھی کافی ہے [2]۔ وَاَعْلَاہُ بِالنَّعْتَیْنِ یعنی اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَضْمَضَةِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ

علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۲۴۲ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مضمضہ کا معنی تحریک الماء فی الفم

---

[1] ہدیۃ المجتنی ص۲۳ میں ہے کہ علامہ ہیثمیؒ اور علامہ عینیؒ حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت نقل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں یہ روایت حسن ہے اور یہ روایت طبرانیؒ نے معجم میں بھی نقل کی ہے اس کو اصل قرار دے کر باقی روایات کو اسکی تائید میں رکھ کر سنیت یا استحباب اس سے ثابت ہوجاتا ہے اور احناف بھی اسی کے قائل ہیں (محصلہ) قال الشیخ ان لفظ الحافظ نور الدین الہیثمیؒ فی مجمع الزوائد ص۲۲۱ج۱ وعن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا اباہریرۃؓ اذا توضأت فقل بسم اللہ والحمد للہ فان حفظتک لا تبرح تکتب لک الحسنات حتی تحدث من ذلک الوضوء رواہ الطبرانی فی الصغیر واسنادہ حسن ۱۲) وذکرہ الحافظ البدر العینیؒ فی البنایۃ۔ معارف ص۱۵۷ج۱۔

[2] واما فی الاکل ففی المصفی ص۱۸۵ج۲ طبع مجتبائی مترجم گوید امام نوویؒ گفتہ کہ بہتر است گفتن بسم اللہ الرحمن الرحیم واگر بسم اللہ بگوید ادائے سنت میشود انتہیٰ۔ وقال النووی وتحصل التسمیۃ بقولہ بسم اللہ فان قال بسم اللہ الرحمن الرحیم کان حسنا اھ (شرح مسلم ص۱۷۱ج۲)

ہے اور استنشاق من النشوق ہے۔ نشوق کے معنیٰ ناک کی طرف سے سانس لینے کے لیے ہوا کھینچنا اور استنشاق کے معنیٰ اس لحاظ سے ہوں گے ناک میں پانی کھینچنا اور استنثار کے معنیٰ ہیں ناک سے پانی کو جھاڑنا۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مسلک یہ ہے جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ تعالےٰ نے شرح مسلم ص۱۲۰ ج۱ میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالےٰ مضمضہ اور استنشاق کو غسلِ جنابت میں واجب اور وضوء میں سنّت کہتے ہیں۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ دونوں جگہ سنّت کہتے ہیں۔ امام ابنِ ابی لیلیؒ حمادؒ اور اسحاق بن راہویہؒ دونوں جگہ واجب کہتے ہیں امام احمد بن حنبلؒ بھی مشہور روایت کے رُو سے وجوب کے قائل ہیں۔ امام ترمذیؒ ص۶ ج۱ میں امام ابنِ المبارکؒ، اسحٰقؒ بن راہویہؒ اور امام احمدؒ کا یہی مسلک نقل کرتے ہیں لیکن علامہ ابنِ دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۶ ج۱ میں امام احمدؒ کا مسلک یہ بیان کرتے ہیں کہ استنشاق دونوں جگہ واجب ہے اس کی طرف امام ترمذیؒ نے بھی اشارہ کیا ہے وقال احمد الاستنشاق اوکد من المضمضۃ۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کی پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا۔ کمال طہارت اور مبالغہ مضمضہ اور استنشاق ہی سے حاصل ہوتا ہے۔

دوسری دلیل مشکوٰۃ ص۴۸ ج۱ میں ابوداؤد، مسند احمد اور دارمی کے حوالے سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے۔ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا: تحت کل شعرۃ جنابۃ (ولذا قال علیؓ فمن ثمّ عادیت رأسی) چونکہ ناک کے اندر بھی بال ہوتے ہیں۔ لہٰذا جنابت کا اثر وہاں بھی ہوتا ہے۔ اور مضمضہ و استنشاق دونوں کا ایک ہی حکم ہے اسی لیے جنبی قرأت قرآن نہیں کر سکتا۔

تیسری دلیل مشکوٰۃ ص۵۴ ج۱ میں نسائی، ترمذی اور ابوداؤد کے حوالے سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت نقل ہے: الارض طھور المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجد الماء

فلیتق اللّٰہ ولیمسہ بشرتہ حافظ ابن القیم تہذیب سنن ابی داؤد ص۲۰۵ ج۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں: صحّحہ الدارقطنی وذکر انّ اسانیدھا صحاحٌ۔

چوتھی دلیل ابوداؤد ص۴۸ ج۱ میں روایت ہے الصعید الطیب وضوء المسلم الیٰ ان قال فاذا وجدت الماء فامسّہٗ جلدکؑ

جلد کا لفظ داخل فم کو بھی شامل ہے۔ فتح القدیر ص۳۹ ج۱ اور البحر الرائق ص۲۴۶ ج۱ میں ہے کہ جنبی قرآن نہیں پڑھ سکتا یہ دلیل ہے کہ جنابت کا اثر اس کے منہ میں بھی ہے۔

ضروری نوٹ صاحبِ ہدایہ نے ص۱۴ ج۱ پر مضمضہ اور استنشاق کے فی غسل الجنابۃ ضروری ہونے پر جس روایت سے استدلال کیا ہے بدلیل قولہ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام انھما فرضانِ فی الجنابۃ سنتان فی الوضوء اس میں محمد بن برکت ہے۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرأیہ ص۷۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یروی الموضوعات عن الثقات۔ مقصد یہ ہے کہ اس روایت سے استدلال نہ کریں اور سنت ہونے کی دلیل علامہ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱ ج۱ میں اور امام ابنِ دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۶ ج۱ میں یہ پیش کرتے ہیں کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے مسیٔ الصّلوٰۃ کی حدیث میں وضوء کا طریقہ بتایا اگر یہ واجب ہوتے تو آپ مقامِ تعلیم میں ترک نہ کرتے یہی دلیل امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے وضوء کے اندر سنت ہونے پر دی ہے۔

__انکی دوسری دلیل__: علامہ زیلعیؒ نصب الرأیہ ص۷۸ ج۱ میں یوں لکھتے ہیں: اسند البیھقی من جھۃ الدارقطنی بسندٍ صحیح عن محمد بن سیرین قال سن علیہ السلام الاستنشاق فی الجنابۃ۔ سیرین غیر منصرف ہے للعلمیۃ ویٖن قائم مقام الالف۔ والنون کذا قال الرضی۔

جوابات دلائل امام شافعیؒ کے نزدیک مرسل تابعی قابلِ احتجاج نہیں اور یہ روایت مرسل تابعی ہے کیونکہ محمد بن سیرینؒ تابعی ہیں۔ علاوہ ازیں سنّ کا لفظ فرض پر بھی اطلاق ہوا ہے جیسا کہ اپنے مقام پر آئے گا کہ سنّ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم فیما سقت السمآء والعیون اوکان عثریا العشر

الحدیث ۔ ترمذی ص۲ج۱ وقال ھذا حدیث حسن صحیح ۔ حالانکہ غُسل فرض ہے ۔

شوافع کی تیسری دلیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وہ روایت ہے جو صحاح ستہ کی (مسلم ص۱۴۹ج۱، ترمذی ص۱۶ج۱) کتابوں میں ہے انھوں نے عرض کیا کہ حضرت میرے سر کے بال گھنے ہیں جب میں غسلِ جنابت کروں تو انھیں کھولوں ؟ آپ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا کہ کھولنے کی ضرورت نہیں ۔ جب جڑیں تر ہو جائیں اور تین چلو پانی سر پر ڈال دے ۔ فاذًا انتِ قد طھرت ۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۴ج۱ پر امام ابن جوزیؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ اس روایت سے معلوم ہوا کہ طہارت مضمضہ اور استنشاق پر موقوف نہیں ۔ علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں : ھو دلیل جید ۔

جواب اس میں کلام ہے کیونکہ یہاں قصر اضافی ہے یعنی سر کے بارے میں طہارت کسی اور چیز پر موقوف نہیں کیونکہ سوال سر کے متعلق تھا ۔

اصحابِ وجوب کی دلیل حدیث میں امر کے صیغے ہیں مثلاً ایک روایت میں آتا ہے : اذا توضأ احدکم فلیجعل فی انفہٖ ماءً ۔ اور ایک میں ہے فلیستنشق بمنخریہ من الماء (اپنے نتھنوں میں پانی کھینچے) بحوالۂ احکام الاحکام ص۶ج۱ اسی طرح استنثار کی روایت جو ثمرۂ استنشاق ہے ۔ چنانچہ ابن حجر عسقلانیؒ فتح الباری ص۲۹۱ج۱ میں لکھتے ہیں والاستنثار یستلزم الاستنشاق بلا عکس ۔

جواب ابنِ دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۶ج۱ میں یہ جواب دیتے ہیں کہ ان مقامات پر صیغِ امر للاستحباب ہیں ۔ کیونکہ اگر یہ واجب ہوتا تو مسئی الصّلوٰۃ کی حدیث میں ضرور اس کا ذکر ہوتا ۔ کیونکہ وہ مقامِ تعلیم تھا ۔ ایسے موقع پر واجبات کو ترک کرنا یا مؤخر کرنا درست نہیں ۔

باب المضمضۃ والاستنشاق من کف واحدۃ

بعض روایات میں من کف واحدٍ اور بعض میں من کفٍ واحدۃ ہے کیونکہ

لفظ کف مؤنث سماعی ہے۔ اس لیے دونوں کی گنجائش ہے۔ چنانچہ احمد شاکرؒ نے اپنے حاشیہ میں اس کی تصریح ہے۔ والکف یذکر ویؤنث۔ ترمذی محشی احمد شاکرؒ ص۴۲ ج۱ طبع مصر۔

مضمضہ اور استنشاق میں وصل ہے یا فصل؟

فتح القدیر ص۳۹ ج۱، البحر الرائق ص۲۶ ج۱ اور تحفۃ الاحوذی ص۴۲ ج۱ میں تصریح ہے ایسے ہی دوسری کتابوں میں بھی۔ کہ یہ اختلاف جواز و عدم جواز کا نہیں۔ محض اولویت اور غیر اولویت کا ہے امام ابوحنیفہؒ فصل کو اولیٰ سمجھتے ہیں۔ امام ترمذی، امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک بیان کرتے ہیں۔ وان فرقهما فهو احب الينا۔ لیکن دیگر علماء امام شافعیؒ کا مسلک وصل بیان کرتے ہیں۔ جیسا کہ امام نوویؒ نے شرح مہذب میں تصریح کی ہے۔ وفی معارف السنن ص۱۶۷ ج۱ وهو الاصح من روايتى الشافعى عندهم وهو القول الجديد وهو احدى الروايتين عن مالكؒ كما قاله عياضؒ فى شرح مسلم حكاه الزرقانیؒ فى شرح المواهب وهو المختار عند احمدؒ كما فى المغنى ص۱۰۵ ج۱ وهو نص الام ومختصر المزنی اھ۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ۱

صحیح ابوعوانہ ص۲۴۲ ج۱ میں روایت ہے۔ حضرت عبداللہ بن زید بن عاصم مازنیؓ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت کرتے ہیں: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مضمض واستنشق ثلاثاً ثلاثاً۔

دلیل ۲

مسند احمد ص۳۶۹ ج۱ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے جس میں یہ مضمون بھی ہے۔ توضأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فمضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً۔ اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت منتقی لابن جارود ص۲۶ میں یوں ہے فتمضمض واستنشق ثلاثاً ثلاثاً۔

دلیل ۳

وفى مسند احمد ص۹۶ ج۶ وص۱۶۱ ج۶ من حديث عائشةؓ فى وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يمضمض ثلاثاً ويستنشق ثلاثاً..... الخ۔

دلیل ۴ ابوداؤد ص۱۴ ج۱ میں بطریق ابن ابی ملیکہؒ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے وضوء کیا فمضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً آخر میں کہا: ھٰکذا وضوءہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

دلیل ۵ ابوداؤد ص۱۶ ج۱ اور ترمذی ص۸ ج۱ میں حضرت ابوحیّہؒ سے روایت یوں ہے واللفظ للترمذی قال رأیت علیّاً توضأ فغسل کفیہ حتّٰی انقاھما ثم مضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً آخر میں فرمایا: احببت ان اریکم کیف کان طھور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال الترمذی ھٰذا حدیث حسن صحیح۔

دلیل ۶ دارقطنی ص۳۹ ج۱ میں ہے کہ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ نے وضوء کیا۔ فمضمض ثلاث مرّات واستنشق ثلاث مرات ثم قال حدثنی انس بن مالک ان ھٰذا وضوء رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ مولانا شمس الحق عظیم آبادی غیر مقلد التعلیق المغنی ص۳۹ ج۱ میں لکھتے ہیں: فی اسناد ھٰذا الحدیث لیس بمجروح۔

دعویٰ حافظ ابن القیمؒ کی تردید

ابن القیمؒ نے زادالمعاد ص۴۹ ج۱ میں لکھا ہے ولم یجئ الفصل بین المضمضۃ والاستنشاق فی حدیث صحیح البتہ مندرجہ بالا صحیح روایات کی موجودگی میں یہ دعویٰ بالکل غلط ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال

: من کف واحدٍ والی روایت سے ہے۔

جواب ۱ حافظ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر ص۳۹ ج۱ میں لکھا ہے کہ مضمضہ اور استنشاق ایک ہی کف سے کیا لا بضم الکفین اور یہی مطلب ہے من کفٍ واحدٍ کا۔

جواب ۲ ملّا علی قاریؒ مرقات ص۱۴ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ یہ تنازع فعلین کے باب سے ہے: مضمض واستنشق من کف واحدٍ ثلاثاً یعنی لفظ ثلاث مضمضہ اور استنشاق دونوں کے ساتھ ہے۔ اصل عبارت مضمض ثلاثاً واستنشق

---

[۱] ولفظہ والاظھر ان من کفۃ تنازع فیہ فعلان والمعنیٰ مضمض من کفۃ واستنشق من کفۃ اھ۔ (مرقات ص۱۴ ج۲)

ثلاثاً ہے اور پہلی صحیح روایات روایتی لحاظ سے اس کی دلیل ہیں۔

جوابِ ۳ فتح الملہم ج۱ ص۳۸۹ اور فیض الباری ج۱ ص۲۹۱ میں یہ جواب دیا گیا ہے کہ کف واحد کا مطلب یہ ہے کہ علی سبیل التعاقب نہ تھا۔ (یعنی ایسا نہیں کہ مضمضہ کے لیے مثلاً دایاں ہاتھ استعمال کیا ہو اور استنشاق کے لیے بایاں) دونوں کے لیے ایک ہی کف استعمال کیا۔ چونکہ روایات کے اندر تصریح ہے کہ دائیں ہاتھ سے ناک صاف نہ کرنی چاہیئے۔ یہاں شبہ تھا کہ ممکن ہے استنشاق کے لیے دایاں ہاتھ استعمال نہ کیا ہو اس لیے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے من کفٍ واحدٍ پر عمل کر کے اس شبہ کا ازالہ کیا کہ پانی دائیں ہاتھ سے ڈالے اور صاف بائیں ہاتھ سے کرے۔

باب فی تخلیل اللحیۃ ص۶

جمہور ائمہؒ بشمول ائمہ اربعہؒ فرماتے ہیں کہ خلال لحیۃ مستحب ہے۔ امام اسحٰقؒ بن راہویہؒ جیسا کہ امام ترمذیؒ نے ج۱ ص۶ میں نقل کیا ہے اور امام حسنؒ بن صالحؒ ابو ثورؒ اور اہل الظاہرؒ جیسا کہ شوکانی نے نیل الاوطار ج۱ ص۱۶۶ میں نقل کیا ہے کہتے ہیں کہ غسل اور وضوء میں خلال لحیہ واجب ہے

جمہورؒ کا استدلال نصِ قرآنی، حدیث مسیء الصلوٰۃ اور دیگر ان روایات سے ہے جن میں غسل اور وضوء میں خلال کا تذکرہ نہیں۔ علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ج۱ ص۸ میں لکھتے ہیں کہ تخلیل لحیۃ کی روایات لا تصح۔ ولفظہٗ واما تخلیل فمذہب مالک انہ لیس واجباً وبہ قال ابو حنیفۃؒ والشافعیؒ فی الوضوء واوجبہٗ ابن عبد الحکمؒ من اصحاب مالک وسبب اختلافہم فی ذ اختلافہم فی صحۃ الآثار التی ورد فیہا الامر بتخلیل اللحیۃ والاکثر انہا غیر صحیحۃ مع ان الآثار الصحاح التی ورد فیہا صفۃ وضوءہ علیہ السلا لیس فی شیءٍ منہا التخلیل انتہٰی۔ اور جمہور فرماتے ہیں کہ اگر صحیح بھی ہوں جیسا کہ سیدنا عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کے بارے امام ترمذیؒ نے ج۱ ص۶ پر حسن صحیح کہا ہے تو یہ استحباب پر محمول ہے۔

اہل الظاہر کا استدلال ابوداؤد ص۱۹/ج۱ کی اس روایت سے ہے: عن انس قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا توضأ اخذ کفا من ماءٍ فادخله تحت حنکه فخلل بلحیته وقال هٰکذا امرنی ربی۔

جواب اس کی سند میں عامر بن شقیق ہے۔ یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں ضعیف الحدیث ہے۔ وقال ابوحاتمؒ لیس بقوی وقال النسائیؒ لیس به بأس وذکره ابن حبانؒ فی الثقات۔ قلت صحح الترمذیؒ حدیثه فی التخلیل وقال فی العلل الکبیر قال محمدؒ اصح شئ فی التخلیل عندی حدیث عثمانؓ قلت انهم یتکلمون فی هٰذا فقال هو حسن وصححه ابن خزیمۃؒ وابن حبانؒ والحاکمؒ وغیرهم۔ (تہذیب ص۶۹/ج۵)

دوسرا راوی ولید بن زوران ہے۔ شوکانی نیل الاوطار ص۱۶۵/ج۱ پر لکھتے ہیں، مجہول الحال ہے علاوہ ازیں شوکانی نیل ص۱۶۶/ج۱ میں لکھتے ہیں کہ قوله هٰکذا امرنی ربی لایفید الوجوب علی الامة لظهوره فی الاختصاص به۔

باب ماجآء فی مسح الرأس ص۷

قوله انه یبدأ بمقدم الرأس الیٰ اٰخره

امام نوویؒ شرح مسلم ج۱ ص۱۲۰ میں ملا علی ن القاری شرح النقایہ ج۱ ص۴، میں مولانا عثمانی "فتح الملہم ج۱ ص۲۹۰، میں اور ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ج۱ ص۱۱ میں لکھتے ہیں: واما ابو حنیفۃؒ فحده بالربع اه واللفظ لابن رشدؒ کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسح رأس مقدار ناصیہ فرض ہے، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک استیعاب فرض ہے، وبه یقول الشافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ، ترمذی ج۱، ص۱۳۱ انتھیٰ قاله فی حدیث عبداللہؓ بن زید، اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی استیعاب ہے، لیکن امام نوویؒ لکھتے ہیں: اصحابنا علی ان مسح بعض الرأس یکفی۔ اھ (شرح مسلم ج۱ ص۱۳۴)

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل صحیح مسلم ج۱ ص۱۳۴۔ اور صحیح ابوعوانہ ج۱ ص۲۵۹ میں حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی روایت

ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وضو فرمایا ومسح علیٰ ناصیتہ۔ اس صحیح روایت سے معلوم ہوا کہ مقدار فرض یہی ہے۔ ابوداؤد ص۲۱ج۱ میں ہے کان یمسح علی الخفین وعلی ناصیتہ وعلیٰ عمامتہ ... الخ۔ اور سنن الکبریٰ ص۶۲ج۱ میں ہے: مسح علی الخفین و ناصیتہ والعمامۃ ۔ وفی ص۵۸ج۱ ومسح بناصیتہ ومسح علی العمامۃ والخفین۔ (وقال المغیرۃ بن شعبۃ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم مسح علی الخفین ومسح مقدم رأسہ ووضع یدہٗ علی العمامۃ اومسح علی العمامۃ۔ سنن الکبریٰ ص۵۸ج۱ وقال رواہ مسلم ص۱۳۴ج۱ فی الصحیح ... الخ۔ قلت ولفظہ مسح علی الخفین ومقدم رأسہ وعلیٰ عمامتہ۔ وفی مسلم ص۱۳۴ج۱ ومسح بناصیتہ و علی العمامۃ وعلی خفیہ۔ وقال النوویؒ ص۱۳۴ج۱ والناصیۃ ھی مقدم الرأس۔)

مسلم اور ابوعوانۃ کی صحیح روایت اور اس کی جملہ مؤیدات سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ مسح رأس میں فرض مقدار ناصیہ ہی ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دلیل حضرت عبداللہؓ بن زید کی روایت ہے جو ترمذی میں ہے جس کے بارے میں امام ترمذیؒ نے اصح شیءٍ فی ھٰذا الباب واحسن کا فتویٰ دیا ہے جس میں یہ الفاظ بھی ہیں مسح رأسہ بیدیہ فاقبل بھما وادبر الحدیث۔ ترمذی ص۶ج۱۔

جواب اس روایت سے استیعاب تو ثابت ہے لیکن اس کی فرضیت ثابت نہیں اور نفس استیعاب کے ہم بھی منکر نہیں بلکہ یہ ہمارے نزدیک سنّت ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ کمال وضو ثابت ہوتا ہے۔ (نووی شرح مسلم ص۱۳۴ج۱) ولفظہ۔ ولا یشترط الجمیع لانہ لو وجب الجمیع لما اکتفیٰ بالعمامۃ عن الباقی فان الجمع بین الاصل والبدل فی عضو واحد لا یجوز۔

امام شافعیؒ کا استدلال قرآن میں لفظ برؤسکم ہے۔ لفظ رأس مطلق ہے مطلق کا جو حصّہ بھی ادا ہو جائے فرضیت ادا ہو جائے گی۔

جواب لفظ رأس اس مقام پر مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے اور حضرت مغیرہؓ کی روایت اس کی تفسیر ہے۔ ہدیۃ المجتنی ص۲۶ میں ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسّلام نے عمر بھر

مقدار ناصیہ سے کم مثلاً ایک دو بالوں پر مسح نہیں کیا۔ اگر مطلق ہوتا تو بیان جواز کے لیے کبھی تو ایسا کرتے۔

وجہ اختلاف ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اصل اختلاف برؤسکم کی باء کی وجہ سے ہے کہ یہ زائدہ ہے یا کہ نہیں؟ اور اس کی تشریح صاحب شرح الوقایہ وغیرہ نے بھی کی ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ دار مدار حرف باء پر نہیں۔ بلکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول وفعل کی تفسیر وتشریح پر ہے۔ کیونکہ مبیّن قرآن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات پاک ہے۔

باب مَا جَاءَ انّه يَبدأ بمؤخر الرّأس ص۷

حضرات ائمہ اربعہؒ فرماتے ہیں کہ سر کا مسح مقدم حصہ سے شروع کرکے ہاتھوں کو پیچھے تک لے جایا جائے اور پھر ہاتھوں کو کھینچ کر اسی مقام پر پہنچایا جائے جہاں سے مسح شروع کیا تھا۔ حسنؒ بن صالحؒ بن حیؒ اور بعض اہل الظاہرؒ جیسے کہ تحفۃ الاحوذی ص۴۵ ج۱ میں ہے اور امام وکیعؒ بن الجراحؒ فرماتے ہیں جیسے ترمذی ص۷ میں ہے کہ سر کا مسح مؤخر سے شروع کرنا چاہیئے۔

حضرات ائمہ اربعہ کا استدلال حضرت عبداللہؓ بن زید کی روایت سے ہے جو ترمذی ص۷ ج۱ میں ہے جس میں اَقْبَلَ وَاَدْبَرَ کی تفسیر ہے

بدأ بمقدم رأسه ثم ذهب بهما الى قفاه ثم ردهما حتّى رجع الى المكان الذى بدأ منه۔ الحديث۔

حضرت امام حسنؒ بن صالحؒ کا استدلال حضرت ربیعؓ بنت معوذ کی روایت سے ہے جو ترمذی ص۷ ج۱ میں ہے: ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسح برأسه مرتين بدأ بمؤخر رأسه ثم بمقدمه۔ الحديث۔ اور کہتے ہیں کہ اقبال کے معنی پیچھے سے آگے کی طرف لانا اور ادبار آگے سے پیچھے کی طرف لے جانا ہے۔

جواب ۱ حضرت عبداللہؓ بن زید کی روایت صحیح ہے جیسے قول امام ترمذیؒ گزر چکا ہے اور

حضرت ربیعؓ کی روایت میں عبداللہ بن محمد بن عقیل ہے جس پر کلام ہے۔ کما مرّ۔

جواب ۲ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۱۲ میں لکھتے ہیں کہ اقبال وادبار اضافی ہیں اقبال آگے سے پیچھے ہو یا علی العکس وکذا الادبار ای پیچھے سے آگے وعلی العکس۔ لیکن یہاں چونکہ حدیث میں خود تفسیر موجود ہے: اقبل بہما وادبر ای بدأ بمقدم رأسہ ... الخ۔ لہٰذا معنی اقبال متعین ہے وکذا الادبار۔

جواب ۳ ہدیۃ المجتنی ص۲۶ میں ہے کہ بمؤخر رأسہ میں باء بمعنی الیٰ ہے۔ والکوفیون یجوّزون مطلقاً وضع حروف الجر بعضہا مقام بعض (حاشیہ ۱۲ بخاری ص۳۲) اور معنیٰ یہ ہے: بدأ الیٰ مؤخر رأسہ ثم الیٰ مقدم رأسہ۔

جواب ۴ ہدیۃ المجتنی ص۲۶ میں ہے کہ آپؐ نے بیاناً للجواز یا کسی زخم وغیرہ یا کسی مجبوری وغیرہ کی بنا پر ایسا کیا تھا ورنہ آپؐ کا معمول یہ نہ تھا۔

باب ما جاء ان مسح الرأس مرة ص۷

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ سر کا مسح ایک ہی مرتبہ ہے۔ امام شافعیؒ اور عطاؒ بن ابی رباحؒ اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ تین مرتبہ کے قائل ہیں۔ فتح الباری ص۲۰۹۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل وہ روایات ہیں جن میں مرّۃً واحدۃً کی قید ہے۔ ایک روایت ترمذی ص۷ میں بھی ہے اور بخاری ص۳۲ میں ہے مسح برأسہ مرۃً۔

امام شافعیؒ وغیرہ کا استدلال ابوداؤد ص۱۵ اور سنن الکبریٰ ص۶۲ میں حضرت عثمانؓ کی اس روایت سے ہے جس میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے تین دفعہ سر کے مسح کا ذکر ہے۔

جواب | خود امام ابوداؤدؒ نے ص۱۵ ج۱ میں (اور امام بیہقیؒ نے) تصریح کردی ہے واحادیث[1] عثمانؓ الصحاح تدل علیٰ ان مسح الرأس مرۃً۔ محصلہ وقال النوویؒ والاحادیث الصحیحۃ فیھا المسح مرۃ واحدۃ۔ (شرح مسلم ص۱۲۰ ج۱)۔ اور حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۰۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ تین دفعہ مسح کرنے سے مسح تو نہ رہا غسل بن گیا۔ (وضعّف مذھب امامہ) باقی امام شافعیؒ کا اعضاء مغسولہ پر قیاس قیاس مع الفارق ہے۔ بجائے اس کے تیمم اور مسح علی الجبیرۃ پر قیاس صحیح ہے کیونکہ دریں صورت قیاس ممسوح علی الممسوح ہے۔

باب ماجآء انّہ یأخذ لرأسہ ماءً جدیدًا

مولانا سیّد انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۵۲ میں لکھتے ہیں کہ ہمارے نزدیک مسح رأس بماء جدید اور اس پانی سے بھی جو ہاتھوں کی تری میں رہ گیا ہو درست ہے۔ لیکن دوسرے ترعضو سے تری لے کر مسح نہیں کرسکتا۔ باقی جمہورؒ کے نزدیک ماء جدید لینا ضروری ہے۔

احنافؒ کی دلیل | ھدیۃ المجتنی ص۲۶ میں یہ دلیل پیش کی گئی ہے اِنّہ مسح راسہ بماءٍ غَبَرَ فضل یدیہ۔ (غَبَرَ بقی) احمد شاکرؒ شرح ترمذی ص۵ ج۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں: بماء غَبَرَ من فضل یدیہ اے بماء بقی لان غَبَرَ معناہ بقی والغابر الباقی۔

جمہورؒ کا استدلال | بماء غیر فضل یدیہ کی روایت ترمذی ص۸ سے ہے۔ تحفۃ الاحوذی ص۴۰ ج۱ پر علامہ ابوالطیب السندھی الحنفیؒ کے حوالہ سے لکھا ہے۔ وبہ اخذ علماءنا الحنفیۃ۔ احتیاط ماءِ جدید میں ہے اور یہی بات توجہ

---

[1] وقال البیھقیؒ وقد روی من اوجہ غریبۃ عن عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ ذکر التکرار فی مسح الرأس الّا انہا مع خلاف الحفاظ الثقات لیست بحجۃ عند اھل المعرفۃ وان کان بعض اصحابنا یحتج بھا۔ (ص۶۲ ج۱)

صحتِ حدیث اور معیّت جمہور کے صحیح ہے۔

باب مسح الاذنین ظاھرھما وباطنھما ؔ

جمہور ائمہؒ فرماتے ہیں کہ کانوں کا مسح کرنا چاہیئے۔ امام داؤد بن علی ظاہریؒ اور حسنؒ بن صالحؒ بن حیؒ اور امام شعبیؒ فرماتے ہیں کہ کانوں کا اگلا حصّہ چہرے کے ساتھ دھونا چاہیئے اور پچھلے حصّے کا سر کے ساتھ مسح کرنا چاہیئے۔ (نیل الاوطار ص۱۶۸ ج۱) امام اسحٰقؒ بن راہویہؒ فرماتے ہیں کہ کانوں کے اگلے حصّہ کا مسح چہرہ دھونے کے ساتھ اور پچھلے حصّہ کا مسح سر کے مسح کے ساتھ کرنا چاہیئے۔ ترمذی ص ج۱ میں تصریح ہے: قال اسحٰقؒ واختار ان یمسح مقدمھما مع وجھہ ومؤخرھما مع رأسہ۔

جمہور ائمہؒ کی دلیل

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے: ان النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام مسح برأسہ واذنیہ ظاھرھما وباطنھما۔ ترمذی ص ج۱ وقال الترمذی حسن صحیح اور بھی متعدد روایات اسی مضمون کی موجود ہیں۔ وفیھا روایۃ ربیع۔ ترمذی ص

داؤدؒ بن علیؒ وغیرہ کے دلائل

دلیل۱: مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ص ج۱ میں امام طحاویؒ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ آپؐ نے جب وضوء کرتے وقت چہرۂ اقدس دھویا تو پانی لیکر کانوں کے اگلے حصّے کو بھی دھویا۔ طحاوی ص ج۱ عن ابن عباسؓ۔

دلیل۲

مبارک پوری ہی ان کی طرف سے نقل کرتے ہیں کہ سجود قرآن کے باب میں یہ حدیث آتی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سجدہ کیا اور فرمایا کہ سجد وجھی للذی خلقہ وشق سمعہ وبصرہ۔ الحدیث۔ یہ روایت ترمذی ص ج۱ وابوداؤد ص ج۱ وغیرہ میں موجود ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ کانوں کا تعلق چہرہ سے ہے۔

جواب دلیل نمبرا

امام طحاویؒ کی روایت غسل پر دال ہے جس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے گرد وغبار دور کرنے کے لیے آپؐ نے کانوں کا اگلا حصّہ دھویا ہو، لیکن یہ وظیفۂ وضوء نہیں۔

جواب دلیل نمبر٢ اس روایت میں غسل اور مسح کا کوئی ذکر نہیں بخلاف ہماری طرف سے پیش کردہ روایت کے کہ وہ عبارۃ النص کے طور پر مسح پر دال ہے۔

امام اسحٰقؒ بن راہویہؒ کی دلیل وہ ان دلیلوں کے علاوہ الاذنان من الرأس والی روایت بھی پیش کرتے ہیں۔ لیکن ان کے پاس چہرہ دھونے کے ساتھ کانوں کے اگلے حصّے کے مسح کرنے کی کوئی روایت نہیں۔

باب ما جاء انّ الاذنین من الرأس ص

حضرات ائمہ ثلاثہؒ سفیان ثوریؒ، ابن المبارکؒ اور اسحٰقؒ بن راہویہؒ فرماتے ہیں۔ کہ کانوں کا مسح سر کے مسح کے بعد اسی پانی سے کیا جائے جو مسحِ سر سے بچا ہو۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ماءِ جدید لیا جائے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل حضرت ابوامامہؓ (ان کا نام صدی بن عجلان تھا کما فی النووی ص ج١ وفی البخاری ص ج١ قال محمد واسم ابی امامۃ صُدَیّ بن عجلان) کی روایت ہے کہ الاذنان من الرأس۔ (ترمذی ص ج١)

اعتراضات اس روایت پر تین اعتراض کیے گئے ہیں۔ دو اعتراض تو امام ترمذیؒ نے کیے ہیں :

اوّل : یہ کہ ھٰذا حدیث لیس اسنادہ بذالک القائم۔ (ترمذی ص ج١)

ثانی : یہ کہ قال حماد لا ادری ھٰذا من قول النبی علیہ الصّلوٰۃ والسلام او من قول ابی امامۃ۔ (ترمذی ص ج١)

ثالث : یہ کہ الاذنان من الرأس میں کوئی فقہی حکم بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ بیانِ خلقت مقصود ہے۔ اس کا اجمالی ذکر صاحبِ ہدایہ نے کیا ہے۔

اعتراض نمبر١ کا جواب اس سند کے سارے راوی ثقہ ہیں، شبہ تو سنان بن ربیعہ اور شہر بن حوشبؒ پر ہو سکتا ہے جن کے بارے میں مقدمۂ

مسلم ص ۱۳ ج ۱ میں شعبہؒ کا قول نقل کیا گیا ہے : قد لقیت شهرًا فلم اعتد به (میں نے شہرؒ بن حوشبؒ سے ملاقات کی میں نے اس کا اعتبار نہیں کیا۔ اور ابن عونؒ کا یہ قول نقل کیا ہے۔ ان شهرًا نزکوه ۔ (یعنی شہر کو ائمہ جرح و تعدیل نے نیزے مارے ہیں) اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ بعض نے شہرؒ بن حوشبؒ پر کلام کیا ہے لیکن امام نوویؒ شرح مسلم ص ۱۳ ج ۱ میں لکھتے ہیں : انّ شهرًا لیس متروکا بل وثقه کثیرون من کبار ائمة السلف او اکثرهم فممّن وثّقه احمدؒ بن حنبلؒ و یحییٰؒ بن معینؒ و آخرون وقال احمدؒ بن حنبلؒ ما احسن حدیثه و وثقه وقال احمدؒ بن عبد الله العجلیؒ هو تابعی ثقة۔

پھر آگے لکھا ہے کہ : وقال ابو زرعةؒ لا بأس به وقال الترمذیؒ قال محمدؒ یعنی ابن اسماعیل البخاری شهر حسن الحدیث وقویٌ امره وقال یعقوب بن ابی شیبةؒ شهر ثقة۔ اور خود امام ترمذیؒ نے ص ۲۲۷ ج ۲ کتاب المناقب میں ایک روایت پیش کی ہے جس میں یہی شہرؒ بن حوشبؒ واقع ہے اور پھر آگے لکھا ہے : هٰذا حدیث حسن صحیح ۔

دوسرا سنانؒ بن ربیعہؒ ہے جس کے بارے میں ہے : عن ابن معینؒ لیس بالقوی۔ وقال ابو حاتمؒ شیخ مضطرب الحدیث وذکره ابن حبانؒ فی الثقات۔ وقال ابن عدیؒ ارجو انه لا بأس به وروی له البخاری مقرونا بغیره فی الصحیح وروی له فی الادب المفرد ایضًا۔ (محصل تهذیب التهذیب ص ۲۴۱ ج ۴)

لہٰذا اس جرح کا کوئی حرج نہیں حدیث حسن ہے۔

اعتراض نمبر ۲ کا جواب ابنِ ماجہ ص ۳۵ میں عبد اللہؓ بن زید سے روایت ہے، جس میں ہے۔ قال قال رسول الله تعالیٰ صلی الله علیه وسلم الاذنان من الرأس اور اس کی سند صحیح ہے۔ جیسا کہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ ص ۱۸ ج ۱ میں تصریح کی ہے اور دار قطنی ص ۳۶ ج ۱ میں ابنِ عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا : الاذنانِ من الرأس ۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص ۱۷ ج ۱

میں لکھتے ہیں : قال ابوالحسن ابن القطان الفاسیؒ اسناده صحیح ۔ ان روایات میں نہ تو ابوامامہؓ ہیں اور نہ موقوف ہونے کا سوال ہے ۔ یہ سبھی ہی صحیح ہیں علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ ص۱۸ تا ۲۲ ج۱ میں آٹھ صحابہ کرامؓ[۱] کی روایات بتائی ہیں جو کہ مرفوع ہیں ۔

اعتراض نمبر۲ کا جواب صاحب ہدایہؒ نے یوں جواب دیا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسّلام بیان احکامات کے لیے تشریف لائے تھے نہ کہ بیان خلقت کے لیے **ولفظہٗ** ومسح الاذنین وهو سنة بماء الرأس خلافاً للشافعیؒ لقوله عليه الصّلوٰة والسّلام الاذنان من الرأس والمراد بيان الحكم دون الخلقة انتهى ۔ (هداية ص۶ ج۱)

حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۴۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ کوئی صحیح حدیث نہیں جس سے ثابت ہو کہ کانوں کے مسح کے لیے نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے نیا پانی لیا ہو ۔ ہاں حضرت ابن عمرؓ کا عمل مؤطا امام مالکؒ میں موجود ہے : ان عبد الله بن عمرؓ كان يأخذ الماء باصبعيه لاذنيه (مؤطا امام مالک ص۱۱) مگر اس کی یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ ہاتھوں پر پانی نہ رہا ہوگا ۔ اور مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۴۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مجھے کوئی صحیح مرفوع حدیث نہیں ملی جس سے ثابت ہو کہ کانوں کے مسح کے لیے ماءِ جدید لیا جائے ۔ حضرت مولانا سیّد انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۴۲ میں عبداللہ الصنابحیؓ کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جو اس سے قبل باحوالہ گزر چکی ہے ۔ جس میں یہ بھی آتا ہے کہ جب انسان سر کا مسح کرتا ہے تو کانوں سے اس کے گناہ نکل جاتے ہیں ۔

باب تخليل الاصابع

حضرات ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کا خلال کرنا چاہیئے ۔ عند البعض سنّت اور عند البعض مستحب ہے ۔ امام احمدؒ بن حنبلؒ اور امام اسحٰقؒ بن راہویہؒ کا مسلک وجوب

---

[۱] آٹھ حضرات صحابہ کرامؓ کے نام یہ ہیں ۔ ابوامامہ ، عبداللہ بن زید ، ابن عباس ، ابوہریرہ ، ابوموسےٰ ، انس ، ابن عمر اور عائشہ رضی اللہ عنہم کلہم وارضاہم ۔

کا ہے۔ جیسا کہ قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۱۷۱ ج۱ میں لکھا ہے۔ تحفۃ الاحوذی ص۴۹ ج۱ میں مبارکپوری صاحبؒ لکھتے ہیں کہ وجوب کا مسلک ہی صحیح ہے اور شوکانیؒ نے بھی نیل الاوطار ص۱۷۱ ج۱ میں وجوب ہی کا قول اختیار کیا ہے۔

حضرات ائمہ ثلاثہ کا استدلال ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال یہ ہے کہ اگر خلال ضروری ہوتا تو نص قرآنی، حدیث مسئ الصّلوٰۃ اور دیگر احادیث وضوء میں جہاں آپؐ نے وضوء کا طریقہ تعلیم فرمایا۔ خلال کا طریقہ تعلیم بھی فرمایا ہوتا۔ انہی روایات کے پیش نظر ہم سنّیت یا استحباب کے قائل ہیں اور خلل بین اصابع یدیک ورجلیک اسی پر محمول ہے۔

فائدہ اُولیٰ البحر الرائق ص۲۲ ج۱ اور شرح النقایہ ص۵ ج۱ (والسعایۃ ص۱۲۷ ج۱ نقلاً عن الذخیرۃ) میں لکھا ہے کہ جب کسی آدمی کی انگلیاں منضم ہوں یعنی ملی ہوئی ہوں وضوء کے وقت پانی کے اندر جانے کا احتمال نہ ہو تو ایسی صورت میں خلال واجب ہے یہی مسلک مبارکپوری صاحبؒ نے تحفۃ الاحوذی ص۴۹ ج۱ میں علامہ ابن سید الناس الیعمریؒ کا نقل کیا ہے جو کہ شارح ترمذی ہیں۔

فائدہ ثانیہ مسح رقبہ کے بارے میں حضرت ملّا علی القاریؒ شرح النقایہ ص۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مسح رقبہ میں اختلاف ہے ہمارے[1] بعض اصحاب اس کو مستحب اور بعض سنّت کہتے ہیں۔ آگے لکھتے ہیں وھو قول بعض الشافعیّۃ واکثر العلماء۔ حافظ ابن تیمیہؒ فتاویٰ ص۴۷ ج۱ میں لکھتے ہیں: لم یصح فی مسح العنق حدیث۔ اور حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۴۹ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ ولم یصح فی مسح العنق حدیث البتۃ۔ اور امام نوویؒ نے اس کو بدعت کہا ہے۔ اسی طرح علامہ مجد الدین فیروز آبادیؒ نے سفر السعادۃ میں اس کو بدعت قرار دیا ہے لیکن ان حضرات کا بدعت کہنا صحیح نہیں کیونکہ مسح رقبہ کے بارے میں بعض احادیث وارد ہیں جو تعدد طرق کی وجہ سے صالح للاحتجاج ہیں۔ مثلاً ایک روایت مسند احمد ص۴۸۱ ج۳ میں عن طلحۃ بن مصرف عن ابیہ عن جدہ یوں آتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وضوء کیا آخر

---

[1] وفی قاضی خان ص۴ ج۱ واما مسح الرقبۃ فلیس بادب ولا سنۃ وقال بعضھم ھو سنۃ وعند اختلاف الاقاویل کان فعلہ اولیٰ من ترکہ انتھی۔

میں ہے ومسح رأسہ حتی بلغ الی القذال (القذال کالسحاب۔ قاموس ص۳۶ ج۴) ومایلیہ من مقدم عنقہ اوکما قال۔ اور ایک روایت مجمع الزوائد ص۲۳۲ ج۱ میں حضرت وائلؓ بن حُجر کی یوں آتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سر کا مسح کیا ومسح رقبتہ اور شرح النقایۃ ص۹ ج۱ اور موضوعاتِ کبیر ص۷۵ میں مسند فردوس دیلمی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعًا یوں روایت نقل کی گئی ہے: من مسح رقبتہ وُقِیَ من الغِل (کینہ بُغض) اور بعض حضرات اسے بضم الغین پڑھتے ہیں جس کے معنی طوق کے ہیں۔ ایک اور روایت شرح النقایہ اور موضوعاتِ کبیر میں امام ابوعبید القاسمؒ بن سلّامؒ کے حوالہ سے جو بطریق موسیٰ بن طلحہ ہے اسی مضمون کی نقل کی ہے۔ ملّا علی قاریؒ لکھتے ہیں کہ اگرچہ یہ موقوف ہے لیکن حکمًا مرفوع ہے۔ اور بعض حضرات جن میں ملا علی القاریؒ بھی ہیں مسلم ص۱۲۳ ج۱ کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں یہ آتا ہے کہ آپ نے سر کا مسح کیا حتّٰی بلغ الی قفاہ اوکما قال۔ ملّا علیؒ القاریؒ نے فتاویٰ ظہیریہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ مسح الحلقوم بدعۃ شرح النقایہ ص۹ ج۱ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۸۰ ج۱ میں حافظ ابن حجرؒ کی تلخیص الحبیر ص۹۲ ج۱ کے حوالے سے چند روایتوں کی نشاندہی کرتے ہیں جن میں سے ایک طلحہ بن مصرف کی ہے۔ پھر آگے لکھتے ہیں کہ بالجملہ مسح رقبہ کی روایات ایسی ہیں جو صالح للاحتجاج ہیں۔ امام نوویؒ نے جو بدعت کہا ہے اور اس کی حدیثوں کو موضوع کہا ہے تو شوکانیؒ لکھتے ہیں: مُجازفۃ (اٹکل پچو بات ہے) اور کہتے ہیں کہ زیادہ عجیب بات امام نوویؒ نے یہ فرمائی ہے کہ ہمارے اصحاب شوافعؒ اس کے قائل نہیں۔ حالانکہ رؤیانی نے اپنی کتاب البحر میں اس کی تصریح کی ہے کہ: قال اصحابنا ان مسح الرقبۃ سنّۃ اسی طرح امام بغوی شافعیؒ بھی اسے سنّت کہتے ہیں: ھو من ائمۃ الحدیث۔ پھر شوکانیؒ بھی لکھتے ہیں کہ ان کا سنت کہنا مسند احمد ص۴۸۱ ج۳ اور ابوداؤد ص۱۸ کی اس روایت سے ہے جو طلحہ بن مصرف کے طریق سے آئی ہے اور علامہ ابن الناسؒ نے اس حدیث کو بیہقی کی طرف منسوب کیا ہے۔ وفیہ زیادۃ حسنۃ وھی الرقبۃ۔ نواب صدیق حسن خان غیر مقلد بدور الاھلہ ص۲۸ میں لکھتے ہیں کہ حافظ ابن القیمؒ اور فیروزآبادیؒ نے جو یہ کہا ہے کہ یہ حدیث لم یصح (صحیح نہیں) یہ قول غلط ہے

کیونکہ ہر صالح للاحتجاج کے لیے صحت شرط نہیں بلکہ حدیث حسن بھی صالح للاحتجاج ہے اور مسح رقبہ کی احادیث تعدد طرق کی وجہ سے حسن ہیں۔ نواب نور الحسن خاں بن صدیق حسن خاں عرف الجادی ص۱۳ میں لکھتے ہیں کہ مسح رقبہ کی احادیث اس قابل ہیں کہ ان سے احتجاج کیا جاوے۔

فائدہ ثالثہ: کیا فضائلِ اعمال کے لیے ضعیف حدیث قابلِ عمل ہے؟

قال النوویؒ فی الاذکار ص۷ طبع مصر قال العلماءؒ من المحدثینؒ والفقہاءؒ وغیرھم یجوز ویستحب العمل فی الفضائل والترغیب والترھیب بالحدیث الضعیف ما لم یکن موضوعًا واما الاحکام کالحلال والحرام والبیع والنکاح والطلاق وغیر ذٰلک فلا یعمل فیہا الا بالحدیث الصحیح او الحسن الا ان یکون فی احتیاط فی شیء من ذٰلک۔ کما اذا ورد حدیث ضعیف بکراھۃ بعض البیوع او الانکحۃ فان المستحب ان یتنزہ عنہ ولکن لا یجب اھ۔ ملّا علی القاریؒ موضوعاتِ کبیر ص۵ اور شرح النقایہ ص۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ فضائلِ اعمال کے لیے ضعیف حدیث قابلِ عمل ہے۔ امام حاکمؒ مستدرک ص۴۹۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ عقائد، حلال وحرام کے مسائل میں تو ضعیف حدیث کا قطعًا کوئی اعتبار نہیں، ہاں ثواب وعقاب اور فضائل میں محدثینؒ مانتے ہیں اور یہی قول امام عبدالرحمٰنؒ بن مہدیؒ کا

۱؎ یجوز عند العلماء التساھل فی اسانید الضعیف بلا شرط بیانِ ضعفہ فی الوعظ والقصص والفضائل لا فی صفات اللہ والحلال والحرام (تذکرۃ الموضوعات ص۳) عن عبدالرحمٰن بن مہدیؒ یقول اذا روینا عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی الحلال والحرام والاحکام شددنا فی الاسانید وانتقدنا الرجال واذا روینا فی فضائل الاعمال والثواب والعقاب والمباحات والدعوات تساھلنا فی الاسانید (المستدرک ص۴۹۰ ج۱) وقال الذھبیؒ، عبدالرحمٰن بن مہدیؒ فانہ قال اذا روینا فی الحلال والحرام شددنا فی الرجال واذا روینا فی الفضائل والمباحات تساھلنا فی الاسانید۔ تلخیص (ص۴۹۱ ج۱)

ہے کہ ضعیف حدیث فضائلِ اعمال میں مانی جاسکتی ہے۔ امام ابن مہدیؒ امام بخاریؒ کے استاد ہیں۔ فتح المغیث ص۱۲۰ میں علامہ سخاویؒ نے اور القول البدیع ص۱۹۶ میں بھی اس کی تصریح کی ہے کہ فضائلِ اعمال میں ضعیف احادیث پیش ہو سکتی ہیں اور حافظ ابن تیمیہؒ فتاوی ص۳۹ ج۱ طبع بولاق میں اس کی تصریح کرتے ہیں۔ اسی طرح امام ابنِ دقیق العیدؒ نے اپنی کتاب الامام ص۱۲ ج۱ میں اس کی تصریح کی ہے۔

نواب صدیق حسن خاں صاحبؒ دلیل الطالب علی ارجح المطالب ص۸۸۹ میں لکھتے ہیں کہ فضائلِ اعمال میں ضعیف حدیث کے حجت ہونے پر اتفاقِ علماء ہے۔ غیر مقلدین حضرات کے شیخ الکل مولانا سید نذیر حسین صاحب دہلویؒ فتاوی نذیریہ ص۲۶۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ضعیف حدیث جو موضوع نہ ہو اس سے استحباب اور جواز ثابت ہو سکتا ہے۔ مولانا ثناء اللہ امرتسری اپنے اخبار اہلِ حدیث ۱۵ شوال ۱۳۴۶ھ کے پرچہ میں لکھتے ہیں کہ "ضعیف حدیث مثبت استحباب ہے۔"

حافظ محمد لکھویؒ احوال الآخرۃ ص۱۵ میں اور مولانا عبد اللہ صاحب روپڑیؒ فتاویٰ میں لکھتے ہیں فضائلِ اعمال میں ضعیف حدیث معتبر ہے (فتاوی اہلحدیث ص۱۲۴ ج۲) مسح رقبہ کی احادیث حسن اور صالح للاحتجاج ہیں اگر بالفرض ضعیف بھی ہوں تو ان واضح حوالوں کے پیشِ نظر اس کا جواز و استحباب پھر بھی ثابت ہے جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں اور بعض احنافؒ اور شوافعؒ کے نزدیک سُنّت ہے۔ کما مرّ۔

باب ما جاء ویل للاعقاب من النار ص۸

لغت کی کتاب الصراح مع القراح ص۴۴۸ میں ہے ویل اے وائے وسختی ووادی درجہنم اور بعض نے ویل کے معنی الخزی والھلاکۃ لکھے ہیں جیسا کہ صاحب النہایہؒ نے لکھا ہے۔ حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری ص۲۱۳ ج۱ میں، قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۸۵ ج۱ میں اور مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۴۰۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صحیح ابنِ حبان میں حضرت ابو سعید الخدریؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ویل وادٍ فی جھنم یھوی فیہ الکافر سبعین خریفاً قبل ان یبلغ قعرھا وھو فی موارد الظمآن ص۶۲۹ مرفوعاً وفی المستدرک ج۲ ص۵۳۴ موقوفاً وقالا خ م

نحوی اعتراض | ویل نکرہ ہے اور نکرہ مبتداء واقع نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ یہاں مبتداء ہے۔

الجواب | امام ابنِ عقیل اور ابنِ مالکؒ نے (راجع الالفیۃ صـ۲۴ مع شرح ابن عقیل طبع مصر) تصریح کی ہے کہ جب دُعا بالخیر یا بالشر ہو تو ایسے مقام پر نکرہ بھی مبتدا واقع ہوسکتا ہے اور ابن ہشامؒ نے مغنی اللبیب صـ۴۶ ج۲ میں لکھا ہے کہ دس مقام ایسے ہیں جہاں نکرہ مبتدا ہوسکتا ہے۔ ان میں دُعا بالخیر اور بالشر کے مقام بھی شامل ہیں۔ (امام ابن عقیلؒ نے چوبیس ۲۴ مقامات بیان کیے ہیں۔ ابنِ عقیل صـ۲۴) اور ان میں ایک مقام ایسا بھی ہے جو خرقِ عادت کے طور پر تعجّب انگیز ہو۔ جیسے بقرۃ تکلمت، شجرۃ سجدت، کوکب انقض الساعۃ، ذئب یتکلم اور متن متین صـ۸۹ میں ہے۔ ولذا قال ابن الدّھان واستحسنہ الشیخ الرضی ان مناطہ صحۃ الافادۃ وضابطہا الجہل بالنسبۃ (فان کان جاھلاً لھا صح الاخبار وان کان المخبر عنہ نکرۃ — وھذا القول اقرب الی الصواب لظھور وجھہ وورود استعمال علیہ کقولہ تعالیٰ وُجُوہٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَۃٌ ۔ وَھَلْ مِنْ مَّزِیْدٍ ۔ وقولہ

فیوم علینا ویوم لنا ویوم نُسَاءُ ویوم نُسَرُّ

من ھامش متن متین صـ۸۹ لکن الحق ان الافادۃ امر وصحۃ الابتداء امر۔ انتھیٰ

الاعقاب (جمع عقب ایڑی) میں الف ولام کی تحقیق!

امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام صـ۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ "الاعقاب" میں الف ولام عہد کا ہے اور وہ ایسی ایڑیاں تھیں جو عندالوضو خشک رہتی تھیں اور لکھتے ہیں کہ الف ولام استغراق[1] عُرفی کے لیے بھی ہوسکتا ہے (جیسے جمع الامیر الصاغۃ جمع صائغ بمعنی زرگر مقصد یہ ہے کہ اپنے شہر کے زرگروں کو امیر نے جمع کیا جو استغراق عُرفی ہے نہ کہ جہان بھر کے زرگروں کو) تو اس لحاظ سے معنیٰ یہ ہوگا کہ ہر اس ایڑی کے لیے ویل ہے جس کی صفت یہ ہو کہ وضو میں خشک رہے۔

---

[1] اصولِ فقہ کا قاعدہ ہے کہ جمع پر الف ولام داخل ہونے سے معنی جمعیت باطل ہوجاتا ہے۔ ویفید الاستغراق (نبراس صـ۱۵ وصـ۵۲۶ والالف واللام علی الجمع یبطل الجمعیۃ ویفید الاستغراق کما فی اصول الفقہ۔

روایات کی زیادت

مستدرک حاکم ص۱۶۲ ج۱ اور طحاوی ص۲۰ ج۱ میں یہ روایت بھی ہے: ویل للاعقاب وبطون الاقدام من النار امام ترمذیؒ ص۸ نے تعلیقاً (بے سند) اس کو ذکر کیا ہے۔ امام حاکمؒ فرماتے ہیں صحیح ہے۔ فتح الملہم ص۴۰۳ ج۱ میں ہے کہ یہ روایت مجمع الزوائد میں بھی ہے۔ وقال الهیثمیؒ رجاله ثقات۔ (روایت یہ ہے: عن عبد اللہؓ بن الحارث بن الجزء الزبیدی قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول ویل للاعقاب وبطون الاقدام من النار۔ رجال احمدؒ والطبرانیؒ ثقات۔ مجمع الزوائد ص۲۴۰ ج۱)

فقہ الحدیث

امام ترمذیؒ ص۸ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں فقہی طور پر یہ مسئلہ ہے کہ پاؤں پر جب موزے اور جرابیں نہ ہوں تو مسح درست نہیں اور علامہ خطابیؒ معالم السنن ص۸۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اگر پاؤں پر مسح کی گنجائش ہوتی تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ویل للاعقاب من النار کے الفاظ سے سخت وعید نہ سناتے۔ وکذا قاله النوویؒ فی ص۱۲۴ ج۱ شرح مسلم۔

پاؤں کے دھونے اور نہ دھونے میں مسالک کی تفصیل

علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس سلسلہ میں تین مسلک ہیں۔

الاوّل ۱

جب پاؤں پر موزے وغیرہ نہ ہوں تو ان کا غسل چاہیئے۔ جمہور اہلِ اسلامؒ کا یہی مسلک ہے۔

الثانی ۲

یہ واجب مخیر ہے کہ غسل کرے یا مسح کرے۔ ابنِ رشدؒ نے اس گروہ کا نام نہیں لیا، لیکن شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۸۵ ج۱ اور نووی ص۱۲۴ ج۱ میں محمدؒ بن جریر طبری، حسن بصریؒ اور جبائی معتزلی کا نام لیتے ہیں۔ محمد بن جریر طبری دو ہیں دونوں ہمعصر مفسّر اور مؤرخ ہیں ایک شیعہ دوسرا سُنّی۔ حافظ ابن القیمؒ کہتے ہیں کہ واجب مخیر کا قائل شیعہ ہے لیکن ابنِ جریر طبریؒ سُنّی کی تفسیر سے بھی واجب مخیر کا شبہ ہوتا ہے۔ وقال الشیخ بل تصریح فقال فی ص۱۳۰ ج۵ والصواب من القول عندنا فی ذلک ان اللہ امر بعموم مسح

الرجلين بالماء في الوضوء كما امر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم واذا فعل ذلك بهما المتوضئ كان مستحقا اسم ماسح غاسل اھ۔ وتاوّل في ص۱۳/۵۷ حديث ويل للاعقاب وبطون الاقدام من النار فقال ولو كان مسح بعض القدم مجزيا عن عمومها بذلك لما كان لها الويل بترك ما ترك مسح منهما بالماء۔

الثالث

پاؤں پر مسح کرنا چاہیئے۔ علامہ ابن رشدؒ نے اس گروہ کی نشاندہی نہیں کی۔ لیکن یہ گروہ شیعہ کا ہے۔ وقالت الامامیۃ الواجب مسحہما۔ (نیل الاوطار ص۱۸۵/۱)

اتفاق الصحابۃ علی غسل الرّجلین

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۱۳/۱ میں لکھتے ہیں کہ صحابہؓ کا غسل قدمین پر اتفاق رہا ہے مگر ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ اور انسؓ بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہم مسح کے قائل تھے۔ آگے لکھتے ہیں وقد صح الرجوع عنہم۔ تو اب کوئی اختلاف نہ رہا۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۸۵/۱ میں اور مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۵/۱ میں لکھتے ہیں کہ ابن ابی لیلی کبیرؒ (ابن ابی لیلیٰ دو ہیں۔ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کبیرؒ جو سیدنا عمرؓ کے زمانہ میں پیدا ہوئے، دوسرے محمد بن ابی لیلیٰ صغیرؒ۔ دونوں ثقہ اور معروف ہیں مگر صغیر پر جرح بھی ہوئی ہے) فرماتے ہیں کہ غسلِ قدمین پر صحابہ کرامؓ کا اجماع رہا ہے۔ رواہ سعیدؒ بن منصورؒ الخ ای فی سننہ۔ (دراجع البخاری ص۲۷/۱ محصلہ ھامش ۷)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلویؒ حجۃ اللہ البالغہ ص۱۷۵/۱ میں لکھتے ہیں کہ جو لوگ اپنی خواہشاتِ نفسانی کے پیچھے پڑ گئے ہیں وہ غسلِ قدمین کی بجائے مسح کا قول کرتے ہیں اور میرے نزدیک وضوء میں غسلِ قدمین کا ثبوت متواتر ہے اس کا انکار غزوۂ بدر اور غزوۂ اُحد کے انکار کے مساوی ہے۔

دلیلِ جمہور

قرآن پاک کی نص قطعی وَاَرْجُلَکُمْ اِلَی الْکَعْبَیْنِ ہے جس کا عطف مغسولات پر ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فتح الباری ص۲۱۳/۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ

کی روایت اسکی تفسیر کرتی[1] ہے جو ابنِ خزیمہ ص۸۵ ج۱ اور ابوعوانہ ص۲۴۵ ج۱ و ص۲۴۶ میں آتی ہے:
کہ حضرت عمروؓ بن عبسہ نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سوال کیا قلت یا رسول
اللہ اخبرنی عن الوضوء فقال مامنکم من رجل یقرب وضوءہ ثم یتمضمض
الیٰ قولہ ثم یغسل قدمیہ الی الکعبین کما امرہ اللہ تعالیٰ الا خرّت
خطایا قدمیہ مع اطراف اصابعہ مع الماء۔
یہ روایت ارجلکم کی تفسیر ہے۔ اور امیر یمانی غیر مقلد سبل السلام ص۸ ج۱ میں ایک اور
روایت پیش کرتے ہیں جس کا مضمون یہ ہے کہ ایک شخص نے وضوء کیا پاؤں دھوئے لیکن
ایک پاؤں پر قدرِ درہم[2] جگہ رہ گئی آپؐ نے اس کو وضوء کے اعادہ کا حکم فرمایا۔ امام

---

[1] ابوداؤد ص۱۸ ج۱ میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے بھی اسی مضمون کی روایت ہے
امام نوویؒ فرماتے ہیں ہٰذا حدیث صحیح۔ (شرح مسلم ص۱۲۴ ج۱)

[2] یہ روایت ابوداؤد ص۲۳ ج۱ میں ہے: عن بعض اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان النبی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رأی رجلا یصلی وفی ظہر قدمہ لمعۃ قدر الدرھم لم
یصبہا الماء فامرہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان یعید الوضوء۔ وعن جابرؓ قال اخبرنی
عمرؓ بن الخطاب ان رجلاً توضأ فترک موضع ظفر علی قدمہ فابصرہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم فقال ارجع فاحسن وضوءک فرجع ثم صلّی۔ انتہیٰ مسلم ص۱۲۵ ج۱، وابوداؤد ص۲۳ ج۱ وقال
النوویؒ وقد استدل بہ جماعۃ علی ان الواجب فی الرجلین الغسل دون المسح ص۱۲۵ ج۱ وقال النوویؒ
فی ص۱۲۴ ج۱ ان جمیع من وصف وضوء رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی مواطن مختلفۃ وعلی
صفات متعددۃ متفقون علی غسل الرجلین۔ وقولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ویل للاعقاب
من النار۔ فتواعدھا بالنار لعدم طہارتہا ولوکان المسح کافیاً لما تواعد من ترک غسل عقبیہ
وقد صح من حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان رجلاً قال یارسول اللہ کیف الطہور فدعا
بماء فغسل کفیہ ثلاثاً الی ان قال ثم غسل رجلیہ ثلاثاً ثم قال ہٰکذا الوضوء فمن زاد علی
ہٰذا اونقص فقد اساء وظلم ہٰذا حدیث صحیح۔ اخرجہ ابوداؤد ص۱۸ ج۱ وغیرہ باسانیدہم
الصحیحۃ۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (شرح مسلم ص۱۲۴ ج۱)

احمدؒ بن حنبلؒ سے اس روایت کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا حدیث جید۔ امیر یمانیؒ کہتے ہیں کہ
اس حدیث سے ثابت ہوا کہ پاؤں پر اگر کوئی جگہ خشک رہ جائے تو سارا وضوء دوبارہ کرنا ہوگا۔
پاؤں کا مسئلہ نصاً ثابت ہے باقی اعضاء کا قیاساً اس کے علاوہ جمہور ویل للاعقاب من
النار کی احادیث صحیحہ اور صریحہ بھی اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں جو متعدد حضرات صحابہ کرامؓ
سے ثابت ہیں جیسا کہ بعض روایات کی طرف امام ترمذیؒ نے اشارہ کیا ہے وفی الباب
عن عبد اللہؓ بن عمروؓ وعائشۃؓ وجابرؓ بن عبد اللہؓ وعبد اللہؓ بن الحارث و
معیقیبؓ وخالدؓ بن الولید وشرحبیلؓ بن حسنۃ وعمروؓ بن العاص ویزیدؓ
بن ابی سفیانؓ (اخ معاویۃ) ترمذی ص۱ج۱ حضرت ملا علی القاریؒ شرح النقایہ
ص۵ج۱ میں لکھتے ہیں کہ الی الکعبین میں الیٰ غسل پر دال ہے۔ کیونکہ غایت
مغسول کی تو شریعت نے بیان کی ہے ممسوح کی نہیں۔ یعنی دلیل قطعی سے تبیین نہیں ہوئی
ورنہ حدیث تیمم میں الی المرفقین موجود ہے۔

شیعہ شنیعہ کا استدلال ارجلکم بکسر اللام کی قرأت ہے جو سات میں
سے تین قاریوں نے پڑھی ہے۔ (بحوالہ شرح النقایہ ص۵ج۱)

جواب ۱ امام طحاویؒ نے ص۱ج۱ میں یہ جواب دیا ہے کہ قرأتین حالتین پر دال ہیں
ننگے پاؤں ہوں تو غسل، موزے ہوں تو مسح ہوگا۔

جواب ۲ قرأت جر ہمارے نزدیک جر جوار پر محمول ہے۔ جر جوار یہ ہوتا ہے کہ لفظاً
اس کا تعلق قریب کے لفظ سے ہوتا ہے۔ لیکن معنیً تعلق پہلے سے ہوتا
ہے۔ مشہور نحوی امام عبد الرسول الحنفیؒ عبد الرسول ص۳۱ میں لکھتے ہیں۔

گاہ اسمے میشود مجرور از بہر جوار ہم ازیں جائز دعامہ جرا جل شد روا

نوٹ: عبد الرسول کے بعض نسخوں میں یہ لفظ اعمیٰ ہمزہ سے لکھا ہے جو غلط ہے
جحر ضبٍ خربٍ۔ ماءٍ شنٍ باردٍ۔ عذاب یومٍ الیمٍ اور اسی قبیل
سے ہے جو حدیث میں آتا ہے۔ من ملک ذا رحمٍ محرمٍ۔

اکثر اور عام نحاۃ جر جوار کے قائل ہیں متن متین ص۱۶۳ میں ہے وقد یجر للجوار اتفق علیہ
الفریقان (ای البصریۃ والکوفیۃ) اور جر جوار کی کئی مثالیں ہیں۔

جرجوار پر اعتراض | عبدالرسول نے متنِ متین ص۱۶۳ میں اعتراض کیا ہے کہ جرجوار تاکید میں قلیل صفت میں شاذ اور عطف میں ممتنع ہے۔ یہاں تو عطف ہے لہٰذا ممتنع ہے۔

جواب مع امثلہ | امام ابوبکر الجصاص الرازیؒ احکام القرآن ص۳۴۵ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ جرجوار عطف میں درست ہے جیساکہ قول شاعر ہے:

؎ فهل انت ان ماتت اتانك راكب　　الى ال بسطام بن قيس فخاطب

رازیؒ کہتے ہیں کہ فخاطب کا عطف معنیً راکب پر ہے جو مرفوع ہے لیکن قیس کی وجہ سے مجرور بجر جوار ہے۔ اور فآ حرفِ عطف ہے۔ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جرجوار درست ہے فی العطف۔ کما قال الشاعر:

؎ لعب الزمان بها وغيرها　　بعدى سوافى المورُ والقطن

کہتے ہیں کہ القطن کا عطف معنیً الزمان مرفوع پر ہے لیکن المور کے سبب مجرور بجر جوار ہے اور واؤ عاطفہ ہے۔

علامہ آلوسیؒ صاحب روح المعانی جو بڑے نحوی بھی ہیں۔ روح المعانی ص۶۶ ج۶ میں لکھتے ہیں کہ یہ کہنا کہ عطف میں جرجوار ممتنع ہے باطل اور بے بنیاد امر ہے۔ عطف میں بھی جر جوار درست ہے اور اس پر نابغہ (عرب کا مشہور شاعر) کا شعر دلیل ہے:

؎ لم يبق الا اسيرٌ غير منفلت　　وموثق فى حبال القد مجنوب

کہتے ہیں کہ موثق کا عطف معنیً اسیر مرفوع پر ہے لیکن جرجوار کے سبب منفلت پر ہے اور واؤ عاطفہ ہے۔

اعتراض | ارجلکم جو مغسول ہے اسکو مغسولات کے ساتھ کیوں نہیں ملایا؟

جواب ۱ | ترتیب کو ملحوظ رکھا ہے۔ جن کے نزدیک ترتیب فرض ہے۔ ان کے نزدیک تو بات واضح ہے باقی جو سنّیت کے قائل ہیں جیسے احناف توان کے نزدیک سنّیت کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

جواب ۲ | ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ پاؤں پر عموماً میل کچیل زیادہ ہوتی ہے

پانی زیادہ خرچ کرنے کا خطرہ و مظنہ ہوتا ہے اس لیے امسحوا کے بعد اس کا ذکر کیا کہ پاؤں پر پانی زیادہ نہ ڈالو، ہلکے طریقے سے دھولو۔ گویا مسح ہے۔ (یعنی کثرت سے پانی نہ بہاؤ۔ اس لیے مسح ہے اور حقیقۃً غسل ہے۔)

جواب ۳ فتح الباری ص۲۱۵ ج۱ میں ہے کہ اگر ارجلکم کو امسحوا کے نیچے بھی داخل کیا جائے تب بھی مسح بمعنی غسل ہے۔ چنانچہ ابوعبید لغویؒ وغیرہ نے تصریح کی کہ مسح بمعنی غسل ہے لہٰذا الصورت جر بھی مسح رجلین منصوص نہ رہا۔ مولانا سیّد انور شاہ صاحبؒ فیض الباری ص۲۳۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک وارجلکم کا نہ پہلے مغسولات پر عطف ہے نہ ممسوح پر بلکہ یہ مفعول معہ ہے۔ (یعنی شاہ صاحبؒ فتح کی قرأت مان کر فاغسلوا کا مفعول معہ مانتے ہیں۔ ولفظہ وقولہ تعالیٰ وارجلکم استدل بھا الشیعۃ علی جواز المسح بالارجل علی قراءۃ الجر وھم لایجوزون المسح علی الخفین مع کونہ متواترا وتصدی لجوابھم علماء الامۃ منھم ابن الحاجبؒ والتفتازانیؒ فی اٰخر التلویح وابن الھمامؒ واٰخرون وما فتح اللہ علیّ فی بیان وجہ قراءۃ النصب ھو ان قولہ وارجلکم بالنصب مفعول معہ ولیس عطفًا وفرق بین واو العطف والتی للمفعول معہ فان العطف لبیان شرکۃ المعطوف والمعطوف علیہ فی امر نحو جاءنی زید وعمرو معناہ انھما مشترکان فی المجیٔ وان قلنا وعمرًا بالنصب فمعناہ بیان مصاحبتہ مع زید فی الجملۃ اما انھا فی الفعل خاصۃ او فی امر اٰخر فامر موکول الی الخارج ... الخ ص۲۳۲ ج۱ وقال فی ص۲۳۳-۲۳۴ فاعلم ان قولہ تعالیٰ وارجلکم بالنصب مفعول معہ ولیس لافادۃ الشرکۃ والمعنی ان للرجل معاملۃ مع مسح الرأس اما انھا معاملۃ المسح او الغسل فھو مسکوت عنہ۔

شیعہ کا اعتراض اگر پاؤں کا وضو میں غسل ضروری ہوتا تو تیمم میں اس کا مسح لازمی ہوتا جیسے ہاتھ اور منہ جو وضو میں دھوئے جاتے ہیں اور تیمم میں ان پر مسح کیا جاتا ہے چونکہ پاؤں مغسول نہیں لہٰذا تیمم میں ان کا مسح ساقط ہوگیا، مثل

مسح الرأس۔ فلهٰذا لا یجب فی التیمم۔

جواب امام ابوبکر الجصاص الرازیؒ نے احکام القرآن ص۳۴۵ ج۲ میں اور امام طحاویؒ نے ص۲۱ ج۱ میں یہ جواب دیا ہے کہ یہ کہنا باطل ہے کیونکہ وضوء اور غسل کا تیمم ایک ہے تو کیا یہ کہنا صحیح ہوگا کہ غسل میں باقی بدن کا بصورتِ استطاعت علی الماء غسل ضروری نہ تھا اور اس کا مسح کرنا کافی تھا اس لیے تیمم میں اس کا مسح ساقط ہوگیا ہے؟

باب ماجآء فی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کیف کان ص۸

قوله فاخذ فضل طهوره فشربه وهو قائم اس روایت سے ثابت ہوا کہ شرب ماء بحالتِ قیام درست ہے اور مسلم ص۱۷۳ ج۲ میں حضرت ابنِ عباسؓ سے روایت ہے کہ سقیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من زمزم فشربه وهو قائم اس سے بھی بحالتِ قیام شرب ماء کا جواز ثابت ہوتا ہے لیکن مسلم ص۱۷۳ ج۲ میں حضرت ابوسعید الخدریؓ کی ایک روایت یوں آتی ہے: نهی رسول اللہ علیه السلام عن الشرب قائمًا اور دوسری یوں ہے: وعن ابی سعید الخدریؓ ان النبی صلی اللہ علیه وسلم زجر عن الشرب قائما۔ (مسلم ص۱۷۳ ج۲) - حضرت ابوہریرہؓ سے ایک روایت یوں آتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: لا یشربن احدکم وهو قائم فمن نسی فلیستقئ۔ (مسلم ص۱۷۳ ج۲) یعنی جو بھول جائے وہ قے کرے۔ ان روایات کا آپس میں تعارض ہے۔

تعارض اٹھانے کی وجہ اوّل تحفۃ الاحوذی ص۵۴ ج۱ میں ہے کہ روایات جواز ثابت ہیں لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ دونوں روایتیں مسلم کی ہیں۔

وجہ ثانی تحفۃ الاحوذی ص۵۴ ج۱ میں ہے کہ احادیث نہی منسوخ ہیں اور احادیث جواز ناسخ ہیں لیکن اس میں بھی کلام ہے کیونکہ نسخ صرف امکان و احتمال سے ثابت نہیں ہوتا دلائل درکار ہیں۔ ولم توجد۔

وجہ ثالث بحوالہ ابن حجرؒ تحفۃ الاحوذی ص۵۴/۱۶ میں ہے اور اسی کو بہتر جواب قرار دیا ہے نیز یہی جواب امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۱۷۳/۲ میں دیا ہے کہ نہی تنزیہہ کے لیے ہے اور یہ جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔

جواب دیگر ہدیۃ المجتبی ص۳۰ میں ہے کہ نہی عام پانیوں سے ہے مگر آب زمزم اور فضل طہور وضو کا بچا ہوا پانی نہی سے مستثنٰی ہیں۔ اسلیے کہ اسکے ساتھ طہارت کی گئی اور یہ باقی رہا اور بابرکت ہوگیا اور زمزم کا اس لیے کہ کھڑے ہو کر زیادہ پیا جائے گا یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ آب زمزم خوب سیر ہو کر پیئے اور حدیث پاک میں ہے ماء زمزم لما شرب لہ یعنی آب زمزم جس مقصد کے لیے پیا جائے گا حاصل ہوگا۔ ماء زمزم لما شرب لہ فان شربتہ تستشفی بہ شفاک اللہ وان شربتہ مستعیذا اعاذک اللہ وان شربتہ تقطع ظمأک قطعہ اللہ وان شربتہ لشبعک اشبعک اللہ وھی ھزمۃ جبرائیل وسقیا اسمٰعیل (قط ز الدارقطنی) لک (مستدرک حاکم) عن ابن عباسؓ صحیح۔ الجامع الصغیر ص۱۴۱/۲)

فائدہ اولیٰ آب زمزم کھڑے ہو کر اور قبلہ رو ہو کر پینا چاہیئے اور یہ دعا پڑھے اللھم انی اسألک علمًا نافعًا و رزقًا واسعًا وشفاءً من کل داءٍ۔

فائدہ ثانیہ یہ بحث تو کھڑے ہو کر پانی پینے کی تھی مسلم ص۱۷۳/۲ اور ترمذی ص۱۰/۲ میں حضرت انسؓ سے روایت ہے: ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نھی عن الشرب قائمًا فقیل الاکل قال ذٰلک اشد۔ ھذا حدیث حسن صحیح۔ ولفظ مسلم ص۱۷۳/۲ عن انسؓ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ نھی ان یشرب الرجل قائمًا قال قتادۃؒ فقلنا فالاکل فقال ذٰلک اشر او اخبث۔ مسلم اور ترمذی کی اس روایت میں النھی عن الشرب قائمًا کا جملہ مرفوع اور النھی عن الاکل قائمًا کا جملہ موقوف ہے۔

کما لا یخفٰی لیکن مجمع الزوائد ص۲۵ ج۵ (اور جمع الفوائد ص۲۲ ج۱ میں عن البزار والموصلی) کی روایت میں یہ جملہ مرفوع ہے۔ باب الاکل قائما۔ عن انس بن مالکؓ قال نهی رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم عن الشرب قائما وعن الاکل قائما وعن المجثمة (هی کل حیوان ینصب ویرمی لیقتل) والجلالة (وهو الحیوان الذی یاکل العذرة والجلة البعر فوضع موضع العذرة) والشرب من فی السقاء قلت فی الصحیح وغیره بعضه ولیس فیه الاکل (مرفوعًا) رواه البزار وابو یعلی باختصار ورجاله ثقات رجال الصحیح خلا المغیرة بن مسلم وهو ثقة انتهٰی۔ وروی الطیالسیؒ عن ابن عمرؓ قال کنا علی عهد رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم نشرب قیاما ونأکل ونحن نسعی طیالسی ص۲۵۵ وفی السند یزید بن عطارد ابو البزری۔ ذکره ابن حبانؒ فی الثقات وقال ولیس ممن یحتج بحدیثه وقال ابن حجرؒ لم ارهذه اللفظة عند ابی حاتم وقال ابن حاتم فی الجرح والتعدیل سئل ابی عن ابی البزری فقال لا اعلم اه۔ (تهذیب ص۳۰۰ ج۱۲)

باب فی النضح بعد الوضوء ص۹

قاضی ابوبکر بن العربیؒ عارضة الاحوذی ص۶۶ ج۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں کہ نضح کے چار معنی ہیں:

الاوّل جس وقت آدمی پیشاب کرے تو اس وقت قصبة الذکر کو اچھی طرح صاف کرے بالتنحنح او بالنتر یعنی پیشاب کی نالی کو کھانس کر یا نچوڑ کر صاف کرلے۔

الثّانی صب الماء علی العضو تاکہ اسالة الماء کا تحقق ہو جائے اور صرف مسح نہ رہے۔

الثالث کہتے ہیں کہ استنجاء بالماء کے معنی میں بھی ہے۔ یعنی جب وضوء کرنا چاہے تو استنجاء بالماء بھی کرے۔

الرابع پانی کو شلوار یا تہ بند پر چھڑکنا اور یہ دو وجہ سے ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ اگر کسی کی

طبیعت میں وسوسہ ہو تو ترجگہ دیکھ کر یہ وسوسہ نہ کرے کہ بیشاب کا قطرہ ہے بلکہ سمجھے کر میں نے خود پانی چھڑکا ہے۔ دوسرا یہ کہ بعض لوگوں کے مثانہ میں گرمی زیادہ ہوتی ہے قطرات آتے رہتے ہیں پانی چھڑکنے سے مثانہ ٹھنڈا ہوگا، رطوبت پہنچے گی تو قطرات نہ آئیں گے۔ امام خطابی رحمہ اللہ تعالیٰ معالم السنن ص۱۲۵ج۱ میں لکھتے ہیں کہ انتضاح کا معنی استنجاء بالماء بھی ہے لوگوں کی عادت تھی کہ فقط ڈھیلوں پر اکتفاء کرتے تھے اس لیے استنجاء بالماء کا حکم دیا گیا۔ دوسرا معنی رش الماء علی الثوب ہے۔ جمہور ثانی معنی لیتے ہیں مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۵۵ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صحیح یہی ہے۔

باب فی اسباغ الوضوء ص۹

اسباغ کے معنی اکمال کے ہوتے ہیں۔ اگر تکمیل عضو ہے تو فرض ہے اور اگر تثلیث ہے تو سنّت ہے اور اگر اطالہ غرہ ہے تو پھر مستحب ہے مسلم ص۱۲۶ج۱ میں یہ باب ہے استحباب اطالۃ الغرۃ والتحجیل فی الوضوء پھر یہ حدیث پیش کی ہے: قال علیہ السّلام انتم الغراء المحجلون یوم القیامۃ من اسباغ الوضوء فمن استطاع منکم فلیطل غرتہٗ وتحجیلہٗ۔ مجمع الزوائد ص۹۵ج۱ میں معجم الکبیر طبرانی کے حوالے سے روایت آتی ہے بسند حسن: کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب وضوء سے فارغ ہوتے تو اپنی پیشانی مبارک پر پانی بہادیتے۔ ولفظہ حتّٰی یسیلہ علی موضع سجودہ اور یہ اطالۂ غرہ کے لیے تھا۔

قولہ علی المکارہ مکارہ مکرہؔ[1] کی جمع ہے امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۲۷ج۱ میں لکھتے ہیں: والمکارہ تکون بشدۃ البرد والم الجسم ونحو ذلک وکثرۃ الخطی تکون ببعد الدار وکثرۃ التکرار وانتظار الصّلوٰۃ بعد الصّلوٰۃ۔ رباط کے معنی سرحد کو مضبوط کرنے کے ہوتے ہیں۔ اس

---

[1] مکرہ ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کو انسان پسند نہ کرے اور اس پر شاق گزرے خطی خطوۃ کی جمع ہے وھی ما تکون من الفاصلۃ بین القدمین۔

مقام پر مراد یہ ہے کہ شیطان اور نفس امارہ کے مقابلے میں اپنے آپ کو روکنا۔

باب المندیل بعد الوضوء

جمہور فرماتے ہیں کہ وضوء اور غسل کے بعد تولیہ رومال اور کپڑا استعمال کرنا درست ہے۔ وقد قال بذلك الحسنؓ بن علیؓ وانسؓ وعثمانؓ والثوریؒ ومالکؒ وتمسکوا بالحدیث.... الخ۔ نیل الاوطار ص ۱۹۵ ج ۱۔ (ای حدیث قیسؓ بن سعد) سعیدؒ بن المسیبؒ اور زہریؒ فرماتے ہیں کہ مکروہ ہے جیسے کہ امام ترمذیؒ نے ص ۹ ج ۱ پر نقل کیا ہے اور یہی مسلک تحفۃ الاحوذی ص ۵۷ ج ۱ میں ابوالعالیہؒ، مجاہدؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا نقل کیا گیا ہے۔ وفی النیل ص ۱۹۵ ج ۱ وقال عمرؓ وابن ابی لیلی والامام یحییٰ والھادویۃ یکرہ واستدلوا بما رواہ ابن شاھین فی الناسخ والمنسوخ عن انسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یمسح وجھہ بالمندیل بعد الوضوء ولا ابوبکرؓ ولا عمرؓ ولا علیؓ ولا ابن مسعودؓ۔ قال الحافظ واسنادہ ضعیف۔

جمہورؒ کی پہلی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وہ روایت ہے جو مستدرک[1] ص ۱۵۴ ج ۱ میں ہے۔ آپؓ فرماتی ہیں: وکانت للنبی علیہ

---

[1] مستدرک ص ۱۵۴ ج ۱ کی سند کا آخری حصہ یہ ہے: زید بن الحباب عن ابی معاذ عن الزہری عن عروۃ عن عائشۃؓ... الخ۔ امام حاکمؒ فرماتے ہیں ابومعاذ ھوالفضل بن میسرۃ بصری وروی عنہ یحییٰ بن سعید واثنیٰ علیہ وھو حدیث قد روی عن انس بن مالك وغیرہ ولم یخرجاہ انتھٰی وقال الذھبیؒ ابومعاذ ھو الفضل بن میسرہ روی عنہ یحییٰ بن سعید واثنیٰ علیہ انتھٰی اور انہی کی رائے بظاہر صحیح ہے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں وابومعاذ یقولون ھو سلیمان بن ارقم وھو ضعیف عند اھل الحدیث انتھٰی ص ۹ ج ۱ اگر واقعی یہ سلیمان بن ارقم ہو تو تہذیب التہذیب ص ۱۶۸-۱۶۹ ج ۴ میں اس کا طویل ترجمہ ہے اور یہ راوی جمہور کے نزدیک متروک الحدیث ہے۔ وقال ابن حبان یروی الموضوعات عن الثقات ص ۱۶۹ ج ۴۔ امام ترمذیؒ یقولون ھو سلیمان بن ارقم کہتے ہیں یعنی خود انکو ذاتی تحقیق نہیں کہ یہ کونسا راوی ہے اور یقولون میں قائلین کا نام بھی نہیں لیتے کہ قائل کون ہیں؟

السلام خرقۃ ینشف (ینشف تفعیل اور مجرد سمع سے بھی آتا ہے) بھا بعد الوضوء۔ حاکمؒ اور ذہبیؒ دونوں سکوت کر کے اس سند کی صحت تسلیم کرتے ہیں۔ اور ترمذی ص۹ ج۱ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے اور اسی صفحہ پر حضرت معاذؓ بن جبل کی روایت ہے جو اس کی مؤید ہے۔

دوسری دلیل

منتقی الاخبار مع شرحہ نیل الاوطار ص۱۹۴ ج۱ میں حضرت قیسؓ بن سعد سے روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ہمارے ہاں تشریف لائے۔ ہم نے آپؐ کے لیے غسل کا پانی تیار کیا۔ آپؐ نے غسل فرمایا۔ پھر ہم نے آپؐ کو ایک کپڑا دیا اس سے آپؐ نے بدن صاف کیا وقال رواہ احمد وابوداؤد وابن ماجۃ ص۳۶۔ قال الشوکانیؒ ورجال ابی داؤد رجال الصحیح وصرح فیہ الولید بالسماع ومع ذلک فذکرہ النوویؒ فی

بخلاف اس کے امام حاکم رحمۃ اللہ تعالیٰ اور علامہ ذہبی رحمہ اللہ تعالیٰ تیقن کے ساتھ ابو معاذ ھذا ھو الفضل بن میسرہ نضری کہتے ہیں اور امام الجرح والتعدیل یحییٰ بن سعید القطانؒ سے اسکی توصیف نقل کرتے ہیں۔ روی عنہ یحییٰؒ بن سعیدؒ واثنیٰ علیہ۔ اس تحقیق کے پیش نظر یہ روایت بالکل صحیح ہے۔ حافظ ابن القیمؒ نے امام ترمذیؒ کی تحقیق پر ہی اعتماد کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں ولم یکن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یعتاد تنشیف اعضائہ بعد الوضوء ولاصح عنہ فی ذلک حدیث البتۃ بل الذی صح عنہ خلافہ واما حدیث عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کان للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خرقۃ ینشف بھا بعد الوضوء وحدیث معاذ بن جبل رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا توضأ مسح وجھہ بطرف ثوبہ ضعیفان لایحتج بمثلھما فی الاول سلیمان بن ارقم متروک وفی الثانی الافریقی ضعیف قال الترمذی ولا یصح عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی ھذا الباب شیء۔ انتھیٰ۔ (زاد المعاد ص۴۹-۵۰ ج۱)

الخلاصة فی فصل الضعیف ... الخ۔ (نیل الاوطار ص۱۹۴ ج۱)

قائلین کراہت کی پہلی دلیل

بخاری ص۴۱ ج۱ میں حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کیا۔ پھر آپ کو ایک کپڑا دیا گیا۔ فلم یردھا (یعنی اس کا ارادہ نہ کیا۔ اے من الارادۃ) وجعل ینفض بیدیہ اوکما قالت۔

جواب

ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۲۷ ج۱ میں اور حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۳۶۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اس کپڑے کو رد کرنا اس بات کی دلیل نہیں کہ کپڑا استعمال کرنا درست نہیں بلکہ ممکن ہے کہ میلا ہو یا ریشمی ہو اور فرماتے ہیں کہ یہی دلیل مجوزین کی بھی ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدن سے پانی پونچھا۔ ولفظ ابن دقیق العید واما رد المندیل فواقعۃ حال یتطرق الیھا الاحتمال فیجوز ان یکون لا لکراھۃ التنشیف بل لامر یتعلق بالخرقۃ اوغیر ذلک واللہ اعلم ص۲۷ ج۱۔

کراہت کی دوسری دلیل

آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا توضأتم فلا تنفضوا ایدیکم کانھا مراوح الشیطان۔

جواب

حافظ ابن حجرؒ اور امام ابن دقیق العیدؒ اسکو مذکورہ بالا صفحات میں ضعیف قرار دیتے ہیں۔ ولفظ ابن دقیق العید: وما استدل بہ علی کراھۃ النفض وھو ما ورد لا تنفضوا ایدیکم فانھا مراوح الشیطن حدیث ضعیف لا یقاوم ھذا الصحیح۔ واللہ اعلم انتہی۔ احکام الاحکام ص۲۷ ج۱۔ وفی الحاشیۃ اوردہ الرافعی وغیرہ ولفظہ لا تنفضوا ایدیکم فی الوضوء فانھا مراوح الشیطان۔ قال ابن الصلاح لم اجدہ وتبعہ النووی واخرجہ ابن حبان فی الضعفاء وابن ابی حاتم فی العلل من حدیث ابی ھریرۃ۔ فتح الباری ص۳۶۲ ج۱۔

تیسری دلیل مع جواب

تیسری دلیل یہ دی کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام اور شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ وضوء کے بعد تولیہ استعمال نہ فرماتے تھے۔ شوکانی نیل الاوطار ص۱۹۵/۱ج میں لکھتے ہیں: اخرجه ابن شاھین فی الناسخ والمنسوخ۔ لیکن اس کی سند ضعیف ہے قال الحافظ اسناده ضعیف۔ (نیل: ص۱۹۵/۱ج) اور قابلِ اعتبار نہیں۔ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۵۸/۱ج میں لکھتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ تولیہ وغیرہ کا استعمال درست ہے۔

فائدہ

فتاویٰ سراجیہ ص۷۵ طبع نولکشور میں لکھا ہے کہ کھانا کھانے سے پہلے اور بعد غسل یدین سنت ہے اور فتاویٰ قاضی خاں ص۸۱۷ میں ہے کہ کھانا کھانے سے پہلے ہاتھ دھوئے جائیں تو اس وقت تولیہ استعمال نہ کرنا چاہیئے، بخلاف بعد کے۔

قوله حدثنیه علی بن مجاھدؒ عنی

جریرؒ کہتے ہیں کہ یہ حدیث میرے ثقہ شاگرد علیؒ بن مجاہدؒ نے مجھ سے بیان کی ہے بقول اس کے میں نے عن ثعلبۃؒ عن الزھریؒ بیان کی ہے۔ محدثینؒ اس کو اپنی اصطلاح میں من حدث ونسی سے تعبیر کرتے ہیں۔

وقال النوویؒ فی شرح مسلم ص۲۳/۲ج ان نسیان الراوی للحدیث الذی رواہ لا یقدح فی صحتہ عند جمھور العلماء بل یجب العمل بہ۔ وقال الزیلعیؒ فی ص۱۸۵/۳ج قال ابن حبانؒ فی صحیحہ ولیس ھٰذا یقدح فی صحۃ الخبر لان الضابط من اھل العلم قد یحدث بالحدیث ثم ینساہ فاذا سئل عنہ لم یعرفہ فلا یکون نسیانہ دالا علی بطلان الخبر وقال الحاکم فی المستدرکؒ ص۱۶۸/۲ج فقد ینسی الثقۃ الحافظ الحدیث بعد ان حدث بہ وقد فعلہ غیر واحد من حفاظ الحدیث وفی الزیلعی ص۱۸۲/۳ج قال ابن الجوزی انکار الزھری الحدیث لا یطعن فی روایتہ لان الثقۃ قد یروی وینسی وراجع الزیلعی ص۱۸۲/۳ج۔ ففیہ قول احمدؒ بن حنبلؒ وغیرہ۔ خطیب بغدادیؒ نے

اپنی کتاب الکفایہ فی علوم الروایۃ ص۳۷۹ طبع دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن میں لکھا ہے کہ اگر شاگرد ثقہ ہو، تو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ حجت تسلیم کرتے ہیں اور امامنا امام ابوحنیفہؒ انکار کرتے ہیں اور امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۲۱۷ ج۱ میں لکھا ہے کہ جمہور علماء، فقہاء اور محدثین و اصولیین یہ کہتے ہیں کہ جب شیخ انکار کرے تشکیک یا نسیان کی وجہ سے اور ثقہ شاگرد بیان کرے تو یہ حجت ہے اور امام کرخیؒ کہتے ہیں لا یحتج بہ اور اگر شیخ کا انکار جازم اور قاطع ہو بتکذیب الراوی عنہ تو پھر احتجاج صحیح نہیں۔

وضوء تولنے کا سوال

امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ وضوء تولا جاتا ہے۔ تحفۃ الاحوذی ص۵۹ ج۱ میں لکھا ہے کہ اگر بدن سے پانی دور نہ کیا جاوے، تب بھی خشک تو ہوگا تو کیا اس کے وزن کا اعتبار نہ ہوگا؟ باقی وزن اس کے اجر و ثواب کا ہے۔ اور پہلے بحث گزر چکی ہے کہ جو چیزیں اس جہاں میں اعراض ہیں اس جہاں میں وہ جواہر ہوں گی۔

باب مایقال بعد الوضوء ص۹

قَوْلُہٗ ثُمَّ قَالَ اَشْھَدُ اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ ... الخ

حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۴۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ وضوء کے وقت مختلف قسم کے اذکار اور دعائیں جو ذکر کی گئی ہیں سب کی سب کذب و مختلق ہیں۔ نہ تو آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دعائیں کیں اور نہ امت کو تعلیم دی بجز ان دو چیزوں کے ایک یہ دعا ہے اشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ واشھد ان محمدا عبدہ ورسولہ۔ اللّٰھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطھرین۔ (ترمذی ص۹ ج۱ اور مسند احمد میں آتی ہیں اور مسلم ص۱۲۲ ج۱ میں اتنے الفاظ ہیں: اشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ واشھد ان محمدا عبدہ ورسولہ اور ابوداؤد ص۱۳ ج۱ میں بھی اسی کے قریب الفاظ ہیں، دوسری روایت جو نسائی میں ہے سبحانک اللّٰھم وبحمدک اشھد

ان لا الٰہ الا انت استغفرك واتوب الیك ۔ وفی معارف السنن ص۲۰۵ج۱ سبحانك اللّٰھم وبحمدك لا الٰہ الا انت وحدك لا شریك لك استغفرك واتوب الیك اھ قال النووی رواہ النسائی فی عمل الیوم واللیلۃ مرفوعًا والھیثمیؒ فی زوائدہ ص۲۳۹ج۱ مرفوعًا عن ابی سعید الخدریؓ وقال رجالہ رجال الصحیح الا ان النسائی قال بعد تخریجہ فی عمل الیوم واللیلۃ ھذا خطاء والصواب موقوفا۔ اھ۔ وقال النوویؒ فی ص۱۲۳ج۱ اما احکام الحدیث ففیہ انہ یستحب للمتوضئ ان یقول عقب وضوءہ اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ وحدہ لا شریك لہ واشھد ان محمدًا عبدہ ورسولہ وھٰذا متفق علیہ ۔ وینبغی ان یضم الیہ ماجاء فی روایۃ الترمذی متصلًا بھذا الحدیث: اللّٰھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطھرین ویستحب ان یضم الیہ ماروا النسائی فی کتابہ عمل الیوم واللیلۃ مرفوعًا سبحانك اللّٰھم وبحمدك اشھد ان لا الٰہ الا انت وحدك لا شریك لك استغفرك واتوب الیك قال اصحابنا وتستحب ھذہ الاذکار للمغتسل ایضًا۔ واللّٰہ تعالیٰ اعلم۔ اھ۔

قولہ فتحت لہ ثمانیۃ ابواب الجنۃ

اس حدیث کی تشریح بخاری ص۲۵۵ج۱

اور مسلم ص۳۳۰ج۱ کی وہ روایت کرتی ہے جس میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ بعض لوگ ایسے بھی ہوں گے کہ جنت کے آٹھوں دروازے ان کیلئے کھلے ہوئے ہوں گے ۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کی کہ حضرت آٹھوں دروازے کھلنے کی ضرورت تو نہیں ۔ داخلہ کے لیے ایک ہی کافی ہے لیکن کیا کوئی ایسا شخص ہے جس کے لیے آٹھوں دروازے کھل جائیں ۔ فرمایا ہاں : وارجوا ان تکون منھم اور یہ محض اعزاز و اکرام کے لیے ہے کہ جس دروازے سے چاہے سہولت کے ساتھ داخل ہو جائے اسے کوئی رکاوٹ نہ ہو۔

قولہ فی اسنادہ اضطراب ص۱۰

امام ترمذیؒ کا یہ فرمانا کہ اس کی سند میں اضطراب ہے باعث تشویش نہ

ہوناچاہیئے کیونکہ یہی سند مسلم ص۱۲۲ ج۱ اور ابوداؤد ص۱۳ ج۱ میں مذکور ہے۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۲۲ ج۱ میں لکھتے ہیں: اعلم ان العلماء اختلفوا فی القائل فی الطریق الاوّل وحدثنی ابوعثمان من هو. فقیل هو معاویة بن صالح وقیل ربیعة بن یزید الیٰ ان قال وکذٰلک جاء التصریح بقول العلماء هو معاویة بن صالح فی سنن ابی داؤد... الخ۔ اس سے پہلے لکھتے ہیں: وهٰذا الحدیث یرویه معاویة بن صالح باسنادین احدهما عن ربیعة بن یزید عن ابی ادریس عن عقبة والثانی عن ابی عثمان عن جبیر بن نفیر عن عقبة... الخ۔ تو اس سے تعین ہوگئی کہ حدثنی کا قائل اور فاعل معاویةؒ بن صالحؒ ہے۔

باب الوضوء بالمد [۱]

عن سفینةؓ (قال کان اسمی قیسًا فسمانی رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم سفینة قلت (قائله حشرج بن نباتة) لم سماک سفینة قال خرج ومعه اصحابه فثقل علیهم متاعهم فقال ابسط کساءک فبسطته فجعل فیه متاعهم ثم حمله علی فقال احمل ما انت الا سفینة فقال لو حملت یومئذ وقر بعیر او بعیرین او خمسة او ستة ما ثقل علیّ۔ مستدرک ص۶۰۶ ج۳ قال الحاکمؒ والذهبیؒ صحیح) ان النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم کان یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح ص۱۰ ج۱۔ مبارکپوریؒ نے تحفة الاحوذی ص۶۱ ج۱ میں لکھا ہے کہ جمہورؒ یہ کہتے ہیں کہ وضوء اور غسل کے لیے پانی کی کوئی حد مقرر نہیں جس میں کمی بیشی درست نہ ہو۔ یہی مسلک امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ص۱۰ میں امام شافعیؒ، احمدؒ واسحاقؒ کا نقل کیا ہے۔ یہ بات اپنے مقام پر درست ہے کہ اسراف سے بچنا چاہیئے۔ امام محمد بن حسن الشیبانیؒ اور ابن شعبان مالکیؒ فرماتے ہیں کہ وضوء میں مد سے زیادہ اور غسل میں صاع سے زیادہ پانی

استعمال نہ کرنا چاہیئے، مگر جمہور کے نزدیک متعین نہیں جیساکہ نوویؒ نے مسلم کی شرح ص۱۴۸ ج۱ اور مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے فتح الملہم ص۴۷۱ ج۱ میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔ واللفظ للنووی اجمع المسلمون علی ان الماء الذی یجزئ فی الوضوء والغسل غیر مقدر بل یکفی فیہ القلیل والکثیر۔ اھ۔

مُد اور صاع کے وزن کی تحقیق

حضرات ائمہ اربعہؒ کا اس پر اتفاق ہے کہ صاع کے چار مُد ہوتے ہیں لیکن مُد اور صاع کے وزن میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مُد دو رطل کا اور صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔ رطل کا وزن انگریزی پونڈ کے برابر ہوتا ہے اور یہی مسلک علامہ زاہد الکوثریؒ المصری المتوفی ۱۳۷۲ھ (زعیم الاحناف) نے احقاق الحق ص۱۳ میں امام ابراہیم النخعیؒ، ابن ابی لیلیٰؒ اور قاضی شریکؒ کا نقل کیا ہے۔ اور یہی رائے محدث موسیٰؒ بن ابی طلحہؒ اور امام شعبیؒ کی ہے۔ (معارف السنن ص۲۰۷ ج۱)

باقی ائمہ ثلاثہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مُد ایک رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے ۱⅓ رطل اور صاع پانچ رطل وثلث رطل کا ہوتا ہے ۵⅓ رطل۔ قال ابن دقیق العید والصاع اربعۃ امداد بمد النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام والمد رطل وثلث بالبغدادی وابوحنیفۃ یخالف ھذا المقدار ولما جاء صاحبہ ابو یوسف الی المدینۃ وتناظر مع مالک فی ھٰذہ المسئلۃ استدل علیہ مالکؒ بصیعان اولاد المھاجرین والانصار الذین اخذ وھا من اٰبائھم فرجع ابو یوسف الی قول مالکؒ۔ انتھٰی۔ (احکام الاحکام ص۳ ج۱) وذکر ھٰذہ القصۃ البیہقی ص۱۷۱ ج۴ والزیلعی ص۴۲۸ ج۲ والطحاوی ص۳۴۳ ج۱ ولکنھا مختصرۃ وفی المغرب ص۱۳ ج۱ والصاع ثمانیۃ ارطال عند اھل العراق وعند اھل الحجاز خمسۃ ارطال وثلث… الخ۔ وفی فیض الباری ص۲۲۲ ج۱ فذھب الشافعیؒ ومالکؒ وابو یوسفؒ الی انہ رطل وثلث فیکون الصاع خمسۃ ارطال وثلث… الخ۔

امام ابو حنیفہؒ کی پہلی دلیل

نسائی ص۲۷/۱ اور طحاوی ص۲۷/۱ میں یہ روایت ہے کہ حضرت مجاہدؒ کے پاس ایک پیالہ لایا گیا اس کو ماپا گیا تو ثمانیۃ ارطال نکلا فقال حدثتنی عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یغتسل بمثل ھٰذا۔ (نسائی ص۲۷/۱)
امام نسائی رحمہ اللہ تعالیٰ اس کے بعد یہ حدیث روایت کرتے ہیں بانا ء فیہ ماء قدر صاع ... الخ۔

ترمذی اور دیگر صحاح کی روایات میں ہے کان یغتسل بالصاع۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ صاع آٹھ رطل کا ہے۔

دوسری دلیل

دارقطنی ص۲۲۶/۱ میں یہ روایت ہے: کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یتوضأ بالمد رطلین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال اس کی سند میں ابن ابی لیلی الصغیر ہے۔ اس پر محدثینؒ نے کلام بھی کیا ہے لیکن دارقطنی کہتے ہیں ثقۃ فی حفظہ شیء اپنے مقام پر اس کا ترجمہ آئے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس کی روایت حسن سے کم نہیں۔ اور ابو داؤد ص۱۳/۱ میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یتوضأ باناء یسع رطلین ویغتسل بالصاع اھ۔ اور طحاوی ص۲۷۲/۱ کی روایت میں ہے۔ یتوضأ بالمد و یغتسل بالصاع۔ جب وضوء دو رطل یعنی ایک مد سے ہوا تو صاع کے چار مد ہیں وہ آٹھ رطل کا ہوا۔

تیسری دلیل

مصنف ابن ابی شیبہ ص۵۴/۳ طبع ملتان کتاب الاموال لابی عبید قاسم بن سلّام ص۵۱۸ نصب الرایہ ص۴۲۹/۲ اور طحاوی ص۲۷۳/۱ میں یہ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کا صاع آٹھ رطل کا تھا۔ آٹھ رطل کا ثبوت واضح دلائل سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ غسل کا صاع تو آٹھ رطل ہی کا ہے۔ بحوالہ فتح الملہم ص۴۷۱/۱ اور حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۲۹/۱ میں لکھتے ہیں کہ بعض شوافع نے بھی اقرار کیا ہے کہ صاعِ غسل آٹھ رطل ہی کا ہے۔ وقال النوویؒ فی شرح مسلم ص۱۴۸/۱ وذکر جماعۃ من اصحابنا وجھا لبعض اصحابنا ان الصاع ھٰھنا ثمانیۃ ارطال والمد

رطلان ۔ اھ ۔ لیکن ان کے نزدیک صاع فطرانہ اس سے کم ہے ۔ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ جب فی الجملہ تم نے آٹھ رطل کا صاع مان لیا تو فطرانہ اور کفارہ وغیرہ میں بھی احتیاط اسی میں ہے کہ صاع آٹھ رطل کا ہو ۔ حضرت مولانا سید انور شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

صاع کوفی ہست اے مرد فہیم
دو صد و ہفتاد تولہ مستقیم ! (العرف الشذی صہ۵۷)

حضرات ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل

علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ صہ ۴۲۹ ج۲ میں ابن حبان کی یہ روایت پیش کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صاعنا اصغر الصیعان تو پانچ رطل والا آٹھ رطل والے سے اصغر ہے ۔

جواب ۱ اس کی سند میں عبد اللہ بن جعفر المدینی ہے ۔ میزان الاعتدال صہ۲ ج۲ میں ہے مجمع علی ضعفہ ۔ حتیٰ کہ ان کے بیٹے امام علیؒ بن المدینیؒ نے فرمایا : ابی ضعیف فی الحدیث ۔

جواب ۲ فتح الملہم صہ۱۷ ج۱ میں شرح احیاء العلوم للزبیدیؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانے میں دو قسم کے صاع مستعمل تھے ایک آٹھ رطل والا اور دوسرا بتیس رطل والا جس کو ہاشمی صاع کہتے تھے تو آٹھ رطل والا بتیس والے سے کم ہے ۔

باب الوضوء لکل صلوۃ صہ۱

جمہور علماءؒ یہ کہتے ہیں کہ ایک وضوء کے ساتھ کئی نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں مالم یحدث چنانچہ امام نوویؒ شرح مسلم صہ۱۳۵ ج۱ میں لکھتے ہیں وھذا جائز باجماع من یعتد بہ وحکی ابو جعفر الطحاویؒ وابو الحسن بن بطالؒ فی شرح صحیح البخاری عن طائفۃ من العلماء انھم قالوا یجب الوضوء لکل

صلوٰۃ وان کان متطہرا واحتجوا بقول اللہ تعالیٰ اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ ۔الاٰیۃ ۔ وما اظن ھٰذا المذھب یصح عن احد ولعلھم ارادوا استحباب تجدید الوضوء عند کل صلوٰۃ ودلیل الجمھور الاحادیث الصحیحۃ منہا ھذا الحدیث الخ وھو حدیث فقال لہٗ عمرؓ لقد صنعت الیوم شیئًا لم تکن تصنعہٗ فقال عمدًا صنعتہٗ ۔ مسلم شریف ص۱۳۵ ج۱ اور ترمذی ص۱ ج۱ کی روایت میں ہے: انک فعلت شیئًا لم تکن فعلتہٗ ۔ قال عمدا فعلتہٗ ۔ اور بخاری کی ایک روایت یوں ہے: کان علیہ السّلام یتوضأ عند کل صلوٰۃ وکان احدنا یکفیہ الوضوء مالم یحدث ۔ (بخاری ص۳۴ ج۱) اور ایک روایت سویدؓ بن نعمان کی یوں ہے کہ: ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلی العصر ثم اکل سویقا ثم صلی المغرب ولم یتوضأ ۔ (بخاری ص۳۴ ج۱ مختصرًا)

مخالفین کے دلائل

دلیل ۱ : اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ الاٰیۃ ۔ (پ۶ سورۃ المائدۃ رکوع ۲)

جواب ۱ : حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فتح الباری ص۲۳۶ ج۱ میں یہ جواب دیتے ہیں کہ اِذَا قُمْتُمْ اے حال کونکم محدثین ۔

جواب ۲ : او محمول علی الاستحباب ۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۳۵ ج۱ میں لکھتے ہیں وامّا الاٰیۃ الکریمۃ فالمراد بہا واللہ اعلم اذا قمتم محدثین وقیل انہا منسوخۃ بفعل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وھٰذا القول ضعیف ۔

دلیل ۲ : آپ کا فعل ہے کہ کان علیہ الصّلوٰۃ والسّلام یتوضأ لکل صلوٰۃ طاھرًا او غیر طاھر ۔ ترمذی ص۱ ج۱ ۔

جواب ۱ : علامہ الحازمیؒ کتاب الاعتبار ص۵۶ میں فرماتے ہیں کہ یہ عمل پہلے کا ہے بعد میں آپ کا عمل اس کے خلاف ثابت ہے ۔ گویا یہ منسوخ ہے ۔

جواب ۲ : کہ یہ نبی علیہ السّلام کی خصوصیت ہے اُمّت کا مسئلہ الگ ہے ۔ (الاعتبار ص۵۶)

جواب ۳ : منتقی الاخبار مع شرحہ نیل الاوطار ص۲۳۱ ج۱ میں روایت ہے: عن

عبد اللہؓ بن حنظلة ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہٖ وسلم کان امر بالوضوء لکل صلوٰۃ طاھرًا کان اوغیر طاھر فلما شق ذٰلک علیہ اُمر بالسواک عند کل صلوٰۃ ووضع عنہُ الوضوء الامن حدث ... الخ (وقال الشوکانی فی اسنادہ محمد بن اسحٰق وقد عنعن وفی الاحتجاج بہ خلاف) رواہ احمد وابو داؤد ص۱/۷۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر نماز کے لیے تجدید وضوء مستحب ہے ضروری نہیں۔

قولہ من توضأ علی طھر کتب اللہ لہ بہ عشر حسنات۔ ترمذی ص۱/۱ وقال ھذا اسناد ضعیف

حضرات فقہاءؒ نے کہا ہے کہ وضوء پر وضوء کرنا اسراف ہے اور اس روایت سے اسکے خلاف معلوم ہوتا ہے بلکہ ایک روایت میں ہے: الوضوء علی الوضوء نور علیٰ نور۔ امام المنذریؒ الترغیب والترہیب ص۱/۱۶۳ میں لکھتے ہیں لم ارلہ اصلاً۔ بحوالہ تحفۃ الاحوذی ص۱/۵۱ توان روایات سے فقہاءؒ کے قول کیخلاف معلوم ہوتا ہے۔

جواب معارف السنن ص۱/۲۱۳ میں ہے کہ اسراف اس وقت ہوگا جب مجلس نہ بدلی ہو یا دو وضوؤں کے درمیان پہلے کے ساتھ عبادت نہ ادا کی ہو۔

باب فی وضوء الرجل والمرأۃ من اناء واحد ص۱

حافظ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱/۳ میں لکھتے ہیں کہ اگر مرد نے وضوء کیا ہو تو اس کے بچے ہوئے پانی سے عورت کا وضوء کرنا یا عورت کے بچے ہوئے پانی سے مرد کا وضوء کرنا اور اسی طرح غسل کا بقیہ پانی استعمال کرنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز اور صحیح ہے اور امام احمدؒ بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ عورت کا بچا ہوا پانی وضوء سے ہو یا غسل سے مرد استعمال نہیں کرسکتا اور یہی مسلک امام ترمذیؒ نے ص۱/۱ میں امام اسحٰقؒ کا نقل کیا ہے اور امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۱/۱۴۸ میں اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری ص۱/۲۴۰ میں حضرت عبداللہؓ بن سرجس اور حضرت حسن بصریؒ کا مسلک بھی یہی بتایا ہے۔ فتح الباری میں سعیدؒ بن المسیبؒ کا نام بھی ہے اور

فتح الباری ص۲۳۹ ج۱ میں لکھا ہے کہ ابراہیم النخعیؒ فرماتے ہیں کہ عورت جب جنبی ہو تو اس کا وضوء اور غسل سے بچا ہوا پانی مرد کے لیے استعمال کرنا مکروہ ہے اور فتح الباری ص۲۴۰ ج۱ میں عبداللہ بن عمرؓ، شعبیؒ اور اوزاعیؒ کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ عورت جب حائضہ ہو تو اس کا بقیہ پانی استعمال کرنا مکروہ ہے۔

حضرات ائمہ ثلاثہؒ کی پہلی دلیل

حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من انآءٍ واحد من الجنابة۔ ترمذی ص۹ ج۱ وقال حدیث حسن صحیح۔

دوسری دلیل

مسلم ص۱۴۸ ج۱ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من انآءٍ واحد تختلف ایدینا فیہ من الجنابة۔

تیسری دلیل

حضرت ابنِ عباسؓ کی روایت ہے جو ترمذی ص۱ ج۱ باب الرخصة فی ذٰلک میں آتی ہے۔ اغتسل بعض ازواج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی جفنةٍ (فی ھامش المشکوٰة ص۴۸ ج۲ ھ۔ اَنّ فی بمعنی من وفی القاموس ان فی تأتی بمعنی من اھ۔ ابن قتیبة ادب الکاتب ص۴۱۲ میں لکھتے ہیں کہ فی بمعنی من آتا ہے۔ جیسے امرأ القیس کا شعر ہے:

وھل ینعمن من کان اقرب عھدہٖ ثلٰثون شھرا فی ثلٰثة احوال

اے من ثلاثة احوال اور فی کے بمعنی من کے آنا سوال کابلی ص۲۸۸ اور سوال باسولی ص۴۷۶ میں بھی ہے) فاراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضأ منہ، فقالت یارسول اللہ انی کنت جنبا فقال ان المآء لا یجنب (ھٰکذا من

لہ وفی ھامش البخاری ص۵۸ ج۱ کلمة من ھٰھنا بمعنی الی وھی لغة والکوفیون یجوّزون مطلقاً وضع حروف الجر بعضھا مقام بعض ۱۲ ک خ۔ وفی ھامش البخاری ص۷ ج۱ عن العینیؒ ان عند الکوفیین حروف الجر یقام بعضھا مقام البعض اھ۔

باب افعال ویجوز من المجرد من کزمراء لا یجنب) قال الترمذی حدیث حسن صحیح ۔

امام احمدؒ بن حنبلؒ کا استدلال

الحکم بن عمرو الغفاریؓ کی روایت سے ہے۔ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہی ان یتوضأ الرجل بفضل طہور المرأۃ اوقال بسورھا ترمذی ص۱۰ ج۱ ۔

جواب ۱

قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اجازت کی روایات سنداً زیادہ صحیح ہیں لہٰذا انہی کا اعتبار ہے اور اس کے مقابلہ کی روایات کو امام نوویؒ نے ضعیف کہا ہے۔ چنانچہ شرح مسلم ص۱۴۸ ج۱ میں لکھتے ہیں : انہ ضعیف ضعفہ ائمۃ الحدیث منہم البخاریؒ وغیرہ۔

جواب ۲

تحفۃ الاحوذی ص۶۵ ج۱ میں لکھا ہے کہ نہی کی روایات منسوخ ہیں اور اجازت کی ناسخ ہیں ۔

جواب ۳

امام خطابیؒ معالم السنن ص۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ نہی ماء متقاطر سے ہے اور اجازت غیر متقاطر سے ہے ۔ (وکذا فی النووی ص۱۴۸ ج۱) یعنی وہ پانی جو وضوء میں استعمال کیا اور اعضاء سے ٹپک پڑا یعنی مستعمل ہو اس سے نہی ہے اور جو مستعمل نہ ہو اس کی اجازت ہے لیکن ان کا یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ بحث فضل طہور کی ہے جو وضوء اور غسل سے بچا ہوا پانی ہو اور ماء متقاطر ہو تو ماء مستعمل ہے نہ کہ بچا ہوا ۔

جواب ۴

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۴۰ ج۱ میں اور امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۴۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ نہی کی حدیثیں کراہت تنزیہی پر محمول ہیں اور امیر یمانی (محمد بن اسمٰعیل الصنعانیؒ المتوفی ۱۱۸۲ھ) سبل السلام ص۲۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ نہی کی احادیث کراہتِ تنزیہی پر محمول ہیں ۔

جواب ۵

مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۴۷۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ احادیث نہی غیر محرم پر محمول ہیں کیونکہ وہاں مظنہ فساد ہے اور اجازت کی حدیثیں اپنی بیوی اور محرم پر محمول ہیں ۔

باقی جن حضرات نے جنبی اور حائضہ کے پس خوردہ کو مکروہ کہا ہے ان کے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں جو صحیح احادیث سے ثابت ہو۔ بلکہ صحیح احادیث ان کے خلاف ہیں، چنانچہ ترمذی ص۱۱ ج۱ کی روایت ان الماء لا یجنب ان کے خلاف ہے اور مسلم ص۱۴۳ ج۱ میں روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بحالتِ حیض پانی پیتی تھیں اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان کا پس خوردہ پیتے تھے۔ اور مسلم ص۱۴۳ ج۱ کی روایت میں آتا ہے: ان حیضتک لیست فی یدک۔ یہ صریح روایات ان کے خلاف ہیں۔

باب ماجاء ان الماء لا ینجسہ شیٔ

اس پر ائمہؒ کا اتفاق ہے کہ ماءِ کثیر میں جب نجاست پڑ جائے تو وہ نجس نہیں ہوتا اور ماءِ قلیل نجس ہو جاتا ہے اور بعض کے نزدیک تغیرِ اوصاف کا لحاظ اور خیال بھی ملحوظ ہے۔ لیکن قلیل اور کثیر کی حد بندی میں خاصا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول یہ نقل کیا گیا ہے کہ وہ دہ در دہ ہو تو کثیر ہے جیسا کہ عام فقہ کی کتابوں میں منقول ہے لیکن فتح الملہم ج۱ ص۴۴۰، میں لکھا ہے (وکذا فی لمعات التنقیح ج۲، ص۱۳۷۔ کہ معراج الدرایۃ جو فقہ حنفی کی معتبر کتاب ہے اور شرح الطحاوی للامام الاسبیجابی میں ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ میں دہ در دہ کا قائل تھا لیکن بعد کو میں نے امام صاحبؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ کا قول دہ در دہ کا نہ تھا، فتاویٰ رشیدیہ ج۳، ص۵۲، طبع دہلی میں ہے: دہ در دہ کی تحدید ہرگز امام صاحب کا مذہب نہیں اور نہ کسی محقق حنفی کا بلکہ بعض متاخرین نے عوام کی فہم کے واسطے ایک حد لگا دی ہے۔

اس لحاظ سے فقہ کی کتب میں جو دہ در دہ کا قول ہے وہ فقہاء متاخرینؒ کا استنباط و استخراج ہے۔ امام محمدؒ موطا ص۶۶ میں لکھتے ہیں کہ اگر کوئی حوض اتنا بڑا ہو کہ اس کی ایک طرف کو حرکت دی جائے اور دوسری طرف متحرک نہ ہو تو اگر ایک طرف نجاست پڑی ہو تو دوسری طرف کے پانی کو نجس نہیں کرتی۔ آگے لکھتے ہیں وھذا کلّہ قول ابی حنیفۃؒ امام ابن رشدؒ نے بدایۃ ص۲۳ ج۱ میں امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک بیان کیا ہے اور البحر الرائق ص۷۵ ج۱ میں لکھا ہے کہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پانی کی قلت و کثرت کا اندازہ مُبتلیٰ بہ کی رائے پر ہے یعنی جس کو وہ قلیل سمجھے تو وہ قلیل ہے اور جس کو وہ کثیر سمجھے وہ تو کثیر ہے، اور

کہتے ہیں کہ امام حاکم شہیدؒ، امام اسبیجابیؒ، ابوالفضل کرمانیؒ اور صاحب معراج الدرایۃ وغیرہ بھی امام صاحبؒ کا یہی مسلک بیان کرتے ہیں اور فتح الملہم ص۴۲۰ ج۱ میں ہے کہ علامہ سرخسیؒ نے مبسوط میں اسی کو اَلْاَصَحُّ کہا ہے اور آگے لکھتے ہیں کہ امام ابوبکر الجصاص الرازیؒ تفسیر احکام القرآن ص۴۴۲ ج۳ سورۃ الفرقان میں وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا کے تحت فقہاء احنافؒ کا یہی قول نقل کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ امام کرخیؒ نے مختصر الطحاوی میں امام صاحبؒ کا یہی قول نقل کیا ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ پانی قلیل ہو یا کثیر جب اس میں نجاست پڑ جائے تو وہ پلید نہیں ہوتا، مگر جب اس کے اوصافِ ثلاثہ میں سے کوئی وصف بدل جائے لون طعم اور رائحہ اور امام شافعیؒ، امام احمدؒ بن حنبلؒ اور اسحٰقؒ بن راہویہؒ فرماتے ہیں کہ جب پانی قلتین کو پہنچ جائے تو نجاست پڑنے سے ناپاک نہیں ہوتا۔

امام صاحبؒ کی پہلی دلیل

ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۲۳ ج۱ میں امام ابوحنیفہؒ کی ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: لا یبولن احدکم فی الماءِ الدائم۔ الحدیث۔ اگر تھوڑے پانی میں نجاست پڑنے سے خرابی پیدا نہ ہوتی تو آپ منع نہ فرماتے۔ یہی دلیل امام صاحبؒ کی طرف سے ابنِ دقیق العیدؒ نے احکام الاحکام ص۷ ج۱ میں پیش کی ہے اور یہ روایت مسلم ص۱۳۸ ج۱ وغیرہ میں موجود ہے۔

دوسری دلیل

ابنِ رشدؒ نے ہی دوسری دلیل یہ پیش کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا اذا استیقظ احدکم من النوم فلا یدخل یدہ فی الاناء۔ الحدیث (مسلم ص۱۳۶ ج۱) اگر تھوڑے پانی میں نجاست کا اثر نہیں ہوتا تو آپؐ نے یہ کیوں فرمایا؟

تیسری دلیل

ابن رشدؒ نے یہ حدیث پیش کی ہے (جو مسلم ص۱۳۸ ج۱ میں ہے) کہ جب آدمی جنبی ہو تو ماءِ دائم میں غسل نہ کرے۔ وذٰلک لان الماءَ القلیل یتأثر من النجاسۃ۔

چوتھی دلیل حدیث غسل الاناء من ولوغ الکلب سبعًا او ثلاثًا کی ہے (ہدیۃ المہتدی ص۳۴)

امام مالکؒ کی دلیل ابن ماجہ ص۴۰ اور الدارقطنی ص۱۲ سے یہ پیش کی گئی ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا الماء طهور لا ینجسه شیء الاما غلب علیٰ ریحه او طعمه او لونه اوکما قال علیه الصّلوٰۃ والسّلام۔

جواب اس کی سند میں رشدین بن سعد ہے، جو ضعیف ہے علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۹۴ج۱ میں لکھتے ہیں وقد روی من طرق ضعیفة۔

فائدہ نواب صدیق حسن خان نے بدور الاہلہ ص۲۰ میں لکھا ہے کہ مذہب حق اور قول راجح یہ ہے کہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ پلید نہیں ہوتا جبکہ اس کے اوصاف میں سے کوئی وصف نہ بدلے مگر اس مسلک کے لیے جب کوئی صحیح دلیل ہی نہیں تو یہ مذہب حق اور راجح کیسے ہوسکتا ہے؟ باقی امام شافعیؒ احمدؒ اور اسحٰقؒ وغیرہ کا استدلال ایک تو حدیث بیرِ بضاعۃ سے ہے اور دوسرا حدیث قلتین سے ہے جس کا عنقریب ذکر آئے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ بیرِ بضاعۃ کی حدیث کے کئی جواب ہیں:

الاوّل اس کی سند میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع ہے تقریب التہذیب ص۲۴۲ میں ہے مستور من الرابعۃ اور تہذیب التہذیب ص۲۸ج۷ میں ہے وهو مجهول وقال ابن مندةؒ، عبید الله بن عبد الله بن رافع مجهول نعم صحح حدیثه احمدؒ بن حنبلؒ وغیره۔ وقال الفاسیؒ وکیف ما کان فهو من لا یعرف له حال... الخ ص۲۸ج۷۔ اگرچہ بعض محدثینؒ نے اس روایت کی تصحیح بھی کی ہے لیکن طہارت و نجاست کے اس اہم مسئلہ میں اس پر دار و مدار کیسے رکھی جا سکتی ہے؟

الثانی علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۱۱۳ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابو الحسن بن القطانؒ نے اپنی کتاب الوہم والایہام میں لکھا ہے کہ اس کی سند میں اختلاف ہے۔ ترمذی ص۱۱، ابوداؤد ص۹، اور طیالسی ص۲۹۲ میں سند یوں ہے: عن عبید الله بن

عبد اللہ بن رافع اور نسائی ص۳۷ ج۱ کی سند ہے ۔ عن عبید اللہ بن عبدالرحمٰن بن رافع اور دارقطنی ص۱۱ ج۱ کی سند یوں ہے : عن عبد اللہ بن عبید اللہ بن رافع اور دارقطنی کی ایک سند میں عن عبدالرحمن بن رافع آتا ہے اور تدریب الراوی ص۹۳ اور مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص۱۹۸ میں لکھا ہے کہ اضطراب متن میں ہو یا سند میں موجب ضعف ہوتا ہے لانه يدل على عدم ضبط الراوی اقول کذا قال النووی فی التقریب مع شرحہ تدریب الراوی ص۱۶۶ ۔

الثالث امام طحاوی شرح معانی الآثار ص۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ بیئر بضاعۃ کا پانی ایسا پانی تھا جو باغوں کو پلایا جاتا تھا آگے لکھتے ہیں کہ وہ اپنی جگہ پڑا نہیں رہتا تھا ۔ فکان حکم مائہا کحکم ماء الانہار ۔ امام طحاویؒ کے اس قول کو سمجھنے میں امام بیہقیؒ نے غلطی کی ہے اور وہ یہ سمجھے ہیں کہ شاید بیئر بضاعۃ کا پانی نیچے سے کسی نالی کے ذریعے باغوں میں پہنچتا تھا اور ہمارے بعض فقہاءؒ نے بھی ایسا ہی کہا ہے حالانکہ یہ ٹھیک نہیں ہے اور ایسا ہی شبہ امام ابوداؤدؒ ص۱۰ ج۱ کو لگا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے بیئر بضاعۃ کو ماپا تو چھ ذراع پایا اور قیّم سے پوچھا کہ اس میں کچھ تغیر ہوا ہے؟ تو اس نے کہا نہیں ۔ اصل بات یہ ہے کہ اس کا پانی ڈول کے ساتھ نکال کر پلایا جاتا تھا ، جیسا کہ الدرایۃ ص۲۷ ، فتح الباری ص۲۹ ج۱۱ اور فتح القدیر ص۶۸ ج۱ اور وفاء الوفا فی اخبار دار المصطفٰے صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم للسمہودیؒ ص۱۳۱ ج۱ میں ہے کہ بیئر بضاعۃ کا پانی ڈولوں کے ساتھ نکال کر پلایا جاتا تھا یہ نہیں کہ وہاں کوئی نالی تھی اور ملا علی بن القاری شرح النقایہ ص۱۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اگر وہاں پانی کی نالی ہوتی تو امام طحاویؒ یہ نہ فرماتے فکان حکم مائہا کحکم ماء الانہار کیونکہ پھر تو وہ حقیقۃً نہر ہوتی ۔ اس لحاظ سے جس کنوئیں سے باغ سیراب کیے جاویں تو وہ کیسے قلیل ہوگا ؟

الرابع ہدیۃ المجتنی ص۳۵ میں ہے کہ جب امام صاحبؒ کا مسلک رائے مبتلی بہ کا ہے تو اس لحاظ سے بیئر بضاعۃ کثیر تھا کیونکہ دیکھنے والے اسے کثیر سمجھتے تھے ۔

فائدہ امام خطابیؒ معالم السنن ص۳۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ پانی ایک ایسی چیز ہے جس کو مسلمان تو بجائے خود کافر بھی حتی الوسع پلید نہیں کرتے تو حضرات صحابہؓ کے دور میں جو پاک نفوس تھے پانی کمیاب تھا اور حاجت بھی زیادہ تھی تو وہ اس کنوئیں میں حیض کے چیتھڑے (الحیض بکسر الحاء وفتح الیاء جمع حِیضۃٍ بکسر الحاء) اور لحوم کلاب کیسے ڈالتے تھے؟ تو خطابیؒ فرماتے ہیں کہ کنواں دور افتادہ تھا انسان نہیں ڈالتے تھے بلکہ ہوا کی وجہ سے یہ چیزیں خود اس میں پڑ جاتیں اور ہدیۃ المجتبیٰ ص۳۵ میں ہے کہ پوچھنے والوں نے محض وہم کی بنار پر پوچھا تھا اور یہ چیزیں ذکر کیں۔ آپ نے جواب دیا کہ ان الماء طہور لا ینجسہ شیءٌ۔ الماء میں الف ولام عہد کا ہے یعنی جس پانی کے متعلق تم پوچھتے ہو وہ پاک ہے۔

باب منه اٰخر قوله اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث ص۱۱

حضرات ائمہؒ کا اختلاف اور ضروری دلائل پہلے باب میں گزر چکے ہیں۔ امام شافعیؒ امام احمدؒ بن حنبلؒ اور امام اسحٰقؒ بن راہویہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے: اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث۔ ترمذی ص۱۱ ج۱۔ اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

جوابِ ۱ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۱۰۸ ج۱ میں اور حافظ ابن القیمؒ تہذیب سنن ابی داؤد برحاشیہ معالم السنن للخطابی ص۵۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے۔ ترمذی ص۱۱ اور ابو داؤد ص۹ ج۱ کی روایت میں ہے عن محمد بن اسحٰق عن محمد بن جعفر بن الزبیر عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر عن ابن عمرؓ اور دارقطنی ص۸ کی روایت میں ہے: عن محمد بن اسحٰق عن الزہری عن سالم عن عبد اللہ بن عمرؓ اور دارقطنی ص۸ ہی کی روایت میں ہے: عن عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر عن ابن عمرؓ۔ اور دارقطنی ص۸ ج۱ اور تحفۃ الاحوذی ص۷ ج۱ میں ہے کہ یہ روایت حضرت ابوہریرۃؓ سے ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ اضطراب موجب ضعف ہوتا ہے۔ حافظ ابن القیمؒ تہذیب

سنن ابی داؤد صہ ۱/۱۲ میں لکھتے ہیں کہ یہ روایت شاذ ہے کیونکہ حضرات صحابہؓ میں سے صرف ابن عمرؓ اس کے راوی ہیں اور ان کے شاگردوں میں صرف عبید اللہؒ۔ حالانکہ پانی کی طہارت اور نجاست ایسی چیز ہے جس میں تمام صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کو معلوم کرنے کی ضرورت اور حاجت تھی نصاب زکوٰۃ سے بھی زیادہ کیونکہ زکوٰۃ تو ہر آدمی پر نہیں آتی اور وضو ہر مسلمان پر لازم ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ صحابہؓ کے پورے طبقے میں اس کا اور کوئی راوی نہیں ملتا۔ یہ اس بات کی واضح علامت ہے کہ یہ روایت شاذ ہے (انتہیٰ کلام ابن القیمؒ) اس روایت کی اگرچہ بہت سارے محدثینؒ نے تصحیح کی ہے۔ العلامۃ السید علیؒ بن سلیمانؒ نفع قوت المغتذی میں لکھتے ہیں اور یہ حوالہ حاشیہ ترمذی صہ ۱ پر بھی نوٹ ہے۔

وقد صححه الجم الغفيرؒ من ائمة الحفاظ الشافعيؒ وابو عبيدؒ واحمدؒ واسحٰقؒ ويحيٰیؒ بن معينؒ وابن خزيمةؒ والطحاویؒ وابن حبانؒ والدارقطنیؒ وابن مندةؒ والحاكمؒ والطبرانیؒ والبيهقیؒ وابن حزمؒ واٰخرونؒ۔

لیکن محدثین کی بہت بڑی جماعت نے اسے ضعیف بھی کہا ہے۔ چنانچہ معارف السنن صہ ۱/۲۳۱ میں ہے ، وضعفه علیؒ بن المدينیؒ وابوبكرؒ بن المنذرؒ وابن جريرؒ وابو عمر (ابن عبد البر المالكیؒ) واسمٰعيل القاضیؒ ، والقاضی ابوبكرؒ بن العربیؒ والامام الغزالیؒ والرويانیؒ وابن دقيق العيدؒ وابو الحجاج المزیؒ وابن تيميةؒ وابن القيمؒ والبيهقیؒ وابو داؤدؒ اور صہ ۲۳۶ میں لکھا ہے وابن حزمؒ والطحاویؒ تو جب اتنی بڑی جماعت تضعیف بھی کرتی ہے تو طہارت ونجاست کے بارے میں اس پر کیسے یقین اور وثوق کیا جاسکتا ہے؟ جب کہ ان میں سے بعض حضرات کے اقوال متضاد نقل کیے گئے ہیں جیسا کہ مذکورہ حوالوں سے واضح ہے۔

عارضۃ الاحوذی صہ ۱/۸۴ میں ہے۔ وحديث القلتين مداره على مطعون عليه او مضطرب فی الرواية او موقوف

الثانی ۲

زیلعیؒ نصب الرایہ صہ ۱/۱۱۱ میں لکھتے ہیں کہ متن میں بھی اضطراب ہے۔ کسی روایت میں ہے اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث کسی روایت میں ہے: قلتين او ثلاثة کسی میں ہے قلتين[1] فما فوق ذٰلك۔

---

[1] الدارقطنی صہ ۱/۸۔

ایک روایت میں ہے اربعین[1] قلۃ۔ ایک میں ہے اربعین[2] غرباً۔ ایک میں ہے اربعین[3] دلواً۔ کسی میں لا یحمل اور کسی میں لا ینجس آتا ہے اور بعض فقہار نے لا یحمل الخبث کا معنی یہ بھی کیا ہے کہ وہ پلیدی کو نہیں اٹھاتا یعنی نجس ہو جاتا ہے۔ (ہدایہ صہ ۱۸ ج ۱ وغیرہ میں ہے۔)

الثالث[۳]

قلۃ کے معنی میں بھی اختلاف ہے علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ صہ ۱۱۰ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ قلۃ بمعنی جرّۃ ج جرار یعنی گھڑا ہے اور قلۃ بمعنی مشک ہے اور قلۃ بمعنی رأس الجبل یعنی پہاڑ کی چوٹی بھی ہے۔ علامہ طاش کبری زادہؒ مفتاح السعادۃ صہ ۳۳۳ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ سیدنا الامام الشافعیؒ کے یہ اشعار ہیں:

کیف الوصول الی سعاد ودونہا قلل الجبال ودونھن حتوف

کہ سعاد تک وصول کس طرح ممکن ہے جبکہ اس کے سامنے پہاڑوں کی چوٹیاں ہیں جو پیغام موت ہیں۔ (حتوف۔ ج حتف الموت)

وتمامہ ـــ الرّجل حافیۃ ومالی مرکب (پاؤں ننگے ہیں سواری ہے نہیں) والکف صفر والطریق مخوف۔ (خالی ہاتھ ہوں اور راستہ پُرخطر ہے) اور زیلعیؒ نے صہ ۱۱۲ ج ۱ میں لکھا ہے کہ قُلۃ کا ایک معنی یہ ہے مایستقلہ الید (جس کو ہاتھوں سے اٹھایا جائے۔) اور خطابیؒ معالم السنن صہ ۵ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ قلۃ اس برتن پر بھی بولا جاتا ہے جس سے پانی لے کر اٹھایا جائے مثلاً جگ، گلاس، لوٹا وغیرہ۔ اور ہدیۃ المجتنی صہ ۳۶ میں ہے کہ قلۃ کا معنی مایستقلہ البعیر بھی ہے (جس کو اونٹ اٹھائے) اور تحفۃ الاحوذی صہ ۷۱ ج ۱ میں ہے کہ قلۃ قامت الرجل آدمی کے قد کو بھی کہتے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری صہ ۲۷۷ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوبکرؒ بن المنذرؒ نے قلۃ کے نو[۹] معنی بیان کیے ہیں۔ تو جب معنی میں بھی اتنا اختلاف ہے تو اس حدیث کو طہارت و نجاست کے باب میں کیسے معیار بنایا جا سکتا ہے؟

---

[1] الدارقطنی صہ ۱ ج ۱، [2] الدارقطنی صہ ۱ ج ۱، [3] الدارقطنی صہ ۱ ج ۱۔

بعض شوافع کا قُلّہ کو مع الدلیل متعین کرنا

بعض شوافعؒ نے کہا ہے کہ قلّہ سے مراد مٹکہ ہے اور دلیل یہ پیش کی ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام جب معراج پر تشریف لے گئے تو واپسی پر فرمایا کہ میں نے سدرۃ المنتہیٰ پر اتنے بڑے بڑے بیر دیکھے کقلال ھجر بنی ہجر کے مٹکوں کی مانند۔ اس سے پتہ چلا کہ قلہ بمعنی مٹکہ ہے۔ (نقلہٗ فی النیل ص۴۲ ج۱)

جواب ۱ اس روایت کی سند میں مغیرۃ بن الصقلاب ہے۔ میزان الاعتدال ص۱۹۲ ج۳ میں ہے قال ابن عدیؒ منکر الحدیث۔ وقال عمروؒ بن میمون الرقیؒ لایساوی بعرۃ (مینگنی کے برابر بھی نہیں) اور شوکانیؒ نیل الاوطار ص۴۲ ج۱ میں لکھتے ہیں قال النفیلیؒ لم یکن مؤتمنا (امین) فی الحدیث۔

جواب ۲ ابن حزم محلّی ص۱۵۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ قلہ کا یہ معنی جو امام شافعیؒ نے کیا ہے ان کی تفسیر دوسروں کی تفسیر سے کوئی اولیٰ نہیں۔ یعنی کوئی وجہ ترجیح اس میں نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نواب نورالحسن خاں عرف الجادی ص۹ میں لکھتے ہیں کہ حدیث القلتین در صحیحین نیست بلکہ ماؤل است۔

فائدہ ہدیۃ المجتبیٰ ص۳۶ میں ہے کہ قلتین سے مراد دو مٹکے لینا جیسا کہ امام شافعیؒ کی طرف سے امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ پانچ مشکیں ہوں گی (نحو من خمس قرب۔ ترمذی ص۱۱ ج۱) صحیح نہیں کیونکہ عرب کا علاقہ گرم اور ریتلا تھا وہاں دو مٹکے پانی تو چند لمحات میں زمین جذب کرلیتی ہے لہٰذا قلتین سے قامتین مراد لینا زیادہ بہتر ہے۔ یعنی اتنا گہرا کہ دو آدمی اوپر نیچے ڈوب جائیں۔

لطیفہ شرح المہذب ص۱۳۶ ج۱ میں امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ اگر دو مٹکے الگ الگ ہوں اور ان میں نجاست پڑی ہو تو جب دونوں کو ملا دیا جائے تو وہ پاک ہیں۔ کیونکہ اذا بلغ المآء قلتین لم یحمل الخبث اور پھر جب ان دونوں کو الگ الگ کیا جائے گا تو وہ اپنی طہارت پر برقرار رہیں گے۔

(وراجع المعارف ص۲۲۳ ج۱)

باب کراھیۃ البول فی المآء الراکد ص۱۱

جمہور اہل اسلامؒ فرماتے ہیں کہ مآء راکد کے اندر پیشاب کرنا یا اس کے پاس پیشاب کرنا جو بہہ کر پانی میں چلا جائے یا پیالے میں پیشاب کر کے پانی میں ڈال دینا یا پاخانہ کرنا سب حرام ہے۔ امامؒ نوویؒ شرح مسلم ص۱۳۸/۱ میں لکھتے ہیں کہ اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔ تمام علماء کا اجماع ہے۔ مگر داؤد بن علی الظاہریؒ سے نقل کیا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ نہی صرف پانی میں پیشاب کرنے کی ہے اگر قریب پیشاب کیا جائے جو بہہ کر پانی میں چلا جائے یا برتن میں پیشاب کر کے اندر ڈال دیا جائے یا پاخانہ کر دیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ نہی عن البول فی المآء ہے۔ (وقال الفاضل الکنویؒ (فی مسئلۃ اُخریٰ) وقول الشوکانی ھذا وکذا غیرہ من متفرداتہ ومنکراتہ کعدم وجوب الزکوٰۃ فی (مال) التجارۃ وطہارۃ الخمر وعدم وجوب القضاء علی من ترک الصلوٰۃ متعمداً وعدم نجاسۃ شحم الخنزیر وغایطہ۔ ——— وقد روی غیر ذلک من اباطیلہ التی لایحل ذکرھا الا للرد علیھا ... الخ۔ غیث الغمام ص۲۶)

ایسے ہی غیر کا پیشاب ہو تب بھی کوئی حرج نہیں۔ امام نوویؒ کہتے ہیں کہ جمود علی الظاہر کی یہ بدترین مثال ہے۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۲/۱ میں لکھتے ہیں۔ کہ اہل ظاہر

لہ قال اصحابنا وغیرھم من العلماء والتغوط فی المآء کالبول فیہ واقبح وکذلک اذا بال فی انآء ثم صبّہ فی المآء وکذا اذا بال بقرب النھر بحیث یجری الیہ البول فکلہ مذموم قبیح منھی عنہ علی التفصیل المذکور ولم یخالف فی ھذا احد من العلمآء الا ما حکی عن داؤد بن علی الظاھری ان النھی مختص ببول الانسان بنفسہ وان الغائط لیس کالبول وکذا اذا بال فی انآء ثم صبّہ فی المآء او بال بقرب المآء وھذا الذی ذھب الیہ خلاف اجماع العلمآء وھو من اقبح ما نقل عنہ فی الجمود علی الظاھر واللہ تعالیٰ اعلم۔ (نووی ص۱۳۸/۱)

کا قول بالکل خلافِ عقل ہے کیونکہ علّت تو یہ ہے کہ پیشاب کی وجہ سے پانی متاثر ہوگا۔ پانی کے اندر کیا جائے تب بھی، برتن میں کر کے ڈالا جائے یا قریب کیا جائے۔ پھر بھی، فرق کیا ہے ؟

فائدہ جاری پانی کے اندر بھی پیشاب کرنا درست نہیں۔ چنانچہ الترغیب والترہیب صفحہ ۸۴ ج ۱ میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے۔ قال نهى النبى عليه الصلوٰة والسلام ان يبال فى الماء الجارى رواه الطبرانى فى الاوسط باسناد جيد۔ بظاہر یہ اس صورت میں ہے کہ پانی تھوڑی مقدار میں ہو نہر ہو تو معاملہ جدا ہے۔

باب ماجاء فی ماء البحر انه طهور (ص ۱۱)

قوله سأل رجل علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ صفحہ ۹۷ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ شخص قبیلہ بنو مدلج کا تھا اور معارف السنن صفحہ ۲۵۴ ج ۱ میں تلخیص الحبیر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس کا نام عبداللہ یا عبد یا عُبَید تھا۔ اور زرقانیؒ شرح مؤطا کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ اس کا نام حُمید بن صخرة تھا وفی سبل السلام صفحہ ۱۹ ج ۱ جاء رجل وفى مسند احمد من بنى مدلج وعند الطبرانى اسمه عبد الله ... الخ۔

قوله انا نركب البحر پوچھنے کی نوبت کیوں آئی؟ اس میں اختلاف ہے مختلف توجیہات بیان کی گئی ہیں۔ امام خطابیؒ معالم السنن صفحہ ۸۱ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ پوچھنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ سمندر کا پانی متغیر اللون والطعم ہوتا ہے یعنی رنگت بھی بدلی ہوتی ہے اور ذائقہ بھی کڑوا یا نمکین ہوتا ہے۔ اس لیے پوچھا۔ اور صفحہ ۸۳ میں لکھا ہے کہ چونکہ دریا میں مختلف قسم کے حیوان ہیں جو وہیں پیشاب اور پاخانہ کرتے ہیں اور وہیں مرتے ہیں اس لیے سائل کو شبہ ہوا کہ اس سے وضوء درست ہے یا نہیں ؟ تحفۃ الاحوذی صفحہ ۶۴ ج ۱ اور

ہدیۃ المجتنی ص۳۷ میں ہے کہ پوچھنے والے کو اس لیے ضرورت پڑی کہ قرآن کریم میں وانزلنا من السماء ماء طهورا آیا ہے اس نے یہ سمجھا کہ ماء البحر تو آسمان سے نہیں اترتا شاید پاک نہ ہو؟ اور ہدیۃ المجتنی میں ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ابوداؤد میں ابن عمرؓ سے روایت آتی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: لا یرکب البحر الا حاج او معتمر او غازی فی سبیل الله فان تحت البحر نارًا و تحت النار بحرًا۔ (ابوداؤد ص۳۳۷ ج۱) تو سائل کو شبہ ہوا کہ جب اس کے نیچے نار (دوزخ) ہے اور اسی وجہ سے سمندر کا پانی گرم رہتا ہے تو اس سے وضوء ہو سکتا ہے یا نہیں؟

قولہ ھو الطھور ماءہ والحل میتتہ

سوال: کہ سائل نے صرف پانی کے متعلق پوچھا آپؐ نے ضرورت سے زیادہ کیوں جواب دیا؟

جواب ۱ امام خطابیؒ معالم السنن ص۸۲، ۸۳ ج۱ میں اسکی کئی وجہیں بیان کرتے ہیں ایک یہ کہ اس نے عطشنا کے لفظ بھی کہے تھے جو پانی پینے کی ضرورت کا اظہار کرتے ہیں تو آپؐ نے اسلوبِ حکیم کے طور پر الحل میتتہ کا ذکر بھی فرمایا تاکہ مسئلہ خوراک بھی حل ہو جائے۔

جواب ۲ کہ پانی کی طہارت تو بڑی واضح چیز تھی جب سائل اتنی واضح چیز کو نہیں جانتا تھا اور اس سے جاہل تھا تو دریا کی اشیاء کی حلّت و حرمت کیا جانتا ہوگا؟ لہٰذا اس کی راہنمائی فرمائی۔

جواب ۳ چونکہ دریا میں جانور مرتے بھی ہیں اور اسی واسطے سائل کو شبہ ہوا تھا کہ پانی پاک ہے یا نہیں؟ تو آپ نے الحل میتتہ فرما کر دوسری بات واضح فرما دی کہ مچھلی بجمیع اقسامہ بغیر ذبح کیئے حلال ہے۔

دریائی جانوروں کی حلّت و حرمت کا مسئلہ

سیّدنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مسلک یہ ہے کہ مچھلی کی سب اقسام حلال ہیں باقی کوئی جانور حلال نہیں۔

امام شافعیؒ کا مسلک ان کے اقوال مختلف ہیں۔ قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۲۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صحیح قول شوافع کا یہی ہے کہ دریا کی ہر چیز حلال ہے حتیٰ کہ کتا اور خنزیر بھی۔ امام خطابیؒ معالم السنن ص۸۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ دریا میں جو چیزیں رہتی ہیں وہ ساری کی ساری مچھلی کی اقسام ہیں۔ صرف ان کی شکلیں جدا جدا ہیں لیکن ان کا یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ ان کے نام اور خواص الگ الگ ہیں اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے بغیر مچھلی کے اور کوئی چیز تناول نہیں فرمائی۔ اگر سب مچھلیاں ہوتیں تو کوئی ثبوت تو ہوتا۔

امام مالکؒ کا مسلک قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۵۵ ج۸ میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ کے نزدیک دریا کی سب چیزیں حلال ہیں مگر ایک روایت میں تمساح یعنی مگرمچھ اور ایک میں کلب و خنزیر مستثنیٰ ہیں۔

امام احمدؒ کا مسلک ان کے نزدیک بغیر مینڈک کے تمام دریائی جانور حلال ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ۱ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے یحرم علیھم الخبائث (پ۹ سورۃ الاعراف)، تو مچھلی کے علاوہ سب چیزیں خبائث ہیں۔ اس کی زیادہ تشریح امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے احکام القرآن ص۴۷۹ ج۲ میں اور عینیؒ نے عمدۃ القاری ص۱۰۰ ج۲۱ و آلوسیؒ نے فی الروح ص۱۱۲ ج۱۴ میں کی ہے۔

فائدہ نسبۃ التحریم الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مجازیۃ ففی حجۃ اللہ البالغۃ ص۱۲ ج۱ واما نسبۃ التحلیل والتحریم الی النبی علیہ السلام فبمعنی ان قولہ امارۃ قطعیۃ لتحلیل اللہ و تحریمہ واما نسبتھما الی المجتھدین من امتہ فبمعنی روایتھم ذلک عن الشرع من نص الشارع او استنباط معنیً من کلامہ انتھٰی۔

دلیل ۲ العرف الشذی ص۶۴ میں یہ حدیث پیش کی گئی ہے احل لکم المیتتان الحوت والجراد۔ الحدیث۔ اگر بغیر مچھلی کے اور کوئی چیز جائز ہوتی تو

اسکا بھی ذکر ہونا۔ حدیث اُحِلّت لنا المیتتان ودمان فامّا المیتتان فالحوت والجراد الحدیث۔ صحیح ہے۔ (ہ۔ک۔ ھق عن ابن عمرؓ صحیح الجامع الصغیر ص۱۳۱ ج۱ وفی السراج المنیر ص۶۷ ج۱ حدیث صحیح۔) دفی التعلیق المحمود ص۱۱ والحدیث اخرجہ الترمذی وصححہ والنسائی وابن ماجۃ ص۲۳۹۔

امام مالکؒ کا استدلال | آپ کے پاس استثنائی جزو میں کوئی دلیل نہیں یا تو صرف قیاس ہے یا لفظ خبائث سے استدلال ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال | ابوداؤد ص۳۵۸ ج۲ ونسائی ص۱۷۸ ج۲ وغیرہ کی اس روایت سے ہے عن عبد الرحمٰن بن عثمان ان طبیبا سال النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ضفدع یجعلھا فی دواء فنھاہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عن قتلھا۔ انتھی۔ اور یہ حدیث موارد الظمآن ص۲۶۵ میں بھی ہے۔ امام خطابیؒ (واللفظ لہ) اور علامہ المنذریؒ فرماتے ہیں۔ ان الحیوان اذا نھی عن قتلہ ولم یکن ذلک لحرمتہ ولا لضرر فیہ کان ذلک لتحریم لحمہ انتھی (مختصر ابی داؤد للمنذریؒ مع معالم السنن ص۱۱۳ ج۸) امام احمدؒ کیطرف سے یہ کہا گیا ہے کہ مینڈک چونکہ قابلِ احترام تو ہے نہیں اسلئے نہی عن قتلہ اسکے لحم کے حرام ہونیکی وجہ سے ہی ہو گی۔ **الجواب**: مینڈک کی نہی عن قتلہ کی وجہ عدم ضرر بھی تو ہو سکتی ہے۔ مطلب یہ ہو گا کہ ایک غیر مُضر جانور کو محض اپنے مُفاد کی خاطر نہ قتل کرو جبکہ دواء اور شفاء کیلئے اور بھی بے شمار چیزیں موجود ہیں۔

باب التشدید فی البول

قولہ مرّ علیٰ قبرین | حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری ص۱ ج۱۷ میں اور حافظ ابن القیمؒ کتاب الروح ص۷۵ میں اور شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۰۶ ج۱۷ میں اس پر خاصی بحث کرتے ہیں کہ یہ قبریں کن لوگوں کی تھیں۔ حافظ ابنِ حجرؒ لکھتے ہیں کہ حافظ ابو موسیٰ المدینیؒ کہتے ہیں کہ یہ دو قبریں کافروں کی تھیں اور اسکی دو دلیلیں ہیں:

دلیل ۱ | مسند احمد کی روایت میں آتا ہے کہ یہ دونوں شخص جاہلیت میں مرے تھے ھلکا فی الجاھلیۃ۔ لیکن حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں عبد اللہ بن لہیعہ واقع ہے جو نہایت کمزور ہے۔ (فتح الباری ص۳۲۱ ج۱۷)

دلیل ۲ | یہ کہ اگر مومن ہوتے تو تخفیف عذاب نہ ہوتا، رفع عذاب ہوتا۔ اس کا

جواب یہ ہے کہ اس جگہ تخفیف سے مراد رفع ہی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ بھی ان کو کافر بتاتے ہیں ففی حجۃ اللہ البالغۃ ص۱۸۲ ج۱ قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اما احدھما فکان لا یستبرئ من البول۔ الحدیث۔ اقول فیہ ان الاستبراء واجب وھو ان یمکث وینتر حتی یظن انہ لم یبق فی قصبۃ الذکر شیء من البول وفیہ ان مخالطۃ النجاسۃ والعمل الذی یؤدی الی فساد ذات البین یوجب عذاب القبر اما شق الجریدۃ والغرز فی کل قبر فسرہ الشفاعۃ المقیدۃ اذ لم تمکن المطلقۃ لکفرھما۔ انتھی۔ اور محدث ابن القصار شرح العمدۃ میں (حاشیہ نسائی ص ج۱ ۱۲) لکھتے ہیں کہ یہ مسلمان تھے اور اس پر کئی قرائن ہیں:

قرینہ اولیٰ ۱ ابن ماجہ ص۲۹ ج۱ کی روایت میں ہے۔ مر بقبرین جدیدین اس سے پتہ چلا کہ یہ قبریں دورِ جاہلیت کی نہ تھیں۔

قرینہ ثانیہ ۲ مسند احمد ص۲۶۶ ج۵ میں حضرت ابو امامہؓ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جنت البقیع کے قبرستان سے گزرے وہاں دو قبریں تھیں اور جنت البقیع تو مسلمانوں کا قبرستان ہے۔ جنت البقیع کے الفاظ والی روایت موارد الظمآن ص۶۴ اور الترغیب والترہیب ص ج۱ میں بھی ہے۔

قرینہ ثالثہ ۳ مسند احمد ص۳۶ ج۵ اور طبرانی میں حضرت ابو بکرہؓ سے باسناد صحیح روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: وما یعذبان الا فی النمیمۃ والبول۔ یہ حصر بتلاتی ہے کہ قبریں مسلمانوں کی تھیں کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ کافر کو اصل سزا اس کے کفر و شرک سے ہوتی ہے۔

قرینہ رابعہ ۴ سابقہ تین قرائن حافظ ابن حجرؒ نے پیش کیے۔ چوتھا قرینہ الہام الباری جلد ۲ ص۲۶ میں یہ لکھا ہے۔ وفی روایۃ ابن عباسؓ مر بقبرین من قبور الانصار جدیدین۔ اور ظاہر ہے کہ انصار اہلِ اسلام ہی ہیں۔

فائدہ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ ان میں سے ایک قبر حضرت سعدؓ بن معاذ کی تھی۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ اس کی تردید کرتے ہیں اور تردید واقعی درست ہے کیونکہ حضرت سعدؓ وہ صحابی ہیں جن کی موت پر عرش الرحمٰن ہل گیا تھا۔ اهتز لموته عرش الرحمٰن۔ (اهتز عرش الرحمٰن لموت سعدؓ بن معاذ۔) رواہ البخاری ص۵۳۶ ج۱۔ اور نسائی ص۲۸۹ ج۱ وغیرہ کی روایت میں ہے کہ ستر ہزار فرشتے ان کے جنازے میں شریک تھے۔ اور بخاری ص۵۳۷ ج۱ کی روایت میں ہے خیرکم او سیدکم۔ الحدیث اور مسند احمد ص۱۴۲ ج۲ کی روایت میں آتا ہے کہ آپؐ نے ایک موقع پر حضرت سعدؓ کے لیے فرمایا قوموا الی سیدکم اور نبی علیہ السلام نے خود ان کا جنازہ پڑھایا اور دفن کے متصل قبر پر دُعا فرمائی تو بھلا یہ حضرت سعدؓ کی قبر کیسے ہو سکتی ہے؟ قوله وما يعذبان في كبير بخاری ص۳۵ ج۱ میں ہے۔ وما يعذبان في كبير اور ص۱۸۴ ج۱ اور الادب المفرد ص۱۰۸ طبع التازیہ میں ہے وما يعذبان في كبير ثم قال بلى وفي ص۸۹۴ ج۲ وما يعذبان في كبير وانه لكبير ... الخ۔ اور یہ روایت دیگر کتب حدیث میں بھی ہے۔ تو حدیث کا آخری حصہ بلى وانه لكبير پہلے حصہ ما يعذبان في كبير سے متعارض ہے اس کی تطبیق کی کئی صورتیں پیش کی گئی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۳۳۳ ج۱ میں قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۰۶ ج۱ میں اور مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۴۵۵ ج۱ میں کئی قول نقل کرتے ہیں:

الاوّل ۱: علامہ ابو عبدالملک البونیؒ فرماتے ہیں کہ آپ نے پہلے فرمایا وما يعذبان في كبير فوراً وحی اتری نہیں بلکہ وانه لكبير۔

الثانی ۲: في كبير سے مراد یہ ہے کہ کفر و شرک اور قتل نفس کی طرح اکبر الکبائر میں سے نہیں۔ ہاں اپنے مقام پر کبیرہ ہیں۔

الثالث ۳: وہ گناہ ان اشخاص کے زعم میں بڑے نہ تھے نفس الامر میں بڑے تھے۔

الرابع ۴: گناہ اگرچہ بڑے تھے لیکن ان سے احتراز اور بچنا بڑا نہ تھا۔

الخامس ۵: مخاطبین کے نزدیک بڑے نہ تھے عند اللہ بڑے تھے جیسے

وَتَحْسَبُوْنَهٗ هَيِّنًا وَّهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِيْمٌ۔

السادس : فی نفسہٖ گناہ بڑے نہ تھے لیکن ان پر مواظبت بڑی تھی اور اس کا قرینہ یہ ہے کان لا یستتر اور کان یمشی کیونکہ کان استمرار کے لیے ہوتا ہے عموماً۔

السابع : انہ کی ضمیر عذاب کی طرف راجع ہے جیساکہ موارد الظمآن ص۶۴ کی روایت میں ہے۔ انھما لیعذبان عذابا شدیدًا فی ذنب ھیّن۔ یعنی گناہ بڑے نہ تھے عذاب بڑا تھا تو تعارض نہ رہا۔ دونوں چیزیں الگ الگ ہوگئیں۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۴۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ قطرات پیشاب سے نہ بچنے پر سزا اس لیے ہوئی کہ وہ قطرات جب جسد و ثوب پر پڑے اور اسی سے نماز پڑھی تو وہ کالعدم ہوئی تو اصل سزا ترک الصّلوٰۃ پر ہوئی اور چغلی چونکہ افساد عالم کی جڑ ہے اس لیے سزا ہوئی اور ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ عدم استتار من البول سے سزا کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ پیشاب کرتے ہوئے لوگوں کے سامنے کشفِ عورت کرتا تھا۔ اس فریضہ کے ترک پر سزا ہوئی۔

تتمّہ بخاری ص۳۵ ج۱ و مسلم ص۱۴۱ ج۱ کی روایات میں ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے کھجور کی ٹہنی طلب کی اس کے دو حصّے کرکے ایک حصّہ ایک قبر پر اور دوسرا دوسری پر گاڑ دیا اور فرمایا لعلہ ان یخفف عنھما مالم ییبسا اوکما قال علیہ الصّلوٰۃ والسّلام اور مسلم ص۴۱۸ ج۲ میں یہ لفظ بھی ہیں: فَاَحْبَبْتُ بشفاعتی ان یرفہ ذالک عنھما مادام الغُصان رطبتین۔ یرفہ ای یخفف نووی ص۴۱۸ ج۲ کہ میری شفاعت کے سبب سے عذاب میں تخفیف ہوگی۔ جریدہ ظاہری علامت ہے۔ عام محدثین کرامؒ مالم ییبسا کا معنی یہی کرتے ہیں کہ تخفیف اس وقت تک ہوگی جب تک یہ خشک نہ ہوں گی اور یہ محض علامت تھی اصل سبب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت تھی اور مولانا حسین علی صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ٹہنیاں خشک بھی نہ ہونے پائیں گی کہ عذاب رفع ہو جائے گا۔ کیونکہ صاحبِ قبر

مسلمان ہو پھر صحابی ہو اور آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام شفاعت کریں پھر بھی محض تخفیف ہو رفع نہ ہو، یہ بات سمجھ سے بالا ہے۔ الہام الباری ص۲۷ میں ہے۔ بل معناہ لعلہ یخفف عنهما العذاب قیل ان یجئ نوبتہ یُبسهما ثم لا یعود ابداً۔ فتح الباری ج۱ ص۳۲۲ اور فتح اللہم ج۱ ص۲۵۶ میں ہے کہ امام قرطبیؒ (م ۶۷۱ھ) قاضی عیاضؒ (م ۵۴۴ھ) اور خطابیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ وضع جریدتین آپ کی خصوصیت تھی لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ بخاری ج۱ ص۱۸۱ میں آتا ہے کہ حضرت بریدہ اسلمیؓ نے وصیت کی تھی کہ میرے مرنے کے بعد میری قبر پر جریدہ گاڑ دینا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بعض صحابہؓ نے تخصیص نہیں سمجھی تھی۔

فائدہ ۱ امام نوویؒ شرح مسلم ج۱ ص۱۴۱ میں علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ج۱ ص۸۷۷ اور حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ج۱ ص۲۵۷ میں لکھتے ہیں کہ روایت جریدتین سے یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ عند القبر قراءۃ قرآن و تسبیح وغیرہ سبب تخفیف عذاب ہے۔ ہمارے فقہاء احنافؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ عالمگیری ج۱ ص۱۶۷ میں ہے کہ ہمارے فقہاء احنافؒ امام محمدؒ کے قول پر ہیں کہ عند القبر قرآن پڑھنا درست ہے۔ اور البحر الرائق ج۱ ص۲۸۴ میں ہے والفتوٰی علی قول محمدؒ۔ اور علامہ سید احمد طحطاویؒ ص۳۱۲ میں اس مسئلہ میں حضرات فقہاء احنافؒ کا آپس میں اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عند القبر قرأۃ القرآن مکروہ ہے اور ان کے نزدیک حدیث سے اس بارے کچھ ثابت نہیں ہے۔ آگے فرماتے ہیں: وقال محمدؒ تستحب لورود الآثار وهو المذهب المختار كما صرحوا به في كتاب الاستحسان انتهى۔ (تكلموا في قرأة القرآن عند القبور قال ابوحنيفةؒ يكره وقال محمدؒ لا يكره ومشائخنا اخذوا بقول محمدؒ واعتادوا اجلاس القارئ في المقابر وقرأة اٰية الكرسي وسورة الاخلاص والفاتحة وغير ذلك رجاء ان يونس الموتى۔ قاضی خان ج۱ ص۹۳)

فائدہ ۲ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ج۱ ص۸۷۷ میں لکھتے ہیں کہ بعض جہلاً

نے جریدتین کی روایت سے قبور اولیاء پر پھول وغیرہ ڈالنے پر بھی استدلال کیا ہے ان سے کہو کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے گنہگاروں کی قبروں پر ٹہنیاں گاڑی تھیں تم ولیوں کی قبریں کیوں تلاش کرتے ہو؟

باب ما جاء فی نضح بول الغلام قبل ان یطعم ص۱۲

امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۳۹ ج۱ میں حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۶۱ ج۱ میں اور علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۷۸۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ لڑکے کے پیشاب پر جب تک اس نے طعام کھانا شروع نہ کیا ہو، غسلِ خفیف ہوگا۔ لڑکی کا پیشاب پورے مبالغے کے ساتھ دھویا جائے گا۔ اور یہی مسلک علامہ عینیؒ نے امام سفیانؒ ثوری کا نقل کیا ہے۔

امام احمدؒ، امام شافعیؒ اور امام اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ لڑکے کا پیشاب دھویا نہ جائے گا بلکہ نضح اور رش کافی ہے۔ یعنی پانی چھڑکنا اور امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں پر نضح کافی ہے۔ (نیل الاوطار ص۵۹ ج۱)

امام صاحبؒ ومن وافقہٗ کی دلیل ۱

بخاری ص۳۵ ج۱ میں روایت ہے کہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام پر ایک لڑکے نے پیشاب کر دیا جس نے کھانا شروع نہیں کیا تھا۔ فدعا بماءٍ فاتبعہ ایاہ آپ نے پانی منگوا کر اس پر خوب بہایا۔

دلیل ۲: مسلم ص۱۳۹ ج۱ میں روایت ہے۔ فدعا بماءٍ فصبّہ علیہ۔

دلیل ۳: صحیح ابوعوانہ ص۲۰۲ ج۱ میں روایت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر ایک لڑکے نے پیشاب کر دیا۔ فدعا بماءٍ فصبّہ علی البول یتبعہ ایاہ۔

دلیل ۴: طحاوی ص۵۲ ج۱ میں روایت ہے کہ آپؐ پر ایک لڑکے نے پیشاب کر دیا تو فرمایا پانی لاؤ فصبوا علیہ الماءَ صبًّا۔ اور اسی صفحے میں یہ روایت بھی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر حضرت حسنؓ یا حضرت حسینؓ نے پیشاب کر دیا آپؐ نے پانی منگوایا فصبہ علیہ ان تمام روایات سے ثابت ہوا کہ صرف نضح اور رش پر اکتفاء نہیں کیا گیا بلکہ خوب پانی ڈالا گیا اور بہایا گیا اور یہی غسلِ خفیف ہے۔

امام شافعیؒ کی پہلی دلیل بخاری صـ۳۵/ج۱ وغیرہ کی روایت ہے جس میں آتا ہے۔ نضح علیہ۔

جواب نضح بمعنی غسل ہے چنانچہ بخاری صـ۳۶/ج۱ میں روایت ہے کہ حیض کے کپڑے کے بارے میں آپؐ سے سوال ہوا قال تحتہ ثم تقرصہ بالماء وتنضحہ بالماء اس مقام پر تنضح کے معنی شراح نے غسل ہی کے کیے ہیں اور مسلم صـ۱۴۳/ج۱ اور ابوداؤد صـ۲۷/ج۱ میں روایت ہے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے مذی کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا انتضح فرجك۔ امام نوویؒ شرح مسلم صـ۱۴۳/ج۱ میں اور ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام صـ۲۱/ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس جگہ نضح سے مراد غسل ہے کیونکہ بالاتفاق مذی نجس ہے اور امام خطابیؒ معالم السنن صـ۲۲۳/ج۱ میں لکھتے ہیں کہ نضح بول غلام میں نضح سے مراد غسل ہے۔ لکن بغیر مرس ولا دلك۔ یعنی ملنے اور رگڑنے کے بغیر۔

دلیل ۲: ترمذی صـ۱۲/ج۱ کی یہی روایت ہے فدعا بماءٍ فرشہ علیہ۔

جواب ترمذی صـ۲/ج۱ طبع مجتبائی میں باب ماجاء فی غسل دم الحیض من الثوب میں ایک حدیث کے یہ الفاظ ہیں ثم رشیہ وصلی فیہ قال الترمذی حسن صحیح۔ اس رش کا معنی بالاتفاق غسل ہے۔ تو معلوم ہوا کہ رش بمعنی غسل آتا ہے چنانچہ تحفۃ الاحوذی صـ۶۷/ج۱ میں ہے کہ کوئی شک نہیں کہ نضح اور رش بمعنی غسل آتے ہیں لیکن یہاں نہیں۔ (یہ مبارک پوری صاحب تحفہ کا مسلک ہے کیونکہ وہ غیر مقلد ہیں۔)

دلیل ۳: بخاری صـ۳۵/ج۱ میں روایت ہے: لم یغسلہ۔

جواب مسلم صـ۱۳۹/ج۱ میں اس روایت کے لفظ یوں ہیں ولم یغسلہ غسلاً تو نفی تاکید کی ہے۔ نفس غسل کی نہیں۔

لڑکی اور لڑکے کے پیشاب کا فرق اس فرق کی کئی وجوہ ہیں:
اوّل: ہدیۃ المجتنی صـ۳۸ میں ہے کہ

لڑکے کا مَبال تنگ ہوتا ہے، لڑکی کا کشادہ۔ اس سے جلدی میں پیشاب زیادہ آسکتا ہے لہٰذا اس کے دھونے میں شدت ہے۔

ثانی ۲: عورت کی طبیعت میں رطوبت زیادہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے پیشاب زیادہ بدبودار ہوتا ہے بخلاف لڑکے کے۔

ثالث ۳: عورت کا مثانہ معدہ کے قریب ہوتا ہے قرب کی وجہ سے پیشاب میں بدبو زیادہ ہوتی ہے۔

رابع ۴: عورتیں حضرت حوأ علیہا السلام کے مشابہ ہیں اور مرد حضرت آدم علیہ السلام کے جوکہ نبی ہیں۔ صحیح مسلک کی بنار پر فضلات انبیاء طاہر ہوتے ہیں۔ (جیساکہ فتح الباری ص۲۱۸ ج۱، عمدۃ القاری ص۳۵ ج۳۲ وطبقات الشافعیۃ الکبریٰ ص۱۸۶ ج۶ میں ہے۔ واللفظ لہ وان فضلات النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم طاھرۃ... الخ۔ اس لیے جوان سے مشابہ ہیں ان میں تخفیف کی ہے۔ (فضلات کے طاہر ہونے کے باوجود وضور کرنا امر تعبدی ہے۔)

باب ماجاء فی بول مایؤکل لحمہ ص۱۲

قولہ ان ناسا من عرینۃ

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۶۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ایک روایت میں من عرینۃ او عکل ایک میں من عرینۃ وعکل۔ ایک میں صرف عرینۃ اور ایک میں صرف عکل آتا ہے۔ روایات کی تطبیق دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عرینۃ اور عکل دونوں قبیلوں کے لوگ آئے تھے۔ کہتے ہیں کہ ابوعوانہ ص اور طبرانی ص کی روایت میں ہے کہ چار عرینۃ کے اور تین عکل کے کل سات آدمی تھے اور بخاری ص۴۲۳ ج۱ کی روایت میں ہے ان رھطا من عکل ثمانیۃ۔ اس روایت سے پتہ چلا کہ آٹھ آدمی تھے۔ حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ چار عرینۃ کے تین عکل کے اور ایک کسی دوسرے قبیلہ کا تھا۔ ثمانیۃ تغلیباً کہا گیا۔

قوله اشربوا من البانها وابوالها

علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۹۲ ج۱ میں حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۶۹ ج۱ میں اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۶۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ[1] امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ رحمہم اللہ عز وجل فرماتے ہیں کہ مایؤکل لحمہ کا پیشاب نجس ہے۔ العرف الشذی ص۶۶ میں ہے کہ ازبال کا بھی یہی حکم ہے۔ یعنی گوبر وغیرہ۔ اور مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۶۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب بھی یہی ہے (حافظ ابن حجرؒ نے اس کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے۔ فتح الباری ص۲۶۹ ج۱) امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام بخاریؒ اور امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ مأکول اللحم کا بول پاک ہے۔ فیض الباری ص۳۲۵ ج۱ میں لکھا ہے کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ نیل الاوطار ص۶۰ ج۱ میں ہے کہ شوافع میں سے ابن المنذرؒ، ابن خزیمہؒ، ابن حبانؒ اصطخریؒ اور رویانیؒ کا یہی مسلک ہے۔

امام صاحب ومن وافقہ کی دلیل ۱

الدارقطنی ص۴۷ ج۱ میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ۔ اور اختصار کے ساتھ یہ روایت مستدرک ص۱۸۳ ج۱ میں بھی ہے۔ حاکمؒ اور ذہبیؒ فرماتے ہیں صحیح علی شرط الشیخین۔ سبل السلام ص۱۲۴ ج۱ میں ہے کہ یہ روایت صحیح الاسناد ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۶۸ ج۱ میں لکھتے ہیں صححہ ابن خزیمۃ۔ پھر آگے لکھتے ہیں کہ یہ روایت جمیع ابوال کو شامل ہے کیونکہ الفاظ عام ہیں۔

دلیل ۲

الدارقطنی ص۴۷ ج۱ میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا فتنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ۔ امام دارقطنیؒ کہتے ہیں اسنادہ لا بأس بہ۔ امام سیوطیؒ الجامع الصغیر ص۹۱ ج۱

---

[1] وقال الشوکانیؒ فی شرح حدیث تنزھوا من البول۔ والحدیث یدل علی وجوب الاستنزاہ من البول مطلقاً من غیر تقیید بحال الصلوٰۃ والیہ ذھب ابوحنیفۃؒ وھو الحق۔ اھ نیل الاوطار ص۱۰۱ ج۱۔

میں لکھتے ہیں صحیح۔ وقال الشوکانی فی النیل ص۱ج اسنادہ حسن۔

تیسری۳ دلیل الترغیب والترہیب للمنذریؒ ص۸۸ج۱ میں حضرت ابوامامہ الباہلیؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السّلام نے فرمایا: اتقوا البول فان عامة عذاب القبر منه۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر ص۔ باسناد لا بأس به اور مجمع الزوائد ص۲۰۹ج۱ میں ہے۔ رجالہ موثقون ولفظہ اتقوا البول فانہ اوّل مایحاسب العبد فی القبر۔

چوتھی۴ دلیل الدارقطنی ص۴۷ج۱ اور الترغیب والترہیب ص۸۶ج۱ میں حضرت انسؓ سے روایت ہے اس کے الفاظ بھی یہ ہیں: اتقوا البول فان عامة عذاب القبر منہ۔ امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: المحفوظ المرسل۔

پانچویں۵ دلیل وفی مسند البزار عن عبادةؓ بن الصامت سألنا رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم عن البول فقال اذا مسّکم شیء فاغسلوہ فانی اظن ان منہ عذاب القبر واسنادہ حسن۔ نیل الاوطار ص۱۰۰ج۱

فائدہ البحر الرائق ص۲۴۱ج۱ میں لکھا ہے کہ پیشاب سے بچنے کا تعلق قبر سے یوں ہے کہ قبر آخرت کی منزلوں میں سے پہلی منزل ہے اور پیشاب طہارت کی منازل میں سے پہلی منزل ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ ومن وافقہٗ کی پہلی۱ دلیل

یہی حدیث عرنیہ ہے۔ ترمذی ص۲۱ج۱

جواب۱ علامہ عینیؒ ص۹۲ج۱ عمدة القاری میں لکھتے ہیں کہ اس مقام پر شربِ بول کا حکم ضرورتِ تداوی کی بنا پر تھا اور وحی کے ذریعے اس کے ساتھ شفا ہونے کا علم آپؐ کو ہوگیا تھا۔ ضرورت اور غیر ضرورت کی حالت جدا ہوتی ہے جیسے اکل میتہ وغیرھا بحالتِ اضطرار درست ہے ویسے نہیں۔

جواب۲ دوسرا جواب علامہ عینیؒ ہی نے یہ دیا ہے کہ یہ منسوخ ہے اور دلیل نسخ یہ ہے کہ اس میں مثلہ کا ذکر ہے اور بعد میں آپؐ نے مثلہ سے منع فرمایا تھا چنانچہ ابوداؤد ص۶ج۲ میں روایت ہے۔ حضرت سمرةؓ بن جندب اور عمرانؓ بن الحصینؓ فرماتے

ہیں۔ کان علیہ السلام یحثنا (برانگیختہ کرتے تھے) علی الصدقۃ وینھانا عن المثلۃ۔ وفی موارد الظمآن ص۳۶۲ وعن عمرانؓ بن الحصینؓ فان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یقوم فینا فیأمرنا بالصدقۃ وینھانا عن المثلۃ۔ انتھٰی۔

جواب ۳ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انھیں شربِ بول کا حکم نہیں دیا تھا اور اس کے لیے بخاری ص۴۲۳/۱ج اور ص۱۰۰۵/۲ج کی یہ روایت پیش کرتے ہیں۔ فقالوا یا رسول اللہ ابغنا رسلاً (ہمارے لیے دودھ والا جانور تلاش کریں) فقال ما اجد لکم الا ان تلحقوا بالزود فانطلقوا فشربوا من ابوالھا والبانھا۔ الحدیث۔ تو اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے صرف دودھ مانگا تھا۔ اگلی کا روائی شربِ بول والی انھوں نے اپنی مرضی سے خود کی تھی۔ باقی اشربوا من ابوالھا والبانھا بعض رواۃ کی اپنی تعبیر ہے۔

جواب ۴ ہدیۃ المجتنی ص۳۸ میں ہے کہ یہ عبارت سقیتھا تبناً وماءً بارداً کے قبیل سے ہے اس کا مطلب جیسا کہ امام ابنِ ہشامؒ نے مغنی اللبیب ص۱۹۳/۲ج میں لکھا ہے کہ دو جملوں کا آپس میں فی الجملہ کچھ نہ کچھ تعلق ہو۔ ایک کا عامل ذکر کر دیا جائے اور دوسرے کا چھوڑ دیا جائے اس لیے کہ سامعین خود بخود سمجھ لیں گے۔ جیسے سقیتھا تبناً وماءً بارداً میں سقیت، ماءً بارداً سے متعلق ہے اور تبنا کا عامل علّفت ہے اسے علفتھا تبنا۔ دوسری مثال انھوں نے یہ دی۔

؎ قالوا اقترح شیئاً نجد لک طبخہ قلت اطبخوا لی جبۃ وقمیصاً

مطلب یہ ہے اطبخوا لی طعاماً وخیطوا لی جبۃ وقمیصاً ایک کا معمول اور دوسرے کا عامل چھوڑ دیا گیا ہے۔ اس لحاظ سے حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اشربوا من البانھا واطلوا من ابوالھا۔ یعنی پیشاب کو پیٹ پر لیپ کرو۔

امام مالکؒ کی دوسری دلیل ۲ نیل الاوطار ص۶۱/۱ج میں روایت ہے۔ حضرت جابرؓ نے فرمایا: قال النبی صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم لا بأس ببول مایؤکل لحمہ۔

جواب اسکی سند میں عمرو بن حصین عقیلی ہے۔ائمہ جرح کی اس پر کڑی تنقید ہے۔تہذیب التہذیب ص۲۱ ج۸ میں اسکا طویل ترجمہ موجود ہے۔اور تہذیب ص۴۲ ج۹ میں ہے کان کذابا۔ نیز اسکی سند میں یحیٰی بن العلاء ابوعمر البجلیؒ الرازی ہے۔قال احمدؒ کذاب (نیل الاوطار ص۶۱ ج۱) وقال احمدؒ بن حنبلؒ کذاب یضع الحدیث وقال ابن عدیؒ احادیثہ موضوعات تہذیب ص۲۶۱ ج۱۱ ملخصًا)

تیسری دلیل نصب الرأیہ ص۱۲۵ ج۱ میں ہے کہ حضرت براء بن عازبؓ نے فرمایا۔قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم لا بأس ببول ما یؤکل لحمہ۔

جواب اس کی سند میں سوار بن مصعب راوی ہے۔زیلعیؒ نقل کرتے ہیں: قال احمدؒ والنسائیؒ وابن معینؒ متروک الحدیث اور بھی اس پر جرح ہے۔(دیکھئے لسان المیزان ص۱۲۸ ج۳)

فائدۃ التداوی بالحرام

اس میں فقہاء کرامؒ کا اختلاف ہے۔امام طحاویؒ (وراجع ص۵۴ ج۱) فرماتے ہیں کہ شراب کے بغیر باقی چیزوں سے اشد مجبوری میں بشرطیکہ نعم البدل نہ ہو تداوی بالحرام درست ہے۔بحوالہ تحفۃ الاحوذی ص۲۸ ج۱ اور البحر الرائق ص۳۲۳ ج۱ میں ہے کہ ظاہر مذہب یہ ہے کہ تداوی بالحرام درست نہیں لیکن مولانا سیّد انور شاہ صاحب العرف الشذی ص۴۶ میں لکھتے ہیں کہ شامی ص۲۹۸ ج۴ میں ہے کہ عند الضرورۃ تداوی بالحرام درست ہے اور مصفّٰی[1] ص۲۰۶ ج۲ میں ہے۔

---

[1] وعبارتہ۔ باب جواز معالجۃ المرض بالدواء۔ مترجم گوید برھمیں است اتفاق مسلمانان کہ ھیچ باک نیست بمعالجہ امراض بدواء ومختلف اند در تداوی بچیزے کہ نجس باشد واکثرے جائز داشتہ دواء کردن بآں مگر خمر کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم درباب خمر فرمود انہا لیست بدواء واکنّہا داءٌ ور خصت داد در شرب بول شتران چنانچہ جماعۃ عرنیین را تجویز فرمود ونزدیک بعضے جائز نیست تداوی بچیز نجس مطلقا ازجہت نہی آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم از دواء خبیث ومراد بآں خبیث نجاست است وبعضے دیگر مراد داشتند خبیث ازجہت طعم وسمرا۔(مصفّٰی ص۲۰۶ ج۲ ط مجتبائی دھلی)

واکثرے جائز داشتہ دواکردن بآں مگر خمر... الخ۔

باب ماجاء فی الوضوء من الریح ص۱۲

تمام علماء اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ خروج ریح سے وضو ٹوٹ جاتا ہے امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۵۵/۱ میں لکھتے ہیں باجماع المسلمین لیکن اس حدیث کے بظاہر الفاظ (لا وضوء الا من صوت اوریح) اس کو چاہتے ہیں کہ اگر صوت اور ریح نہ ہو تو پھر وضوء نہ کرنا پڑے گا۔ امام خطابیؒ معالم السنن ص۱۲۵/۱ میں لکھتے ہیں کہ صوت اور ریح کے لفظ سے تیقن مراد ہے کیونکہ آدمی جب خروش بہرا ہو تو آواز نہیں سنے گا اور اگر اخشم بیماری سے جس کی قوت شامہ ختم ہو چکی ہو تو ریح بھی نہیں پائے گا حالانکہ دوسرے لوگ صوت سُنیں گے اور ریح بھی پائیں گے۔ ترمذی میں ہے۔ حتّٰی یستیقن استیقانا یقدر ان یحلف علیہ وھٰذا قول ابن المبارکؒ (الترمذی ص۱۳۔)

مبارک پوری تحفۃ الاحوذی ص۷۹/۱ میں لکھتے ہیں کہ امام محی السنّۃ شرح السنّۃ میں لکھتے ہیں کہ حتّٰی یسمع صوتا او یجد ریحا سے تیقن مراد ہے۔ اس معنی کے لیے حدیث میں کئی قرائن ہیں۔ ابوداؤد ص۷۶/۱ میں حدث کی تفسیر میں روایت ہے: فقیل ما یحدث ؟ فقال یفسو اَوْ یضرط۔ فسا یفسو کے معنی خروج الریح من غیر صوت۔ اور ضرط کے معنی ہیں خروج الرّیح مع الصوت۔ اور نیل الاوطار ص۲۰۵/۱ میں ہے حضرت ابوہریرۃؓ سے پوچھا گیا: ما الحدث ؟ فقال فساء او ضراط۔ اور ابوداؤد ص۱۴۲/۱ میں طلقؓ بن علی کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا فسا احدکم فی الصّلٰوۃ فلیتوضأ ولیعد الصّلٰوۃ۔ اور موارد الظمآن ص۳۱۶ میں حضرت طلقؓ بن علی ہی کی روایت ہے ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا: الرجل یکون منہ الریحۃ ؟ تو وضوء کرے یا نہ کرے تو فرمایا: اذا فسی احدکم فلیتوضأ او کما قال۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ اگر بغیر صوت کے بھی ریح نکلے تب بھی وضوء ٹوٹتا ہے۔

اور نصب الرأیۃ ص۳۷ ج۱ میں روایت ہے ما یخرج من السبیلین ففیہ الوضوء اوکما قال تو بغیر صوت کے جو ریح نکلتی ہے وہ بھی ما یخرج من السبیلین کا مصداق ہے۔ ان احادیث کے پیشِ نظر محدثین نے لا وضوء الّا من صوت او ریح سے تیقن مراد لی ہے۔

فائدہ اولیٰ سبل السلام ص۹۸ ج۱ میں حضرت ابنِ عباسؓ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: یأتی احدکم الشیطان فینفخ فی اِلْیَتَیْہِ یخیل الیہ انہ خرج منہ ریح فلا یخرج وفی روایۃ فلا ینصرف حتّٰی یجد ریحا او یسمع صوتا اوکما قال۔ امیر یمانیؒ ص۱۰۰ ج۱ میں لکھتے ہیں اخرجہ البزاز۔ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۸۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مجمع الزوائد ص۲۴۲ ج۱ میں ہے رجالہ رجال الصحیح اور تحفہ کے اسی صفحہ میں ہے کہ ابن ماجہ ص۳۹ میں اختصار کے ساتھ اور مسند ابی یعلی میں تفصیل کے ساتھ روایت ہے (وعن ابی سعید الخدریؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال ان الشیطٰن یأتی احدکم وھو فی صلواتہ فیمد شعرۃً من دبرہ فیریٰ انہ قد احدث فلا ینصرف حتّٰی یسمع صوتًا او یجد ریحاً۔ رواہ ابو یعلی ورواہ ابن ماجۃ (ولفظ ابن ماجۃ عن ابی سعید نِ الخدریؓ قال سئل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عن التشبہ فی الصّلٰوۃ فقال لا ینصرف حتّٰی یسمع صوتًا او یجد ریحًا) باختصار وفیہ علی بن زیدٍ اختلف فی الاحتجاج بہ مجمع الزوائد ص۲۴۲ ج۱) کہ شیطان آکر نمازی کی دُبر سے بال کھینچتا ہے۔ فیمد شعرۃ من دبرہ۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ہوا نکلی۔ فرمایا اس قسم کے شک میں نہ پڑنا۔

فائدہ ثانیۃ۲ قولہ وقال اذا خرج من قبل المرأۃ الریح | معارف السنن ص۲۸۲ ج۱ میں ہے کہ احنافؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے۔ عورت مفضاۃ ہو یعنی جسکا اگلا اور پچھلا

مقام پھٹ کر ایک ہوچکا ہو تو اس پر وضوء واجب ہے اور غیر مفضاۃ ہو تو چونکہ جو ہوا قُبل سے نکلتی ہے وہ محلِ نجس سے نہیں آتی اس میں اختلاف ہے۔ احتیاط اسی میں ہے کہ وضوء کر لینا چاہیئے۔ ولفظہ واختلف فیہ اقوال الحنفیۃؒ ففی قول یجب فی القبل دون الذکر وفی قول لایجب فیهما لانہ اختلاج لاریح واختارہ ابن الہمامؒ وفی قول یجب فی ریح القبل اذا کانت المرأۃ مفضاۃ راجع السعایۃ وشروح الهدایۃ۔

باب الوضوء من النوم ص۱۳

بحالتِ نوم وضوء کے ٹوٹنے کے سلسلہ میں امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۶۳ ج۱ میں امیر یمانیؒ سبل السلام ص۹۳ ج۱ میں قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۱۱ ج۱ میں ۲ اٹھ مذہب نقل کرتے ہیں، علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۸۶۵ ج۱ میں مولانا بنوریؒ معارف السنن ص۲۸۳ ج۱ میں نو مذہب نقل کرتے ہیں لیکن ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۳۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اصولی طور پر تین مذہب ہیں۔

اوّل ۱ نیند کسی حال میں بھی ناقضِ وضوء نہیں قیامًا وقعودًا واضطجاعًا حالتِ صلوٰۃ ہو یا نہ ہو۔ ابنِ رشدؒ نے ان بزرگوں کے نام نہیں بتلائے لیکن حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۵۱ ج۱ میں نقل کرتے ہیں کہ یہ مذہب حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور ابن المسیبؒ کا ہے۔

ثانی ۲ نیند ہر حال میں ناقض ہے۔ ابنِ رشدؒ نے ان کے نام بھی نہیں لیے لیکن امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۱۶۳ ج۱ میں اور علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری ص۸۶۴ ج۱ میں ان کے نام بتائے ہیں۔ اسحٰقؒ بن راہویہؒ، حسن بصریؒ، امام ابوبکرؒ بن المنذرؒ، امام المزنیؒ اور ابو عبید قاسمؒ بن سلامؒ وغیرہ۔

ثالث ۳ نوم کثیر جس میں مقعد زمین پر نہ رہ سکے ناقض ہے اور قلیل جس میں مقعد زمین پر ٹکی رہے ناقض نہیں۔ ابن رشدؒ نے ان کے نام بھی نہیں لیے

لیکن معارف السنن ص ۲۸۳ ج ۱ میں لکھا ہے کہ یہ مذہب امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور حمادؒ بن ابی سلیمانؒ کا ہے۔ علامہ عینیؒ نے امام شافعیؒ کا بھی یہی مذہب بتایا ہے۔ وقال الترمذیؒ فی ص ۱۲ ج ۱ وبہ یقول الثوریؒ وابن المبارکؒ واحمدؒ۔ اھ۔

گروہ اوّل کی دلیل ۱

بخاری ص ۹۳۴ ج ۲ اور مسند احمد ص ۳۶ ج ۱ میں روایت ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نام ثم قام فصلّی ولم یتوضأ اور ترمذی ص ۱۲ ج ۱ میں حضرت ابنِ عباسؓ کی یہ روایت کہ انہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم نام وھو ساجد حتّٰی غطّ او نفخ ثم قام یصلی ولم یتوضأ بھی ان کی دلیل ہے۔

الجواب

آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اس نیند پر عام لوگوں کی نیند کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ آپ کی نیند ناقضِ وضوء نہ تھی۔ چنانچہ امام نوویؒ شرح مسلم ص ۲۳۸ ج ۱ میں، امام خطابیؒ معالم السنن ص ۲۵۱ ج ۱ میں، امیر یمانیؒ غیر مقلد سبل السلام ص ۹۲ ج ۱ میں قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص ۲۱۱ ج ۱ میں، مولانا سیّد انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص ۶۷ میں مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص ۲۴۱ ج ۲ میں اور مولانا محمد زکریاؒ اللامع الدّاری ص ۸۲ ج ۱ میں صراحت سے لکھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کی نیند ناقضِ وضوء نہ تھی۔

اعتراض

اس مسلک پر اعتراض ہوگا کہ اگر آپ کی نیند ناقض نہ تھی تو لیلۃ التعریس وغیرہ اور متعدد مقامات میں وقت نکل گیا۔ آپ کو پتہ نہ چلا اور کبھی آپؐ سواری سے نیچے گرنے کو ہوتے تھے۔ بعض صحابہؓ (حضرت ابوقتادہؓ) نے آپؐ کو تھاما معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند بھی ناقض تھی اور دل سو جاتا تھا۔

جواب

اس کا جواب جس پر محدثینؒ نے اعتماد کیا ہے۔ نووی شرح مسلم ص ۲۳۸ ج ۱ میں، معالم السنن ص ۲۵۱، ۲۵۲ ج ۱ میں اور فتح الباری ص ۲۵۳ ج ۱ میں یہ ہے: واللفظ للنووی: فان قیل کیف نام النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن صلوٰۃ الصبح حتّٰی طلعت الشمس مع قولہ علیہ السّلام ان عینیّ تنامان ولا ینام قلبی۔ روفی مسند احمد ص ۲۲۵ ج ۱ مرفوعًا تنام عینای ولا ینام قلبی اور بخاری ص ۲۵ ج ۱

میں ہے : ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تنام عینہ ولاینام قلبہٗ) فجوابہ من وجہین اصحہما واشہرہما انہ لامنافاۃ بینہما لان القلب انما یدرک الحسیات المتعلقۃ بہ کالحدث والالم ونحوہما ولا یدرک طلوع الفجر وغیرہ مما یتعلق بالعین وانما ذٰلک یدرک بالعین والعین نائمۃ وان کان القلب یقظان ۔ والثانی انہ کان لہ حالان احدہما ینام فیہ القلب وصادف ھٰذا الموضع والثانی لاینام وھٰذا ھوالغالب من احوالہ وھٰذا التاویل ضعیف والصحیح المعتمد ھو الاوّل انتہیٰ ۔

اعتراض فتح الباری ص۲۵۳/ج۱ اور فتح الملہم ص۲۴۱/ج۲ میں یہ اعتراض لکھا ہے کہ یہ بات سمجھ سے بالا ہے کہ آپ نے سحری کے وقت سے سونا شروع کیا ہو اور سورج بھی چڑھ آیا ہو اتنے طویل وقت میں دل بھی بیدار رہا ہو اور پتہ بھی نہ چلے۔

جواب انہی دو کتابوں میں ساتھ ہی یہ جواب لکھا ہے کہ بعض اوقات جیسے بحالت بیداری آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قلب مبارک وحی میں مستغرق رہتا تھا بعض دفعہ بحالتِ نوم بھی کافی کافی وقت ممکن ہے کہ مستغرق رہے۔ اسی لیے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم آپؐ کو نہ جگاتے تھے تاکہ وحی میں خلل نہ ہو۔ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۸۶۴/ج۱ میں یہ جواب نقل کرکے آگے لکھتے ہیں کہ آپؐ کی نیند غیر ناقض تھی۔ سواء کان مضطجعا اوغیر مضطجع ۔

دلیل ۲ بخاری ص۳۴/ج۱ میں روایت ہے۔ آپؐ نے فرمایا اذا نعس احدکم وھو یصلی فلیرقد حتّٰی یذھب عنہ النوم فان احدکم اذا صلی وھو ناعس لا یدری لعلہ یستغفر فیسب نفسہ ۔

جواب اس روایت سے عدم وضوء پر استدلال درست نہیں کیونکہ اس میں عدم وضوء کی تصریح نہیں صرف اس قدر ثابت ہے کہ نیند کا غلبہ ہو جو عموماً رات کو تہجد کے وقت ہوتا ہے تو سو جائے اور پھر قاعدہ کے مطابق اُٹھ کر

نماز پڑھے اور اگر اس مقام پر نیند کو ناقض نہ بھی مانا جائے تو وہ ایسی نیند ہے جو ناقض نہیں۔ کما سیأتی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

دلیل ۳ | ترمذی ص۱۲ ج۱ کی روایت ہے کہ کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ینامون ثم یقومون فیصلون ولا یتوضأون

اور یہ روایت مسلم شریف ص۱۶۳ ج۱ میں بھی ہے۔

جواب | زیلعیؒ نصب الرایہ ص۴۶ ج۱ میں یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ نیند حالت تربع کی تھی۔ بقول علامہ زیلعیؒ اس کی دلیل ابوداؤد ص۳ ج۱ کی روایت حتّٰی تخفق رؤوسہم ہے اور یہ روایت دال علی التربع ہے۔

دوسرے گروہ کی دلیل ۱ | اذا قمتم الی الصلوٰۃ کی تفسیر میں زیدؒ بن اسلمؒ تابعیؒ فرماتے ہیں کہ اذا قمتم من النوم ہے۔

دلیل ۲ | ترمذی ص۴۲ ج۱ میں صفوانؓ بن عسال کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین دن تین رات موزے مت نکالو الّا من جنابۃ ولٰکن من غائط وبولٍ ونومٍ اس میں بھی لفظ نوم ہے جس سے معلوم ہوا کہ نوم مطلقاً ناقضِ وضوء ہے۔

جواب | دوسرے صحیح دلائل سے ثابت ہے کہ اس سے وہ نیند مراد ہے جو کہ ناقض ہے نہ کہ ہر نیند۔ مثلاً تربع کی حالت کی۔

امام صاحبؒ ومن وافقہؒ کی دلیل | ترمذی ص۱۲ ج۱ کی روایت ہے جس میں ہے اذا اضطجع استرخت مفاصلہٗ، علت استرخاء مفاصل ہے۔ فتح الملہم[1] ص۵۰ ج۱ میں ہے کہ یہ روایت مسند احمد ص۲۴۶ ج۱ اور ابویعلیٰ

---

[1] ومع فتح الملہم ص۵۰ ج۱۔

[2] ولفظہ و بحدیث ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال لیس علی من نام ساجدًا وضوء حتّٰی یضطجع فاذا اضطجع استرخت مفاصلہٗ۔ رواہ احمد (فی مسندہٖ ص۲۵۶ ج۱) وابویعلیٰ (فی مسندہٖ ص۱۳۴ ج۱ وابن ابی شیبۃ فی مسندہٖ ص۱۳۳ ج۱) ورجالہٗ موثقون کما فی مجمع الزوائد انتہٰی۔ فتح الملہم ص۵۰ ج۱

میں بھی ہے اور علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: رجالہ موثقون۔

ضروری نوٹ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ آپؐ کی نیند بھی ناقض تھی۔ الفاظ یہ ہیں فقلت یارسول اللّٰہ انک قد نمت۔ آپؐ نے فرمایا: ان الوضوء لا یجب الّا علیٰ من نام مضطجعًا۔ ترمذی ص۱۲ ج۱۔ چونکہ نبی علیہ السّلام کا یہ ارشاد سوال کے بعد ہے۔ اس سے پتہ چلا کہ نبی علیہ السّلام کی نوم بھی ناقض ہے یہاں اسلئے ناقض نہیں تھی کیونکہ حالتِ اضطجاع نہ تھی۔

جواب مولانا سیّد انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۶۷ میں فرماتے ہیں کہ آپؐ اگر اس مقام پر یہ فرماتے کہ میری نیند ناقض نہیں تو اس میں عوام کا کچھ فائدہ نہ ہوتا۔ آپ کی نیند کے ناقض نہ ہونے کی بات اپنی جگہ ثابت ہے۔ آپ نے اسلوبِ حکیم کے طور پر عوام کے لیے ضابطہ اور قاعدہ بیان فرمایا: ان الوضوء لا یجب الّا علیٰ من نام مضطجعًا۔ (اسلوبِ حکیم یہ ہے کہ سوال وجواب میں مطابقت نہ ہو عمومی فائدہ ملحوظ ہو۔)

باب الوضوء ممّا غیرت النّار ص۱۲

علامہ الحازمیؒ کتاب الاعتبار ص۴۷ میں امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۵۶ ج۱ میں اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۲۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ابتدائی دور میں حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں مماست النار کی وجہ سے وضوء کرنے اور نہ کرنے میں اختلاف تھا۔ لیکن اس کے بعد تقریباً سب ہی کا اتفاق ہو گیا کہ مماسّتِ النار سے وضوء نہیں اور لکھتے ہیں کہ حضرات خلفاء راشدینؓ کا بھی اس پر عمل تھا اور ائمہ اربعہؒ کا بھی اس پر اتفاق ہے۔ چنانچہ علامہ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۳۹ ج۱ میں لکھتے ہیں وعلیہ فقہاء الامصارؒ۔ خلفاء راشدینؓ میں سے تین کا عمل مؤطا امام مالکؒ ص۹ میں اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کا عمل موارد الظمآن ص۷۹ میں ہے۔ جن حضرات نے

اختلاف کیا تھا۔ الحازمیؒ کتاب الاعتبار صـ۴۸ـ میں لکھتے ہیں کہ ان میں حضرت ابن عمر حضرت ابو طلحہ، حضرت ابو موسیٰ اشعری، حضرت ابو ہریرہ، حضرت عائشہ صدیقہ، حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ اور امام زہری رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں۔

ترکِ وضوء والے حضرات کی دلیل | ترک وضوء والے اپنی دلیل میں حضرت جابرؓ کی وہ روایت پیش کرتے ہیں جو ابو داؤد صـ۲۵/۱ـ، نسائی صـ۲۲/۱ـ، طحاوی صـ۴۰/۱ـ (وفی نسخۃ اخریٰ صـ۳۵ـ) سنن الکبریٰ صـ۱۵۶/۱ـ اور منتقیٰ ابن جارود صـ۲۲ـ میں یوں آتی ہے۔ کان اٰخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النّار۔ امام نوویؒ شرح مسلم صـ۱۵۶/۱ـ میں لکھتے ہیں وھو حدیث صحیح اخرجہ ابو داؤدؒ و النسائیؒ وغیرھما من اصحاب السنن باسانیدھم الصحیحۃ۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فتح الباری صـ۲۵/۱ـ میں لکھتے ہیں۔ صححہ ابن خزیمۃؒ وابن حبانؒ وغیرھما اور اسی صفحہ میں حافظ صاحب لکھتے ہیں کہ اس روایت میں جو امرین کا لفظ ہے اس سے مقابل نہی امر مراد نہیں۔ بلکہ شان، حال اور فعل مراد ہے۔

دوسرے حضرات کا استدلال | اس روایت سے استدلال ہے: الوضوء مما مست النار۔ ترمذی صـ۱۲/۱ـ۔

جواب ۱ | یہ منسوخ ہے۔ کما مرّ آنفاً۔

جواب ۲ | خطابیؒ معالم السنن صـ۴۰/۱ـ میں لکھتے ہیں کہ وضوء مما مست النّار سے وجوب مراد نہیں۔ استحباب مراد ہے۔ انتہیٰ۔ پہلے گزرا ہے کہ وضوء علی الوضوء مستحب ہے جب کہ درمیان میں عبادت ادا کی ہو یا مجلس بدل ہو۔

جواب ۳ | اس مقام پر وضوء لغوی مراد ہے۔ اے غسل الیدین والفم۔ اس پر بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ وضوء سے لغوی نہیں بلکہ شرعی وضوء ہی مراد ہے۔ جواب یہ ہے کہ وضوء کا اطلاق لغوی وضوء پر بھی ہوا ہے اس کی پہلی دلیل ابو داؤد صـ۱۷۲/۲ـ، مسند طیالسی صـ۹۱ـ، مستدرک حاکم صـ۱۰۶/۲ـ اور ترمذی صـ۷/۲ـ میں حضرت سلمان فارسیؓ

کی روایت ہے۔ کہ نبی علیہ السّلام نے فرمایا: برکۃ الطعام الوضوء قبلہ والوضوء بعدہ۔ اس مقام پر محدثینؒ وضوء سے ہاتھ اور منہ دھونا ہی مراد لیتے ہیں۔

دوسری دلیل | ترمذی ص۴ ج۲، کنز العمال ص۱۲۱ ج۵ اور مشکوٰۃ ص۳۶ ج۲ میں عکراشؓ بن ذویب کی روایت ہے جس میں یہ لفظ ہیں فغسل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یدیہ ومسح ببلل کفیہ وجھہ وذراعیہ ورأسہٗ وقال یاعکراش ھٰذا الوضوء مما غیرت النار۔

تیسری دلیل | مجمع الزوائد ص۲۵۲ ج۱ میں حضرت معاذؓ بن جبل کی روایت ہے کہ کھانا کھا لینے کے بعد نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے امر بغسل الیدین والفم للتنظیف۔

چوتھی دلیل | مجمع الزوائد ص۲۴۹ ج۱ میں حضرت عبدالرحمٰن بن غنم الاشعریؓ کی روایت ہے کہ میں نے حضرت معاذؓ سے پوچھا۔ ھل کنتم توضأون مما غیرت النار۔ انھوں نے فرمایا کہ جب ہم کھانا کھا لیتے تو نغسل ایدینا ووجوھنا وکنا نعد ھٰذا وضوءً۔ (ہم اس کو وضو سمجھتے تھے) ولفظہٗ نعم اذا اکل احدنا مما غیرت النار غسل یدیہ وفاہ فکنا نعد ھٰذا وضوءً۔ ان تمام روایات سے پتہ چلا کہ کتب احادیث میں وضوء کا لفظ لغوی وضوء پر بھی بولا گیا ہے۔ حافظ ابنِ تیمیہؒ وغیرہ کا انکار باطل اور بے معنی ہے۔

فائدہ | حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری ص۲۵۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ابنِ مہلبؒ نے شرح البخاری میں لکھا ہے کہ اہلِ عرب نظافت اور طہارت کے زیادہ عادی نہ تھے۔ آپؐ نے ممّا مسّت النّار کے کھانے کے بعد وضوء کا حکم دیا کہ انھیں کچھ نہ کچھ نظافت کی عادت پڑ جائے۔ اور فتح الملہم ص۴۸۸ ج۱ میں ہے کہ امام شعرانیؒ نے میزان الکبریٰ ص۱۲۲ ج۱ میں لکھا ہے کہ نار چونکہ مظہر عذاب خداوندی ہے اس لیے آگ پر پکائی ہوئی چیز کھانے کے بعد التبرید بالماء مناسب ہے اور اسی

صفحہ پر مولانا عثمانیؒ حافظ ابن القیمؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں: کہ چونکہ شیطان کی خلقت نار سے ہوئی ہے تو جو چیز آگ پر پکی ہوگی اُس میں کچھ نہ کچھ اثراتِ نار تو ہوں گے تو بذریعہ پانی اس کا ازالہ کیا گیا تاکہ مشابہت نہ رہے۔

حضرت امام الشاہ ولی اللہ الدہلویؒ حجۃ اللہ البالغۃ ص۱۷۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد انسان کو ارتفاق کامل (انتفاع کامل) حاصل ہوتا ہے اور اس وجہ سے وہ فرشتوں سے دُور ہوجاتا ہے۔ کیونکہ وہ کھاتے پیتے نہیں تو اس موقع پر شریعت نے وضوء کا حکم دیا تاکہ فرشتوں سے جو مشابہت کٹ گئی ہے وہ عود کر آئے۔ مما مست النار سے وضوء کی یہ حکمتیں تھیں جب واجب اور غیر منسوخ تھا یا بقول خطابیؒ اب بھی بحالتِ استحباب ہے۔

باب الوضوء من لحوم الابل ص۱۳

امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۵۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جمہور علماءؒ کا مسلک یہ ہے کہ لحومِ ابل کے استعمال کی وجہ سے وضوء نہیں ٹوٹتا اور لکھتے ہیں کہ خلفاء اربعہؓ کا یہی مسلک تھا۔ امام احمدؒ بن حنبلؒ، اسحٰقؒ بن راہویہؒ کا مسلک (جیسا کہ ترمذی ص۱۲ ج۱ میں ہے اور امام نوویؒ نے بھی تصریح کی ہے) یہ ہے کہ وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ علامہ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۳۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام احمدؒ اور اسحٰقؒ کے علاوہ طائفۃ من اھل الحدیث کا بھی یہی مسلک ہے۔ اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۲۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ابوبکرؒ بن المنذرؒ، ابن خزیمہؒ اور ابوبکر البیہقیؒ کا بھی یہی مسلک ہے حافظ ابنِ حجر عسقلانیؒ فتح الباری ص۲۴۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ابنِ خزیمہؒ کا (جو شوافع حضرات کے محدث ہیں) بھی یہی مسلک ہے۔

جمہور کی دلیل

امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۱۵۸ ج۱ میں یہ دلیل دی ہے کہ ترک الوضوء مما مست النار کی حدیث اس کی بھی ناسخ ہے لیکن ساتھ ہی لکھتے ہیں کہ لحومِ ابل والی روایت مخصوص

سبب اور یہ عام ہے تو اس صورت میں نسخ مشکل ہے۔ ہو سکتا ہے کہ باقی افراد منسوخ ہوں اور یہ منسوخ نہ ہو لیکن جمہور کی طرف سے پیش کی گئی یہ دلیل صحیح نہیں معلوم ہوتی کیونکہ امام موفق الدین ابن قدامۃ الحنبلیؒ نے مغنی ص۱۸۳/ج۱ میں لکھا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک اونٹ کا گوشت کھانے سے بھی وضوء ٹوٹ جاتا ہے ولو کان نیّاً... الخ۔ (واضح رہے کہ حنابلہؒ کے ہاں مغنی کی وہی پوزیشن ہے جو احنافؒ کے ہاں ہدایہ کی ہے) اس سے معلوم ہوا کہ علت مسِّ نار نہیں اکلِ لحم ہے کیونکہ کچا گوشت کھانے سے بھی وضوء ٹوٹے تو علّت مسِّ نار تو نہ ہوئی۔

امام احمدؒ و من وافقہؒ کی دلیل ۱: ترمذی ص۱۲/ج۱ میں حضرت براءؓ بن عازبؓ کی یہ روایت ہے۔ سئل علیہ السلام عن الوضوٗ من لحوم الابل فقال توضأ وامنہا۔

دلیل ۲: حضرت جابرؓ بن سمرۃ کی روایت ہے جو اسی مضمون کی مسلم ص۱۵۸/ج۱ میں آتی ہے۔

دلیل ۳، ۴: حضرت اسیدؓ بن حضیر اور ابن عمرؓ کی روایات ہیں جو ابن ماجہ ص۳۸ میں آتی ہیں۔ ان روایات سے ثابت ہوا کہ لحومِ ابل کے استعمال کرنے کے بعد وضوء کرنا پڑتا ہے۔

جواب: مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۴۹/ج۱ میں ان روایات کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ان حدیثوں میں وضوء وجوب کے لیے نہیں کیونکہ مجمع الزوائد ص۲۵۰/ج۱ میں حضرت سمرۃ سوائیؓ کی روایت آتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہم نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ ہم نے کہا کہ انا اہل بادیۃ وما شیۃ فھل نتوضاء من لحم الابل والبانہا قال نعم اوکما قال۔ علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: اسنادہ حسن انشاء اللہ تعالیٰ۔ مولانا عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ البانِ ابل سے وضوء کا لازم نہ ہونا سب کا اتفاقی مسئلہ ہے تو اسی طرح لحومِ ابل کا بھی یہی حکم ہوا اور مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۸۴/ج۱ میں اور مولانا سہارنپوریؒ بذل المجہود ص۱۱۲/ج۱ میں لکھتے ہیں کہ البانِ ابل کے استعمال سے

وضو کے نہ ہونے پر اجماعِ اُمّت ہے۔ حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری ص۲۵ ج۱ میں طبرانی کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ آپ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا: مضمضوا من اللبن اور ابنِ ماجہ ص۳۸ میں حضرت سہلؓ بن سعد کی روایت کے لفظ یہ ہیں: مَضْمِضُوا مِنَ اللَّبَنِ فَاِنَّ لَہٗ دَسَمًا اور حضرت امّ سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا: اذا شربتم اللبن فمضمضوا فانّ لہ دَسَمًا۔ ابنِ ماجہ ص۳۸۔ حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اسنادھما حَسَنٌ تو جیسے ان روایتوں میں شربِ لبن کے بعد مضمضہ لازم اور ضروری نہیں صرف مستحب ہے۔ اسی طرح لحومِ اِبل کے بعد بھی ضروری نہیں بلکہ مستحب ہے اور فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں اور ابن عباسؓ خود راوی حدیث ہیں کہ انھوں نے دودھ پیا اور پھر مضمضہ کیا اور پھر فرمایا لو لم اَتَمَضْمَضْ ما بالیت۔ (یعنی اگر میں مضمضہ نہ کرتا تب بھی پرواہ نہ کرتا) اور حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ابوداؤد ص۲۶ ج۱ میں بسندِ حسن حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے شرب لبنًا فلم یتمضمض ولم یتوضأ اور خطابیؒ معالم السنن ص۱۳۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ لحومِ اِبل کے استعمال کے بعد وضو مستحب ہے، یا وضو لغوی مراد ہے۔ یعنی غسل الیدین والفم۔ مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۴۹ ج۱ میں حافظ ابن القیمؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ لحومِ اِبل کے بعد حکمتِ وضو، یہ ہے کہ اونٹ آگ سے پیدا کیا گیا ہے یعنی اس کا مادہ ناری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ گرم علاقوں میں کثرت سے ہوتا ہے اور خوش رہتا ہے۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۲۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ایک روایت میں ہے: الابل من الشَّیٰطِین۔ یعنی ان کا مادہ ناری ہے آگے لکھتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ وسئل عن الصّلوٰۃ فی مبارک الابل فقال لا تصلوا فیھا فانھا من الشیاطین ... الخ۔ وفی موارد الظمآن ص۱۰۱ عن عبد اللہؓ بن مغفل قال قال رسول اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلوا فی مرابض الغنم ولا تصلوا فی معاطن الابل فانھا خلقت من الشیطٰن۔۔ انتھٰی۔ وفی موارد الظمآن ص۹۹ عن عمرو الاسلمیؓ قال قال

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علیٰ ظھر کل بعیر شیطان فاذارکبتموھا فسموا اللہ ولا تقصروا عن حاجاتکم۔ انتھیٰ۔ تو اس ناری مادے کی تبرید کے لیے وضوء کا حکم دیا گیا۔ حضرت الامام الشاہ ولی اللہ الدہلویؒ حجۃ اللہ البالغۃ ص۱۷۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ پہلی بعض شریعتوں میں لحوم ابل حرام تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ہم پر حلال کیا تو حکمت وضو یہ ہے کہ اس طرح نعمت خداوندی کا شکریہ ادا کریں۔ نیز چونکہ اس کے گوشت میں ایک خاص قسم کا رائحہ اور دسومت ہوتی ہے اس کو زائل کرنے کے لیے پسندیدہ طریقہ یہ ہے کہ وضوء کر لینا چاہیئے۔

فائدہ مسلم ص۱۵۸ ج۱ اور ابن ماجہ ص۳۸ میں روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے پوچھا گیا کہ کیا ہم مرابض الغنم میں نماز پڑھیں فرمایا پڑھ لو اور مبارک الابل کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ نہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ بکری اور بھیڑ وغیرہ چھوٹے جانور ہیں۔ دوران نماز اگر نمازی پر اچھل کر چڑھ آئیں تو جان کا خطرہ کم ہے بخلاف اونٹ کے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اونٹ کے پیشاب کا خطرہ زیادہ ہے بخلاف غنم کے، کہ ان میں کم ہے۔ باقی اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ مرابض الغنم میں جہاں نجاست پڑی ہو وہاں نماز پڑھ لو۔ ایسی صورت میں بالکل ناجائز ہے کیونکہ نماز کی جگہ کا پاک ہونا صحت صلوٰۃ کی بنیادی شرطوں میں سے ہے۔

باب الوضوء من مسّ الذّکر ص۱۴

حافظ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۳۷، ۳۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہاں تین مسلک ہیں:

الاوّل مسّ الذکر کسی حالت میں بھی ہو ناقض وضوء نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ واصحابہؒ کا یہی مسلک ہے۔ انتھیٰ۔ امام ترمذی ص۱۳ ج۱ میں لکھتے ہیں وھو قول اھل الکوفۃ وابن المبارکؒ۔ امام الحازمیؒ کتاب الاعتبار ص۴۲ میں اور مولانا سہارنپوریؒ بذل المجہود ص۱۱۱ ج۱ میں سعیدؒ بن المسیبؒ، ابراہیم نخعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک بتاتے ہیں۔

الثّانی ۲ مس الذکر ہر حال میں ناقضِ وضوء ہے۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ، داؤدؒ بن علی ظاہریؒ کا یہی مسلک ہے۔ قال الترمذی فی صہ۱ وبہ یقول الاوزاعی والشافعی واحمد واسحٰق رحمہم اللہ تعالیٰ۔

اور شوافعؒ کا ایک قول یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ مس باطن کف سے ہو تو ناقض ہے، ظاہر سے ہو تو ناقض نہیں۔ (نیل الاوطار صہ۱ ۲۱۹)

الثالث ۳ اہل تفریق کا مسلک ہے اور ان میں پھر آگے خاصا اختلاف ہے ایک گروہ کے نزدیک اگر مس تلذّذ کے طور پر ہو تو ناقض ہے۔ اور من غیر تلذّذ ہو تو ناقض نہیں۔ ایک گروہ کے نزدیک عمدًا مس ہو تو ناقض ہے۔ خطأً ہو تو ناقض نہیں کہتے ہیں کہ یہ دونوں قول اصحابِ مالکؒ سے مروی ہیں۔ اور ایک گروہ کے نزدیک مسِ ذکر سے وضوء واجب نہیں سنت ہے۔ ابنِ عبدالبرؒ کے قول میں اہل مغرب کے ہاں امام مالکؒ کا یہی قول مشہور ہے۔

فائدہ مسندِ شافعیؒ صہ۴ میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا فرمان ہے: قالت اذا مسّت المرأۃ فرجھا توضأت اور یہ روایت مستدرک صہ۱ ۱۳۸ میں بھی ہے۔ امام حاکمؒ اس پر سکوت کرتے ہیں اور علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں صحیح۔ (تلخیص المستدرک صہ۱ ۱۳۸)۔ اور امام طحاویؒ صہ۱ ۳۹ میں بسرۃؓ کی روایت نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام سے پوچھا کہ کسی وقت عورت کا ہاتھ فرج تک پہنچتا ہے تو وضوء کرے یا نہیں؟ آپؐ نے فرمایا: توضئ یا بسرۃ اور اسی صفحہ میں ایک روایت یوں ہے۔ آپؐ نے فرمایا ایما امرءٍ مَسّ ذکرہ فلیتوضأ وایما امرأۃ مست فرجھا فلتتوضأ۔ اور مجمع الزوائد صہ۱ ۲۴۶ میں روایت یوں ہے: من مس فرجہ او اُنثییہ او رفغیہ فلیتوضأ۔ قال الہیثمی رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصحیح۔ اور اسی مضمون کی روایت دارقطنی صہ۱ ۵۴ میں بھی ہے۔ الا انہ قال موقوف (رفغین کے معنی وہ جگہ جہاں اندر کی طرف ران ختم ہوتے ہیں یعنی جڈّے) ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام صہ۱ ۲۱ میں لکھتے ہیں: کہ

شوافعؒ کے نزدیک مس دُبر کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ فرج بمعنی الفراج (کھلی جگہ) ہے اور دُبر پر بھی یہ معنی صادق آتا ہے بلکہ فرج سے بھی زیادہ۔

امام ابوحنیفہؒ ومن وافقہؒ کی دلیل

ترمذی صـ۱۳ج۱ کی روایت جو طلقؓ بن علی حنفی کا مسند ہے : عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال وھل ھو الا مضغۃ منہ اور یہ روایت موارد الظمآن صـ۷۷ میں بھی ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت اصح اور احسن ہے۔ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد صـ۳۸ج۱ میں لکھتے ہیں۔ وصححہ کثیر من اھل العلم الکوفیون وغیرھم۔ نیل الاوطار صـ۲۱۹ج۱ میں ہے کہ علیؒ بن المدینیؒ، عمروؒ بن علی الفلاسؒ، طحاویؒ، ابن حبانؒ، طبرانیؒ، ابن حزمؒ، اور ابن عبدالبرؒ اس حدیث کو صحیح کہتے ہیں اور آمانی الاحبار شرح معانی الآثار صـ۳۶۳ج۱ میں ہے کہ ابوالحسن ابن القطانؒ اس حدیث کو حسن کہتے ہیں اور محدّث عبدالحق اشبیلیؒ بھی اس کو صحیح کہتے ہیں اور ابن قتیبہؒ کتاب المسائل والاجوبۃ فی الحدیث واللغۃ صـ۲۱ طبع قاہرہ میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

مسِّ ذکر کو ناقض سمجھنے والوں کی دلیل

ترمذی صـ۱۳ج۱ میں حضرت بسرۃؓ بنت صفوان کی روایت ہے

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من مس ذکرہ فلا یصل حتی یتوضأ

امام ترمذی صـ۱۳ج۱ میں فرماتے ہیں حسن صحیح اور بہت سارے محدثینؒ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے۔

جواب ۱

علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ صـ۵۵ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ربیعہؒ بن عبدالرحمٰن الرائیؒ استاذ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مدار دین کا عبادت پر ہے جس کا اہم حصّہ نماز ہے اور وہ طہارت پر موقوف ہے اس کی کیا وجہ ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ کی جماعت عظیمہ اس روایت کو نقل نہیں کرتی اور صرف حضرت بسرۃؓ ہی نقل کرتی ہے۔ ایسے اہم معاملہ میں اس پر کیسے مدار رکھی جاسکتی ہے؟ اور پھر علامہ زیلعیؒ کہتے ہیں کہ اس کی بعض اسانید میں مروان ہے۔ اور ابنِ حبانؒ کہتے ہیں : نعوذ باللہ من ان نحتج بمروان بن الحکم فی شیء من کتبنا انتہیٰ۔ (امام بخاریؒ نے صحیح میں

مروان سے استدلال کیا ہے۔ لیکن مقرونا بغیرہ مثلاً ص۳۷۸ ج۱ وغیرہ) اسی واسطے حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۱۶۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مروان قابلِ اعتماد نہیں۔ نیز لکھتے ہیں' ورسول مروان مجھول الحال فتوقف عن القول بصحۃ الحدیث جماعۃ من الائمۃ فتح الباری ص۱۶۵ ج۱ یعنی بعض روایات میں آتا ہے کہ اس نے اپنا شرطی (پولیس والا) بھیجا اور وہ شرطی مجہول ہے۔ ائمہ حدیث کی خاصی جماعت اسی لیے اس حدیث کو ضعیف سمجھتی ہے۔ وفیہ کلام لان سند الترمذی صحیح ولیس فیہ مروان ولاشرطی علیٰ ان بسرۃؓ لیست بمتفردۃ فیہ بل معہا جماعۃ من الصحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ قال الترمذیؒ فی ص۱۲ ج۱ وفی الباب عن ام حبیبۃ وابی ایوب وابی ھریرۃ واروی ابنۃ اُنیس وعائشۃ وجابرؓ وزید بن خالد وعبد اللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ اور بعض محققین کے نزدیک عموماً مسِ ذکر سے مذی وغیرہ خارج ہوتی ہے فلا شک فی نقض الوضوء۔

جوابِ ۲ حافظ ابن الہمامؒ فتح القدیر ص۳۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مسِّ ذکر کنایہ ہے پیشاب کرنے سے مطلب یہ ہے کہ جس نے پیشاب کیا بے وضو نماز نہیں پڑھ سکتا۔

جوابِ ۳ امام حاکمؒ معرفۃ علوم الحدیث ص۸۷ طبع قاہرہ میں لکھتے ہیں کہ محمد بن یحیٰی الذہلیؒ الحنفی فرماتے ہیں کہ مسّ ذکر کے بعد وضو استحباباً ہے نہ کہ وجوباً۔

فائدہ صاحبِ مشکوٰۃ نے ص۴۱ ج۱ میں امام محی السنۃؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ طلقؓ بن علی کی روایت منسوخ ہے۔ لان ابا ھریرۃؓ اسلم بعد قدوم طلقؓ وقد روی ابوھریرۃؓ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال اذا افضیٰ احدکم بیدہ الیٰ ذکرہ لیس بینہ وبینھا شیء فلیتوضأ۔ ان کا پورا استدلال یوں ہے۔ امام خطابیؒ معالم السنن ص۱۳۳ ج۱ میں اور حافظ ابن القیم رحمہ اللہ تعالیٰ تہذیب سنن ابی داؤد ص۱۳۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ طلقؓ بن علی مسجد نبوی کی تعمیر میں شریک تھے۔ وفی مجمع الزوائد ص۹ ج۲ وعن طلقؓ بن علی قال بنیت المسجد مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ الحدیث۔ رواہ احمد ص والطبرانیؒ

فی الکبیر ص ورجالہ موثقون۔ اور مسجد نبوی کی تعمیر ۱ھ یا ۲ھ میں ہوئی اور حضرت ابوہریرہؓ کا اسلام بالاتفاق ۷ھ میں فتح خیبر کے بعد کا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حضرت طلقؓ بن علی کی حدیث پہلے کی ہے اور حضرت ابوہریرہؓ کی بعد کی ہے جو ناسخ ہے۔

جواب | امام محی السنۃ کا یہ کہنا باطل ہے۔

اوّلاً : اس لیے کہ طلقؓ بن علی کی روایت صحیح ہے اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ضعیف ہے۔ کیونکہ اس کی سند میں محمد بن جابر اور ایوب بن عتبہ ہیں۔ علامہ الحازمیؒ کتاب الاعتبار ص۴۲ میں لکھتے ہیں ضعیفان عند اھل العلم بالحدیث اور امام بیہقی سنن الکبریٰ ص۱۳۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ محمد بن جابر متروک ہے تو ایسی ضعیف روایت سے صحیح روایت کی نسخ کا کیا معنیٰ ؟

ثانیاً: اس لیے کہ مسجد نبوی کی تعمیر ۱ھ کے بعد دوبارہ بھی ہوئی چنانچہ مجمع الزوائد ص۹ ج۲ میں ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں مسجد نبوی کی تعمیر میں شریک تھا، انھم کانوا یحملون اللبن الی بناء المسجد ورسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم معھم قال فاستقبلت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم وھو عارض لبنۃ علی بطنہ فظننت انھا شقت علیہ فقلت ناولنھا یا رسول اللّٰہ قال خذ غیرھا یا اباھریرۃؓ فانہ لا عیش الا عیش الاٰخرۃ۔ رواہ احمد ورجالہ رجال الصحیح۔ (ص۹ ج۲) اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابوہریرہؓ تعمیر مسجد نبوی میں شریک تھے۔ علامہ سمہودیؒ وفاء الوفاء ص۲۴۰ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی یہ شرکت تعمیر ثانی میں ہے۔ اس دوبارہ کی تعمیر میں حضرت عمروؓ بن عاص اور عبداللّٰہؓ بن عمروؓ باپ بیٹا دونوں شریک تھے مجمع الزوائد میں ہے وعن عبد اللّٰہ بن الحارث ان عمرو بن العاص قال لمعاویۃؓ یا امیر المومنین اما سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول حین یبنی المسجد لعمار انک حریص علی الجھاد وانک لمن اھل الجنۃ ولتقتلنک الفئۃ الباغیۃ قال بلیٰ قال فلم قتلتموہ قال واللّٰہ ما تزال تدحض فی بولک نحن قتلناہ ؟ انما

قتله الّذی خانه ۔رواہ الطبرانی ورجاله ثقات ۔ مجمع الزوائد ص۲۹۷/۹ ۔ وفی المستدرک ص۳۸۶/۳ فقال له معاویۃ انحن قتلناه ، انما قتله علیؓ واصحابه ۔ جاؤا حتی القوه بین رماحنا اوقال سیوفنا ۔ خ ۔م ۔ ایسا ہی سوال حضرت عبداللہؓ بن عمروؓ نے اپنے باپ سے کیا تھا ۔مستدرک ص۳۸۷/۳ ۔ عبداللہؓ بن عمروؓ یقول لابیه عمروؓ قد قتلنا ھٰذا الرجل ۔ الخ ۔

امانی الاحبار ص۲۶۵/۱ میں حافظ ابن کثیرؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ عمروؓ بن العاص کا اسلام فتح مکہ سے چھ ماہ پہلے کا ہے اور ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ مکہ ۸ ہجری میں فتح ہوا ۔اس بحث سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے دور میں مسجد نبوی دو دفعہ تعمیر ہوئی اور دوسری تعمیر میں حضرت طلقؓ بن علی حضرت ابوہریرۃؓ اور حضرت عمروؓ بن العاص شریک تھے تو حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث کے متاخر ہونے کا دعویٰ باطل ہوگیا ۔ بلکہ ہمارا دعویٰ زیادہ قرین قیاس ہے کہ روایت طلقؓ ناسخ اور روایت بسرۃؓ منسوخ ہے کیونکہ طبقات ابن سعدؒ ص۵۵/۱ ، کتاب الاعتبار ص۳۹ اور نصب الرایۃ ص۱۶/۱ میں ہے کہ طلقؓ بن علی اس وفد میں شامل تھے جس میں مسیلمہ کذاب تھا اور اسی موقع پر طلقؓ مسلمان ہوئے اور سیرت ابن ہشامؒ ص۵۷۶/۱ میں ہے کہ وفد مسیلمہ کذاب ۹ھ میں مدینہ آیا تھا ۔ الحازمیؒ کتاب الاعتبار ص۴۳ میں لکھتے ہیں : وبسرۃ قدیم صحبتها وھجرتها امام ابن قتیبہؒ کتاب المسائل والاجوبۃ ص۲۳ میں لکھتے ہیں کہ روایت طلقؓ ہی ناسخ ہے اور روایت بسرۃؓ منسوخ ہے کیونکہ طلقؓ بن علی کی روایت پر اجلۃ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم وکبرائهم والتابعون ہیں اور روایت بسرۃؓ پر عمل کرنے والے حضرت ابن عمرؓ ونفر یسیر ہیں ۔

باب ترک الوضوء من القبلۃ ص۱۴

اس بات میں ائمہؒ کا اختلاف ہے کہ قُبلۃ الرجل امرأته وجسّها بیده (ای لمسها بالید) سے وضوء ٹوٹتا ہے یا کہ نہیں ۔امام ابوحنیفہؒ ، امام ابویوسفؒ

اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں حضرت علیؓ اور حضرت ابنِ عباسؓ اور تابعین میں عطاؒ اور طاؤسؒ۔ جیسے کہ نیل الاوطار صـ۲۱۵ ج۱ میں ہے۔ فرماتے ہیں کہ: وضو نہیں ٹوٹتا۔ اور یہی مسلک امام ترمذیؒ نے صـ۱۳ ج۱ میں حضرت سفیان ثوریؒ اور اہلِ کوفہ کا ذکر کیا ہے اور ترمذی صـ۱۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ امام اوزاعیؒ اور اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ قُبلہ میں وضو ہے۔ امام مالکؒ کا یہ مسلک بدایۃ المجتہد صـ۲۹ ج۱ میں اور امام شافعیؒ کا یہ مسلک شرح المہذب صـ۲۴ ج۱ میں اور امام احمدؒ کا یہ مسلک مغنی ابنِ قدامہ صـ۱۷۸ ج۱ میں بھی لکھا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی پہلی دلیل

ترمذی صـ۱۳ ج۱ کی یہی روایت ہے۔ عن عائشۃؓ انہ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام قبّل بعض نسائہٖ ثم خرج الی الصّلوٰۃ ولم یتوضأ قال قلت من ھی الا انت فضحکت۔ یہ اس باب میں نصِ صریح ہے کہ قبلہ سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

اعتراض ۱

امام ترمذیؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ حبیبؒ ابن ابی ثابتؒ نے عروہؒ سے سماعت نہیں کی۔ لہٰذا یہ روایت منقطع ہے۔

جواب

ابوداؤد صـ۲۴ ج۱ میں امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں۔ روی حبیبؒ بن ابی ثابتؒ عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃ حدیثاً صحیحًا۔ اور اسی طرح علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ صـ۷۱ ج۱ میں لکھتے ہیں اور ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد صـ۳۷ ج۱ میں لکھتے ہیں والیٰ تصحیحہ مال ابوعمر بن عبد البرؒ۔ وقال الشوکانیؒ وصححہ ابن عبد البرؒ وجماعۃ الخ۔ نیل الاوطار صـ۲۱۶ ج۱۔

اعتراض ۲

یہ کہا گیا ہے جیسا کہ علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایۃ صـ۷۱ ج۱ میں لکھا ہے کہ عروہؒ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے سماعت نہیں کی۔ لہٰذا روایت منقطع ہے۔

جواب

اصل مغالطہ یہ ہے کہ عروۃ کی تعیین میں جھگڑا ہے۔ ابوداؤد وغیرہ کی ایک روایت میں عروۃ المزنیؒ کا نام بھی آیا ہے اور وہ روایت صحیح نہیں۔ اگر عروہؒ سے عروۃ المزنی مراد ہوں تو انکی حضرت عائشہؓ سے سماعت نہیں اور اگر عروۃؒ بن الزبیرؓ

ہوں تو انکی سماعت میں کوئی شک نہیں اور امام ابوداؤدؒ کے حوالے سے گزرا ہے کہ یہ عروۃ بن الزبیرؓ ہیں۔ علاوہ ازیں یہ روایت مسند احمد صـ۲۲/ج۲ اور ابن ماجہ صـ۳۸ میں اور دارقطنی صـ۵/ج۱ میں مذکور ہے جس کی سند یوں ہیں: عن ھشامؒ بن عروۃؒ عن ابیہ عن عائشۃؓ اور مسند احمد مبوب صـ۹۰/ج۲ وغیرہ کی روایت میں ہے: عن عروۃ بن الزبیرؓ عن عائشۃؓ ہے۔ حافظ ابن حجرؒ الدرایۃ صـ۲۰ میں لکھتے ہیں کہ عقلاً بھی عروۃ کا عروۃ بن الزبیرؓ ہونا ثابت ہے۔ کیونکہ وہ حضرت عائشہؓ کے محرم اور حقیقی بھانجے ہیں۔ ان کی تربیت اور تعلیم حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہے اور عروۃ المزنیؒ غیر محرم تھے اس کو یہ کیسے جرأت ہوئی کہ وہ حضرت عائشہؓ سے یوں پوچھتا: مَنْ هِيَ اِلَّا اَنْتِ اور پھر اس غیر محرم کے سامنے فَضَحِكَتْ وہ ہنسیں کیوں؟ تو یہ سند بالکل صحیح ہے اور عروۃ سے عروۃ بن الزبیرؓ متعین ہیں۔ مولانا سہارنپوریؒ نے بذل المجہود صـ۱۰۹/ج۱ میں سات دلائل اس پر قائم کیے ہیں کہ عروۃ سے مراد عروۃ بن الزبیرؓ ہیں۔

ایک اور سند امام ترمذیؒ صـ۱۳/ج۱ میں فرماتے ہیں: وقد روی عن ابراھیم التیمیؒ عن عائشۃؓ ان النبی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قبّلھا ولم یتوضأ اور فرماتے ہیں کہ ابراہیمؒ کا سماع حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ثابت نہیں۔ اس لیے یہ روایت منقطع ہے۔

جواب یہ درست ہے کہ ابراہیمؒ کا سماع حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ثابت نہیں مگر دارقطنی صـ۵۲/ج۱ میں سند یوں ہے۔ عن ابراھیم التیمیؒ عن ابیہ عن عائشۃؓ اور ابراھیم التیمیؒ عن ابیہ ... الخ کی سند بخاری اور مسلم کی مرکزی سند ہے۔

امام صاحبؒ کی دوسری دلیل دارقطنی صـ۵/ج۱ میں روایت ہے عن زینبؓ عن عائشۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قَبَّلَ بعض نسآئہ ولم یتوضأ۔

اعتراض اس میں زینب ہے جو کہ مجہول ہے۔

جواب یہی روایت جامع المسانید (مسند امام اعظمؒ) ص۲۵۳ ج۱ میں ہے جس میں یہ الفاظ ہیں۔ عن زینب بنت ابی سلمۃؓ عن عائشۃؓ ۔ اور یہ زینب بنت ابی سلمۃؓ آپ کی ربیبہ ہیں۔ یعنی ان کی والدہ امّ سلمۃؓ نے پہلے خاوند کے انتقال کے بعد نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام سے عقد کیا۔ ہاں بعض روایات میں زینب السہمیۃ آیا ہے۔ حضرت مولانا عبد العزیزؒ گوجرانوالوی بغیۃ الالمعی ص۷۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ابنِ حبانؒ نے زینب السہمیہؓ کو ثقات میں لکھا ہے۔ اور بعض محدثینؒ کا قاعدہ ہے کہ جس راوی کو محدث ابنِ حبانؒ ثقات میں نقل کر دیں تو وہ مجہول نہیں رہتا۔

امام صاحب کی تیسری دلیل اسی مضمون کی روایت نصب الرایۃ ص۷۳ ج۱ میں آئی ہے۔ حافظ ابنِ حجرؒ الدرایۃ ص۲۰ میں لکھتے ہیں: رواتہ ثقات۔

چوتھی دلیل مسلم ص۱۹۲ ج۱ میں روایت ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک رات میں نے دیکھا کہ آپؐ اپنی جگہ تشریف فرما نہیں تھے میں نے اُٹھ کر دیکھا اور ٹٹولا تو آپؐ سجدہ میں تھے۔ میرے ہاتھ آپؐ کے پاؤں پر لگے۔ آپؐ سجدے میں پڑھ رہے تھے اللّٰھم انی اعوذ برضاک من سخطک وبمعافاتک من عقوبتک اوکما قالت۔ اس روایت سے استدلال یوں ہے کہ اگر مسّ المرأۃ ناقض وضوء ہوتا تو آپؐ وضوء کرتے حالانکہ آپؐ نے نماز جاری رکھی۔ امام نوویؒ نے اور اسی طرح حافظ ابنِ حجرؒ نے اسکی تاویل یہ کی ہے کہ ممکن ہے کہ آپؐ کے پاؤں ننگے نہ ہوں یا یہ آپؐ کی خصوصیّت ہو۔ لیکن امیر یمانیؒ سبل السّلام ص۹۸ ج۱ میں اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۱۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خصوصیّت پر حمل کرنا یا یہ کہنا کہ پاؤں پر پردہ تھا بعید ومناف للظاھر ہے۔

پانچویں دلیل شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۱۶ ج۱ میں بحوالہ طبرانی فی الصغیر روایت نقل کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک رات آپؐ اپنی جگہ پر نہ تھے۔ مجھے یہ خیال گزرا کہ آپؐ لونڈی ماریہؓ کے پاس چلے گئے ہیں میں نے

دیکھا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے۔ میں نے اپنا ہاتھ آپ صلی اللہ تعالے علیہ وسلم کے بالوں میں گھسیڑا کہ آپؐ نے کہیں غسل تو نہیں کیا؟ فراغت کے بعد آپؐ نے فرمایا: قد اخذک شیطانک یا عائشۃ اوکما قال علیہ الصلوٰۃ والسلام آپؐ بدستور نماز پڑھتے رہے اور وضوء نہ کیا۔ اس میں اب یہ احتمال بھی نہیں کہ یہ ہاتھ سر کے بالوں میں گھسیڑنے میں بالحائل تھے یعنی پردہ تھا اور قُبلہ بالحائل کے تو معنی ہی کچھ نہیں۔ ولکن فیہ محمدؒ بن ابراھیمؒ عن عائشۃؓ قال ابن ابی حاتم ولم یسمع منھا والحدیث یدل علی ان اللمس غیر موجب للنقض وقد ذکرنا الخلاف فیہ قال المصنف واوسط مذھب یجمع بین ھٰذہ الاحادیث مذھب من لا یریٰ اللمس ینقض الّا بشھوۃ - انتھٰی - نیل الاوطار ص۲۱۷، ۲۱۶ ج۱

دوسرے ائمہ کی دلیل ۱ قرآن پاک میں ہے اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ۔ اس سے پتہ چلا کہ لمس سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔

جواب ۱ ملامسۃ باب مفاعلہ ہے جو طرفین سے ہوتا ہے اور یہ مجامعت کی صورت میں ہی متحقق ہو سکتا ہے۔

جواب ۲ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۱۵ ج۱ میں اور امیر یمانی سبل السلام ص۹۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ جن کے لیے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اللّٰھم فقھہ فی الدین وعلمہ التأویل (تفسیر) کی دعاء کی تھی اور اللہ نے قبول بھی فرمائی وہ ملامست کا معنی مجامعت ہی کرتے ہیں اور یہی معنیٰ متعین ہے۔

جواب ۳ امیر یمانی سبل السلام ص۹۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اگر لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ سے لمس بالید مراد ہو تو بعد از جنابت تیمم کا مسئلہ قرآن کریم سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ لمس بالید بھی حدثِ اصغر ہے بخلاف اس کے کہ اگر لمستم سے مراد مجامعت ہو تو حدثِ اکبر میں بھی تیمم کا مسئلہ قرآن کریم سے ثابت ہو جاتا ہے۔

دلیل ۲ ترمذی ص۱۳۹ ج۲ میں روایت ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت کا بوسہ لیا پھر آپؐ کے پاس گیا فامرہ ان یتوضأ ویصلی اس سے قُبلہ کے

ناقضِ وضو ہونے کا پتہ چلتا ہے ۔

جوابِ ۱ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں : ھٰذا حدیث لیس اسناده بمتصل تو ایسی منقطع روایت سے استدلال کیسا ؟

جوابِ ۲ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۱۵/۱ میں لکھتے ہیں کہ اس کا کیا ثبوت ہے کہ پہلے یہ شخص باوضو تھا اور قبلہ سے وضو ٹوٹ گیا ۔ آپؐ کا مطلب تو یہ تھا کہ جس بات کو تو دہرا رہا ہے اس کو چھوڑ وضوء کر اور نماز پڑھ ۔

جوابِ ۳ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۷۳/۱ میں لکھتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو جو وضو اور نماز کا حکم دیا تو اس لیے نہیں کہ وضو ٹوٹ گیا بلکہ اس لیے کہ وضو اور نماز سے گناہ جھڑتے ہیں ۔ اور اسی لیے اس موقع پر آپ نے اِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ الآیۃ پڑھی ۔

دلیل ۳ بعض موقوفاتِ صحابہؓ ہیں جن کو امام مالکؒ نے[1] مؤطا ص۱۵ میں اور دیگر حضرات نے بھی پیش کیا ہے مثلاً مصنف عبد الرزاق اور ابنِ ابی شیبہؒ وغیرہ ۔

جواب مرفوع احادیث کے مقابلہ میں موقوف کوئی حجّت نہیں ۔ خود ان کی مناسب تاویل کرنی پڑے گی ۔

الوضوء من القیء والرعاف ص۱۴

علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۳۳/۱ میں لکھتے ہیں کہ جو چیزیں بدن سے خارج

---

[1] عن ابن عمرؓ انه كان يقول قبلة الرجل امرأته وجسّها بيده من الملامسة فمن قبّل امرأته او جسّها بيده فعليه الوضوء مالك انه بلغه ان عبد اللهؓ بن مسعود كان يقول من قبلة الرجل امرأته الوضوء مالك عن ابن شهاب انه كان يقول من قبلة الرجل امرأته الوضوء انتهى واخرج اثر عبد اللهؓ بن مسعود وعبد اللهؓ بن عمرؓ الدارقطني ايضاً (ص۵۳/۱) وفيه ايضاً ان عمرؓ بن الخطاب قال ان القبلة من اللمس فتوضأوا منها صحيح (ص۵۳/۱)

ہوتی ہیں۔ ان سے وضوء ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے میں تین مذہب ہیں۔

الاوّل خارج ہونے والی ہر چیز اور جس وجہ سے بھی ہو۔ ناقض وضوء ہے۔ امام ابوحنیفہؒ واصحابہؒ سفیان ثوریؒ، احمدؒ وجماعۃ کا یہی مسلک ہے۔ ولھم من الصحابۃ سلف۔

الثانی جو چیز سبیلین سے نکلے وہ ناقض وضوء ہے۔ اس کے علاوہ کسی اور مقام سے نکلے تو ناقض نہیں۔ امام شافعیؒ واصحابہؒ اور محمد بن عبد الحکم المالکیؒ کا یہی مسلک ہے۔

الثالث علامہ ابن رشدؒ کہتے ہیں کہ تیسرے مسلک والے خارج، مخرج اور صفت خروج کو ملحوظ رکھتے ہیں کہ اگر سبیلین سے ایسی چیز نکلے جو معتاد ہو مثلاً بول، غائط، مذی، وذی، ریح تو وضوء ٹوٹ جاتا ہے اور غیر معتاد ہو کالدم بغیر الحیض والنفاس والحصاۃ والسلسل (سلسل البول)، والدود (کیڑا) تو یہ ناقض نہیں۔ امام مالکؒ وجلّ اصحابہؒ کا یہی مسلک ہے۔

امام ابوحنیفہؒ ومن وافقہ، کی پہلی دلیل ترمذی ص۱۳ ج۱ کی روایت ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قاء فتوضأ۔ الحدیث۔ قال الترمذیؒ وحدیث حسین اصح شیء فی ھذا الباب حافظ ابن مندہؒ اصبہانی الشافعیؒ کہتے ہیں اسنادہ متصل صحیح۔ بحوالہ نیل الاوطار ص۲۰۶ ج۱ اور تحفۃ الاحوذی ص۹۰ ج۱

اعتراض اس پر مبارک پوریؒ وغیرہ نے اعتراض کیا ہے چنانچہ تحفۃ الاحوذی ص۸۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ بعض روایات میں آتا ہے قاء فافطر۔ اس کے موجود ہوتے ہوئے یہ کیسے متعین ہو سکتا ہے کہ قے ناقض وضوء ہے۔

جواب آگے روایت میں موجود ہے فلقیت ثوبان فی مسجد دمشق فذکرت ذلک لہ۔ فقال صدق وانا صببت لہ وضوءہ۔ تو یہ جملہ مسئلۂ وضوء کو متعین کرتا ہے۔ باقی قاء فافطر کے الفاظ اوّلاً سنداً صحت کو نہیں پہنچتے۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: فھذا حدیث مختلف فی اسنادہ فان صحّ فھو محمول علی مالو

نفیاً عامداً۔ (سنن الکبریٰ ص۲۲ ج۴ ، وراجع التعلیق المحمود ص۳۲۴)

وثانیاً: افطار کا مسئلہ اپنے مقام پر مذکور ہے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں قاء فافطر وانما معنیٰ ھٰذہ الحدیث ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان صائما متطوعاً فقاء فضعف فافطر لذٰلک ھٰکذا روی فی بعض الحدیث مفسرًا۔ (ترمذی ص۹۰ ج۱)

دلیل ۲ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۳۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے اذا قاء احدکم او رعف فی صلوٰتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علیٰ صلوٰتہ مالم یتکلم۔ روی عن حدیث عائشہؓ وحدیث ابی سعیدؓ الخدریؓ فحدیث عائشہؓ صحیح۔

دلیل ۳ نصب الرایہ ص۳۸ ج۱ میں علامہ زیلعیؒ کامل ابنِ عدیؒ کے حوالہ سے بالسند یہ روایت پیش کرتے ہیں کہ حضرت زیدؓ بن ثابت نے فرمایا: قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الوضوء من کل دم سائل۔ اسی صفحہ پر اسی مضمون کی ایک اور روایت حضرت تمیم داریؓ سے بھی ہے۔ مرفوعًا

دلیل ۳ پر اعتراض شوافع حضراتؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اس کی سند میں احمد بن فرج ایک راوی ہے جو ضعیف ہے۔ فلا اعتبار بہ۔

جواب علامہ زیلعیؒ اسی صفحہ میں لکھتے ہیں کہ ابنِ ابی حاتمؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ ابو حاتمؒ سے (جو من ائمۃ الجرح والتعدیل ہیں) پوچھا۔ انھوں نے فرمایا: احمد بن فرج محلہ عند نا صدق۔ اور حافظ ابنِ حجرؒ لسان المیزان ص۲۴۵ ج۱ میں لکھتے ہیں: قال مسلمۃ ثقۃ مشھور وقال ابن عدی ومع ضعفہ یحتملونہ ویروون احادیثہ وقال ابواحمد الحاکمؒ کان اھل العراق حسن الرأی فیہ وقال الحاکمؒ ابوعبداللہ ثقۃ اور حافظ ابنِ حجرؒ اپنا فیصلہ فرماتے ہیں: قلت ھو وسط۔ یعنی درمیانے درجہ کا راوی ہے جس کی حدیث حسن سے کم نہیں۔ الغرض یہ تمام روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ خارج من غیر السبیلین بھی ناقض وضوء ہے۔ امام خطابی الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ معالم السنن ص۷۱ ج۱ میں لکھتے ہیں: واکثر الفقہاء علیٰ ان الخارج من غیر

السبیلین ناقض للوضوء وھو احوط المذھبین وبہ اقول (کہ میں بھی اسی کا قائل ہوں) علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری ص۹۸۸ ج۱ میں اور مولانا سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص۱۲۲ ج۱ میں اس پر خاصی بحث کی ہے۔

دوسروں کے دلائل | ان کا مرکزی دعویٰ یہ ہے کہ خارج من غیر السبیلین ناقص نہیں۔

پہلی دلیل | ابوداؤد ص۲۶ ج۱ کی روایت ہے کہ ایک[1] صحابیؓ نے نماز شروع کی ہوئی تھی بحالتِ نماز اس کو تیر لگا، خون جاری ہوگیا اور وہ بدستور نماز میں مشغول رہا۔ اگر سیلانِ دم ناقضِ وضوء ہوتا تو اس کی نماز کیسے برقرار رہتی؟

جواب ۱ | امام خطابیؒ معالم السنن ص۱۴۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ بھی نجاستِ دم کے قائل ہیں تو جب بدن سے خون نکلا، کپڑے اور بدن پلید ہوئے تو پلید بدن اور کپڑے سے نماز کیسے جائز ہوئی؟

بعض شوافعؒ نے یہ کہا ہے کہ خون بدن سے دھاری بن کر نکل گیا۔ بدن اور کپڑے کو لگا ہی نہیں۔ وقال الخطابیؒ ھٰذا عجیب۔

جواب ۲ | مولانا سہارنپوریؒ بذل المجہود ص۱۲۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صحابیؓ کی یہ کارروائی از خود تھی۔ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کا اس پر عمل نہ تھا۔ نہ آپؐ کو علم تھا، اور نہ آپؐ نے یہ حکم دیا تھا۔

جواب ۳ | شاہ صاحبؒ فیض الباری ص۲۲۳ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ یہ ایک مخصوص اور مجبوری کا واقعہ ہے اس پر فقہی مسئلہ کی مدار کیسے رکھی جاسکتی ہے؟

دوسری دلیل | علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۳۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ دارقطنی کی روایت میں آتا ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا گیا ما الحدث آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ما یخرج من السبیلین۔ اس سے انھوں نے ثابت کیا کہ خارج من غیر السبیلین ناقضِ وضوء نہیں۔

---

[1] وھو عبادۃ بن بشر وقیل عمارۃ بن حزم رضی اللہ عنہما۔ ابوداؤد ص۲۶ حاشیہ۱۱

جواب | اس سے ان کا استدلال صحیح نہیں۔ اوّلاً: اس لیے کہ نصب الرأیہ کے اسی صفحہ میں بحوالہ دارقطنی یہ منقول ہے کہ اس کی سند میں احمد بن عبداللہ بن محمد اللجلاج ہے۔ وھو ضعیف۔

وثانیاً: اس لیے کہ پہلے یہ بحث گزر چکی ہے کہ بعض حضرات کو رُویحہ کے خارج ہونے سے وضوء میں تردّد تھا تو اس سلسلہ میں آپؐ نے ان کا وہم دُور کیا کہ ما یخرج من السبیلین ناقضِ وضوء ہے۔ یہ اضافی جواب ہے اس سے غیر سبیلین کا مسئلہ کیونکر حل ہُوا؟

فائدہ | امام شافعیؒ کتاب الام صـ۱۴ج۱ میں لکھتے ہیں کہ قئ اور رعاف میں کوئی وضوء نہیں امام ابن قدامہؒ مغنی صـ۱۸۴ج۱ میں فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ کے نزدیک رعاف اگر فاحش یعنی زیادہ ہو تو وضوء ہے معمولی ہو تو نہیں۔ ہمارے فقہاء نے لکھا کہ قئ ملأ الفم ہو تو ناقض وضوء ہے۔ (تنویر الابصار صـ۱۲۷ج۱ علی ھامش رد المختار طبع مصر)

باب الوضوء بالنبیذ صـ۱۵

نبیذ کا معنی یہ ہے کہ خالص پانی میں کھجوریں یا کوئی اور میوہ ڈال دیں۔ کچھ دیر تک پانی میں پڑا رہے پکایا نہ جائے صرف پانی میں کچھ مٹھاس آجائے اور معمولی رنگت بدل جائے۔ یہ نبیذ ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا پہلا قول یہ تھا کہ صرف نبیذ تمر سے وضوء درست ہے۔ یہی مسلک امام ترمذیؒ نے صـ۱۳ج۱ میں امام سفیان ثوریؒ کا نقل کیا ہے۔ عمدۃ القاری صـ۹۴۸ج۱ میں امام اوزاعیؒ کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ وضوء جائز ہے بالانبذۃ کلھا۔ حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری صـ۲۸۲ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نبیذ تمر سے وضوء اس وقت درست کہتے ہیں جب خالص پانی نہ ہو اور مبتلیٰ بہ مصر اور قریہ سے خارج ہو۔ علامہ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد صـ۳۲ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے نبیذ کے ساتھ جواز وضوء کو مقید بالسفر کیا ہے لیکن امام صاحبؒ کا آخری اور مرجوع الیہ قول یہی ہے کہ نبیذ تمر سے وضوء درست نہیں ہے۔ یہی مسلک امام ابویوسفؒ اور ائمہ ثلاثہؒ کا ہے۔ (امام محمدؒ کے نزدیک نبیذ تمر سے وضوء بھی کرے اور تیمم بھی۔ فتح الباری صـ۲۸۲ج۱) وھو قول اسحٰقؒ

ترمذی صہ ۱۵۔ چنانچہ حضرۃ امام ابو حنیفہؒ کا رجوع فتاوٰی قاضی خانؒ صہ ۹ طبع نولکشور البدائع والصنائع للکاسانی صہ ۱۵ اور فیض الباری صہ ۳۴ میں البحر الرائق کے حوالہ سے لکھا ہے اور مبارک پوریؒ نے بھی تحفۃ الاحوذی صہ ۹۱ میں امام صاحبؒ کا رجوع لکھا ہے۔ اس آخری قول کے لیے دلائل کی ضرورت نہیں لیکن پہلے قول کے صحیح ثابت کرنے کے لیے ضرورت ہے چنانچہ دلیل میں ترمذی صہ ۱۳ کی وہ روایت جو حضرت ابن مسعودؓ سے ہے: قال سألنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما فی اداوتک۔ فقلت نبیذ فقال تمرۃ طیبۃ وماء طہور قال فتوضأ منہ پیش کی گئی ہے۔

اعتراض ۱ یہ ہے جو ترمذی ج ۱ ص ۱۳ میں ہے کہ ابو زید رجل مجھول عند اھل الحدیث لا نعرف لہ روایۃ غیر ھذا الحدیث۔ اور امام بیہقی فرماتے ہیں وابو زید مولیٰ عمرو بن حریث مجھول... الخ۔ (سنن الکبریٰ ج ۱ ص ۱۰)

جواب بقاعدۂ امام دارقطنیؒ جو اپنی سنن ج ۱ ص ۳۶۱، میں لکھتے ہیں کہ جب کسی راوی سے دو راوی روایت کرنے والے ہوں اور اس پر جرح نہ کی گئی ہو تو وہ جہالت کے چکر سے نکل جاتا ہے، یعنی مجھول نہیں رہتا۔ ابن ماجہ ص ۳۱، وسنن الکبریٰ ج ۱ ص ۱۰، میں ہے عن ابی زید مولیٰ عمرو بن الحریث اور سنن الکبریٰ للبیہقی ج ۱ ص ۱۰، میں ہے کہ ابو زید سے ابو فزارہؒ نے روایت کی ہے اور عارضۃ الاحوذی ج ۱ ص ۱۲۸، میں ہے کہ دوسرے راوی ابو روق (عطیۃ بن الحارثؒ) نے اس سے روایت کی ہے لہٰذا بقاعدہ امام دارقطنیؒ یہ مجھول نہ رہا، اور دیگر محدثین کرامؒ کے اصول پر علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ج ۱ ص ۹۸۸، میں اور علامہ زیلعی رحمہ اللہ تعالیٰ نصب الرایہ میں لکھتے ہیں کہ ابو زید کے چودہ متابع ہیں، یہ اکیلا ہی نہیں لہٰذا اسکی روایت مقبول ہے کیونکہ چودہ متابعین سے اسے تقویت حاصل ہے۔

اعتراض ۲ اس سند میں جو ابو فزارہ ہیں ان کے نام میں اختلاف ہے کہ کون ہیں؟

جواب نصب الرایہ صہ ۱۳۹ میں ہے کہ امام دارقطنیؒ، ابن عدیؒ اور ابن عبد البرؒ کہتے ہیں کہ اسمہ راشدؒ بن کیسانؒ وھو ثقۃ عند ھم اے عند المحدثین۔ اور تحفۃ الاحوذی صہ ۹۱ میں تقریب التہذیب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اسمہ

راشد بن کیسان الکوفی ثقۃ من الخامسۃ اور تہذیب التہذیب ص۲۲۷ ج۳ میں لکھتے ہیں عن ابن معینؒ ثقۃ وقال ابوحاتمؒ صالح وقال الدارقطنی ثقۃ کیّس ولم ارلہٗ فی کتب اھل النقل ذکراً بسوء ولہٗ عند مسلم ص۴۵ ج۱ حدیث واحد فی تزویج میمونۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا... الخ - وقال البیہقیؒ فی ص۱۰ ج۱ وابوفزارۃ مشھور واسمہ راشد بن کیسان -

اعتراض ۳ مسلم ص۱۸۲ ج۱ میں ہے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس سوال کے جواب میں کہ لیلۃ الجن کے موقع پر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ کوئی اور بھی تھا؟ فرمایا کہ نہیں - ولفظہٗ ھل شھد احد منکم مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لیلۃ الجن؟ قال: لا ... الخ - اور نبیذ تمر کی روایت بھی لیلۃ الجن سے متعلق ہے جیسا کہ تفصیلی روایات میں آتا ہے - تو جب ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ شریکِ سفر ہی نہیں تو اس ساری روایت کا کیا نتیجہ ؟

جواب ۱ ترمذی ص۱۰۹ ج۲ میں ابنِ مسعودؓ سے روایت ہے قال صلی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم العشآء ثم انصرف فاخذ بید عبد اللہؓ بن مسعود حتّٰی خرج بہ الٰی بطحاء مکۃ فاجلسہ ثم خط علیہ خطاً ثم قال لا تبرحن خطک فانہ سینتھی الیک رجال فلا تکلمھم - الحدیث - وقال الترمذی حدیث حسن صحیح غریب - اس روایت سے پتہ چلا کہ ابنِ مسعودؓ لیلۃ الجن کے موقع پر موجود تھے - والمثبت اولٰی من النافی -

جواب ۲ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۱۳۹ ج۱ میں امام بدرالدین شبلیؒ الحنفی کی کتاب آکام المرجان ص۵۳ فی احکام الجان کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ لیلۃ الجنؓ کا واقعہ چھ مرتبہ ہوا حافظ ابنِ حجرؒ فرماتے ہیں کہ تعدد واقعہ ہی قوی ہے - الدرایۃ ص۳۳ -

جواب ۳ نصب الرایۃ ص۱۳۹ ج۱ میں لکھا ہے کہ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس سفر میں ابن مسعودؓ ساتھ تھے - لیکن ممکن ہے کہ جنات کو تبلیغ کرتے وقت

ساتھ نہ ہوں اور ترمذی کی روایت اس کی مؤید ہے کہ جنّات کے پاس آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اکیلے تشریف لے گئے تھے۔

جواب ۴ علامہ المارديني الحنفيؒ الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی ص۱۲ج۱ میں، امام محمد لطلیوسیؒ کی کتاب التبیینہ علی الاسباب الموجبۃ للخلاف کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ یہ روایت بعض راویوں کی غلطی سے بگڑ گئی ہے۔ اصل الفاظ یہ تھے لم یکن معہ احد غیری تو لفظ غیری بعض راویوں سے چھوٹ گیا ہے جس سے یہ خرابی پیدا ہوگئی ہے اور ابن قتیبہؒ مختلف الحدیث ص۱۱۹ طبع مصر میں لکھتے ہیں کہ بعض دفعہ کسی روایت کا معنی اس لیے بدل جاتا ہے کہ راوی کوئی ضروری جملہ چھوڑ دیتا ہے جیسے اس حدیث میں لفظ غیری بعض رواۃ سے چھوٹ گیا ہے اور ان حضرات کا یہ کہنا صحیح ہے۔ چنانچہ مستدرک ص۵۰۳ج۲ میں یہی روایت انہی الفاظ سے ہے: ابن مسعود یقول ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول لاصحابہ وھو بمکۃ من احب منکم ان یحضر اللیلۃ امر الجن فلیفعل فلم یحضر منھم احد غیری فانطلقنا حتّٰی اذا کنا باعلی مکۃ خط لی برجلہ خطا ثم امرنی ان اجلس فیہ ثم انطلق ... الخ۔ وسکت عنہ الحاکمؒ وقال الذھبیؒ صحیح عنہ جماعۃ۔

اعتراض ۴ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۹۱ج۱ میں قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ جب نبیذ ماء مطلق نہیں تو اس سے وضو کیسے صحیح ہے؟ اور اگر یہ ماء مطلق ہوتا تو اختلاف ائمہ کیوں ہے؟ پھر ایک روایت میں ہے۔ آپ نے فرمایا لابن مسعودؓ امعک ماء قال لا تو وہ تو پانی کی نفی کرتے ہیں۔

جواب شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۵ میں لکھتے ہیں کہ نبیذ ماء مقید نہیں۔ ایسے ہی ہے جیسے کہ ہمارے ہاں برف یا گلاب پانی میں ڈال دیا تو وہ مائیّت سے خارج نہیں ہوتا اور ابن رشدؒ بدایۃ ص۳۲ج۱ میں لکھتے ہیں کہ نبیذ کو ماء مطلق کہنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے تمرۃ طیبۃ وماء طھور فرمایا اور اس پر اطلاقِ ماء فرمایا اس لحاظ سے آپ کا اطلاق ابنِ مسعودؓ کی نفی سے اولیٰ ہے۔ اور اختلافِ ائمہؒ بعض

دفعہ اشتباہ مأخذ سے بھی ہوتا ہے۔

باب المضمضۃ من اللبن ص۱۵

پہلے یہ بحث گزر چکی ہے کہ دودھ پینے کے بعد مضمضہ مستحب ہے اس حدیث میں اس کی یہ علت بیان کی گئی ہے۔ ان لہ دسمًا۔ عام فقہاء فرماتے ہیں کہ مضمضہ آدابِ طعام میں داخل ہے لیکن امام مالکؒ اس کو آدابِ صلوٰۃ میں سمجھتے ہیں۔ چنانچہ امام ابوسعید التنوخیؒ المعروف بابنِ سحنون المالکی المتوفی ۲۴۰ھ المدونۃ الکبریٰ ص۱۲ج۱ میں لکھتے ہیں کہ دودھ پی چکنے کے بعد امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جب نماز کے لیے کھڑا ہو تو مضمضہ کرے۔

باب فی کراھیۃ ردّ السّلام غیر متوضئ ص۱۵

ہدیۃ المجتنی ص۴۴ میں ہے کہ ابتداءً سلام کہنا سنّت ہے اور اس کا جواب واجب ہے اور صحیح و مرفوع روایات میں آتا ہے کہ: الراکب علی الماشی والقائم علی القاعد والقلیل علی الکثیر والصغیر علی الکبیر سلام کہے۔

ففی روایۃ البخاری ص۹۱۱ج۲ عن ابی ھریرۃؓ مرفوعًا یسلم الصغیر علی الکبیر والمار علی القاعد والقلیل علی الکثیر وفی روایۃ عنہ یسلم الراکب علی الماشی والماشی علی القاعد والقلیل علی الکثیر (ایضًا)

درمختار ص۵۷۷ج۱ میں علامہ صدرالدین غزی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جن جن لوگوں پر جس جس حال میں سلام مکروہ ہے وہ یہ ہیں:

سلامک مکروہ علیٰ من ستسمع ۔۔۔ ومن بعد ما اُبدی یُسَنُّ ویشرع

تیرا سلام ان لوگوں پر مکروہ ہے جنکو تو ابھی سُنے گا اور انکے بغیر جنکا ذکر میں بیان کرتا ہوں سب کو سلام کا جواب دینا مسنون اور مشروع ہے

مصلٍ وتالٍ ذاکر ومحدثٍ ۔۔۔ خطیب ومن یصغی الیھم ویسمع

نمازی، تلاوت کرنے والا، ذکر کرنے والا اور محدث یعنی حدیث پڑھانے والا اور خطبہ دینے والا اور جو ان کی طرف سننے کیلیے متوجہ ہو۔

لہ ولا یسلم علی احد وقت الخطبۃ ولا یشمّت العاطس واذا سلّم وقت الخطبۃ لا یجب علی السامع ردّ السلام (فتاوی خانیۃ ص۹۲ج۱) اور درمختار ص۵۷۷ میں مغنّی اور کبوتر باز کا بھی ذکر ہے۔ اور علامہ شامیؒ نے فاسق، ناعس، نائم، مجنون اور مغنّی کا بھی ذکر کیا ہے۔ (شامی ص۵۷۸ج۱)

مکر رفقه جالس لقضائه — ومن یحثوا فی الفقه دعهم لینفعوا

فقہ کا تکرار کرنے والا فیصلہ کرنے والا قاضی اور جو فقہ میں بحث کرتے ہیں چھوڑ دے تو انکو تاکہ وہ نفع پہنچائیں۔

مؤذن ایضًا او مقیم مدرس — کذا الاجنبیات الفتیات امنع

اذان[11] کہنے والا، اقامت[12] کہنے والا اور مدرس[13]، اسی طرح نوجوان[14] اجنبی لڑکیوں کو تو زیادہ منع ہے۔

ولعاب شطرنج وشبه بخلقهم — ومن هو مع اهل له یتمتع

شطرنج[14] کھیلنے والا اور اس جیسی[15] عادات میں انکے مشابہ، اپنی بیوی[16] سے نفع لینے والا۔

ودع کافرًا ایضًا ومکشوف عورة — ومن هو فی حال التغوط اشنع[له]

اور کافر[17] کو چھوڑ اور جس کا ستر[18] ننگا ہے، جو قضائے[19] حاجت میں مشغول ہے اس حالت میں سلام زیادہ بُرا ہے

ودع آکلًا الا اذا کنت جائعًا — وتعلم منه انه لیس یمنع

کھانا[20] کھانے والے کو چھوڑ ہاں جب تو خود بھوکا ہو، اور تو جانتا ہو کہ وہ تجھے کھانے سے نہیں روکے گا۔

العرف الشذی ص۲۰ میں ہے کہ حضرت گنگوہیؒ ڈھیلے سے استنجاء کرنے والے پر سلام کہنے کے جواز کے حق میں ہیں اور مولانا محمد مظہر نانوتویؒ بانی مظاہر العلوم سہارن پور منع کرنے کے حق میں ہیں۔

قوله ان رجلاً سلم علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم وهو یبول فلم یرد علیه[15]

یہ روایت مسلم ص۱۶۱ ج۱ میں بھی آتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے پیشاب کرتے وقت سلام کہا تھا اور بخاری ص۴۸ ج۱ کی ایک روایت سے پتہ چلتا ہے کہ بعد از فراغت جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم واپس تشریف لا رہے تھے تب کہا تھا۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۱۴۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ واقعات متعدد ہیں۔ یہ الگ وہ الگ۔ امام طحاویؒ ص۵۲ ج۱ میں اس روایت کا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اُس روایت سے تعارض پیش کرتے ہیں جو ترمذی میں ہے کہ آپؐ کو ذکر اور قرآن پڑھانے سے جنابت کے سوا کوئی چیز نہ روکتی تھی۔ عن علیؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم یقرئنا القرآن علی کل حال مالم یکن جنبًا۔ قال الترمذی حسن صحیح ص۲۱ ج۱

له: وفی السراجیة ص۷۵ لایسلم فی الحمام ای اذا لم یکن علیهم الازر (راجع البخاری ص۳ ج۱)

طبع مجتبائی، امام طحاویؒ نے ص۵۳/ج۱ میں یہ جواب دیا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ناسخ باقی منسوخ۔ مگر مولانا سہارنپوریؒ بذل المجہود ص۱۲/ج۱ میں یہ جواب دیتے ہیں کہ اذکار کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جن کا وقت متعین ہوتا ہے۔ ایسے اذکار بے وضو بھی وقت متعین پر ادا کیے جا سکتے ہیں دوسرے وہ جن کا وقت متعین نہیں ہوتا اور وضو اور تیمم تک ان کے فوت ہونے کا خطرہ بھی نہیں ہوتا۔ ایسے اذکار کے لیے وضو اور تیمم کر لینا چاہیے۔ مولانا عثمانی فتح الملہم ص۴۹۸/ج۱ علامہ ابن عبد الملک کے حوالہ سے لکھتے ہیں: والتوفیق بین ھذا وبین حدیث علیؓ انہ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کان یخرج من الخلاء فیقرئنا القرآن انہ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام اخذ فی ذٰلک تیسیر للامۃ وفی ھذا بالعزیمۃ اسے تعلیما لھم بالافضل۔

باب ماجاء فی سؤر الکلب

اس مقام پر دو بحثیں ہیں۔

البحث الاوّل ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ کتے کا پس خوردہ یا جس پانی وغیرہ میں کتا منہ ڈالے یا جس برتن میں منہ ڈالے سب نجس ہیں۔ علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۳۰/ج۱ میں حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۲۱/ج۱ میں ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۹/ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ سؤر الکلب طاہر ہے ان کے نزدیک برتن دھونا امر تعبدی ہے۔ فذھب مالک فی الامر باراقۃ سؤر الکلب وغسل الاناء منہ ان ذٰلک عبادۃ غیر معللۃ۔ (بدایہ ص۲۸/ج۱ وشرح تراجم البخاری ص۱۷ لشاہ ولی اللہؒ)

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل ۱ ابو داؤد ص۱۰/ج۱ اور مسلم ص۱۳۷/ج۱ میں روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: طھور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب۔ الحدیث۔ اوکما قال۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۲۲/ج۱ میں ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۹/ج۱ میں اور امام خطابیؒ معالم السنن ص۲۹/ج۱ میں لکھتے ہیں کہ طہارت دو چیزوں سے ہوتی ہے۔ ایک حدث سے ایک خبث سے۔ برتن میں حدث کا

سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس کا نجس ہونا ہی متعین ہے اور لفظ طہور چاہتا ہے کہ اس کو پاک کیا جاوے کیونکہ وہ نجس ہے۔

دلیل ۲ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۲۲/۱ میں لکھتے ہیں کہ امام محمد بن نصر مروزیؒ نے بسند صحیح ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اذا ولغ (ولغ یلغ بفتح اللام فیھما۔ معارف ص۳۲۲/۱) الکلب فی اناء احدکم فاغسلوہ سبعًا فانہ رجس تو لفظ رجس اس کے نجس ہونے کی دلیل ہے۔ آگے حافظ صاحبؒ لکھتے ہیں ولم یصح عن احد من الصحابۃ خلافہ۔

امام مالکؒ کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے جس میں شکار کی مد میں مُکلّبین کے لفظ آتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اگر اس کا پس خوردہ نجس ہوتا تو کتے سے شکار کیسے درست ہوتا؟ آخر شکار بھی منہ سے ہی کرتا ہے۔

جواب جمہور جوابًا یہ کہتے ہیں کہ جس حصہ پر اس کا منہ لگا ہے اس کو کاٹ کر پھینک دے یا دھو ڈالے۔ ونقل الحافظ ابن رشد عن الشافعیؒ وانہ یجب ان یغسل الصید منہ، بدایۃ ج۱، ص۲۹۔ علاوہ ازیں شکار تو باقی درندوں سے بھی جائز ہے مثلاً شیر اور چیتا وغیرہ، حالانکہ پس خوردہ ان کا نجس ہے۔

البحث الثانی ۲ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں ولوغ کلب کے بعد برتن کا تین مرتبہ غسل واجب ہے اور اس سے برتن پاک ہوجاتا ہے۔ مولانا سیّد انور شاہ صاحب کشمیریؒ العرف الشذی ص۳۷ میں لکھتے ہیں کہ حافظ ابن الہمامؒ نے التحریر فی الاصول میں لکھا ہے کہ عند الامامؒ سات مرتبہ غسل مستحب ہے اور تین مرتبہ واجب ہے۔ اسی طرح حضرۃ امام فخر الدین الزیلعیؒ نے تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ص۳۳/۱ میں لکھا ہے۔ مولانا بنوری علیہ الرحمۃ معارف السنن ص۳۲۴/۱ میں لکھتے ہیں کہ التحریر فی الاصول میں تو یہ مسئلہ مجھے نہیں ملا البتہ تقریر شرح تحریر میں یہ مسئلہ ہے کہ سات مرتبہ غسل عند الامام مستحب ہے اور شوکانیؒ نیل الاوطار ص۴۵/۱ میں لکھتے ہیں کہ حنفیہؒ نے سات مرتبہ غسل کو استحباب پر محمول کیا ہے۔ امام مالکؒ بھی سات مرتبہ غسل کے قائل ہیں مگر صرف تعبدًا امام شافعیؒ سات مرتبہ غسل کے وجوب کے

قائل ہیں۔ امام احمدؒ سے دو روایتیں ہیں۔ سات اور آٹھ مرتبہ وجوباً۔

امام صاحبؒ کی دلیل علامہ زیلعی نصب الرایہ ص۱۳۲ ج۱ میں کامل ابن عدی کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا ولغ الکلب فی اناءِ اَحَدِ کُم فلیغسلہ ثلاث مرّات۔ اوکما قال علیہ السّلام۔

شوافعؒ کی طرف سے اعتراض باقی تمام راوی تو ثقہ ہیں مگر حسین بن علی الکرابیسیؒ متکلم فیہ ہیں۔

جواب مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۴۴۲ ج۱ میں ابن امیر الحاجؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں: قال شیخنا (اے ابن حجرؒ) الحسین بن علی الکرابیسیؒ صدوق فاضل اور خطیب بغدادی تاریخ بغداد ص۶۴ ج۸ میں لکھتے ہیں: کان فہما عالما فقیھًا ولہ تصانیف کثیرۃ فی الفقہ وفی الاصول تدل علیٰ حسن فہمہٖ وغزارۃ علمہ۔ امام سبکیؒ طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ص۲۵۱ ج۱ میں لکھتے ہیں: کان اماماً جلیلا جامعًا بین الفقہ و الحدیث۔ اور بعینہٖ یہ الفاظ مفتاح السعادۃ ص۱۶۰ ج۲ میں علامہ طاش کبریٰ زادہؒ نے لکھے ہیں اور ابنِ عبدالبرؒ کتاب الانتقاء فی مناقب الائمۃ الثلاثۃ الفقہاء ص۱۰۶ میں لکھتے ہیں وکان عالما مصنفا متقنا۔ متقن[۱] وہ راوی ہے جو روایت میں غلطی نہ کرے مگر بہت شاذ۔ اور تہذیب التہذیب ص۳۵۹ ج۲ میں ہے: الفقیہ البغدادی تفقہ ببغداد وسمع الحدیث الکثیر۔ تو اصولِ حدیث کے لحاظ سے یہ روایت بالکل صحیح ہے۔

دلیل نمبر۲ طحاوی ص۱۲ ج۱ میں حضرت ابوہریرہؓ کا فتویٰ ہے کہ ولوغ کلب کے بعد برتن کو تین مرتبہ دھونا چاہیئے۔ فتح الملہم ص۴۴۲ ج۱ میں ہے کہ ابن دقیق العیدؒ اپنی کتاب الِامام میں لکھتے ہیں: اسنادہ صحیح۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ غسل سبع مرّات کی روایت اور تین مرتبہ غسل کا فتویٰ دونوں حضرت ابوہریرۃؓ سے ہیں۔ اگر ان کے پاس سات مرتبہ کی نسخ یا عدم وجوب کا علم نہ ہوتا تو اپنی روایت کے خلاف کرنا ان کی عدالت

---

[۱] متقن وھو فی اصطلاحھم من لا یغلط فی اسماء الرواۃ والفاظ الحدیث۔ اھ۔ فیض الباری ص۲۰۲ ج۱)

اور عدالت پر اثر انداز ہوتا ہے اور نواب صدیق حسن خانؒ دلیل الطالب میں فرماتے ہیں
ومخالفت راوی از برائے مروی دلیل است بر آنکہ راوی علم بناسخ دارد چہ حمل آن بر سلامت
واجب باشد انتہی بلفظہٖ (ص۴۷۶) یعنی راوی کا عمل اپنی مروی روایت کے خلاف اس بات
کی دلیل ہے کہ اس کے پاس نسخ کا علم ہے یا محمل اور ہے۔ کیونکہ اسی صورت میں اس
کے عمل کو سلامتی پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

دلیل ۳ | طحاوی ص۱۳ ج۱ میں عطاءؒ بن ابی رباحؒ (تابعی جلیل) کا فتویٰ بھی تین مرتبہ دھونے کا ہے۔

امام شافعیؒ وغیرہ کا استدلال | اس روایت سے ہے جس میں سات مرتبہ دھونے کا ذکر ہے۔

جواب ۱ | سات مرتبہ دھونے کا حکم ابتداء اسلام میں تھا کیونکہ لوگ کتوں سے زیادہ مانوس تھے تنفر دلانے کے لیے سختی کی گئی۔ لیکن ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۲۲ ج۱
میں اور شوکانیؒ نیل الاوطار ص۴۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ جواب کمزور ہے کیونکہ سات مرتبہ دھونے
کی روایت حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مغفل سے مروی ہیں۔ ابوہریرہؓ ۷ھ میں
مسلمان ہوئے۔ وعبداللہؓ بن مغفل من اصحاب الشجرۃ تھے۔ تہذیب التہذیب ص۴۲ ج۶
والکمال ص۶۰۵ میں ہے۔ کان من اصحاب الشجرۃ۔

جواب ۲ | یہ جواب ہدیۃ المجتنی ص۴۵ میں ہے کہ روایت میں اضطراب ہے کسی میں احداھن بالتراب کسی میں اخراھن بالتراب کسی میں اولاھن بالتراب اور کسی میں
عفروہ الثامنۃ بالتراب کے الفاظ ہیں تو آٹھویں مرتبہ جب مٹی ڈالی جائے گی تو نویں
مرتبہ پھر پانی ڈالنا ہوگا۔ تو سبع مرّات تو نہ رہا۔

جواب ۳ | فتح الملہم ص۴۴۴ ج۱ میں ہے کہ جو جواب شوافعؒ حضرات آٹھویں دفعہ دھونے کے ترک کا دیں گے وہی جواب ہماری طرف سے تین مرتبہ سے زائد دھونے کے ترک کا
ہے فماھو جوابھم فھو جوابنا۔ عبداللہؓ بن مغفل کی روایت مسلم ص۱۳۷ ج۱ میں ہے کہ
نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: عفروہ الثامنۃ بالتراب۔

جواب ۴ ابن رشدؒ بدایۃ صہ ۳۰ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ سات مرتبہ غسل اس لیے نہیں کہ اس سے کم سے پاک نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ طبی نقطہ نظر سے ہے۔ کیونکہ کتے کے لعاب میں ایک قسم کا زہر ہوتا ہے اور مٹی سے اس کا ازالہ کیا جاتا ہے۔ گویا یہ سات مرتبہ طبی مسئلہ ہے نہ کہ فقہی۔

جواب ۵ بول کلب اور عذرۃ کلب پر ولوغِ کلب کو قیاس کیا جائے۔ جب اوّل الذکر دونوں میں ان کے نزدیک بھی تین دفعہ دھونے سے برتن پاک ہو جاتا ہے تو آخر الذکر میں بطریقِ اولیٰ پاک ہونا چاہیئے۔

جواب ۶ تین مرتبہ واجب، سات مرتبہ مستحب (وھو الحق عند الشیخ) فتح الملہم ص ۴۴۲ ج ۱ میں ہے کہ امام عبدالوہاب شعرانیؒ میزان الکبریٰ ص ۱۱۴ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ کتا قساوتِ قلبی میں مشہور ہے۔ اس لیے سات مرتبہ دھونے کا حکم ہے کہ اثر نہ رہے اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۸۵ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ کتا چونکہ شیطان کے مشابہ ہے اس کا اثر زائل کرنے کے لیے بار بار دھونے کا حکم دیا گیا۔

فائدہ حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری ص ۲۲۳ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ سات کے عدد کا خاص فائدہ یہ ہے کہ اصحابِ کہف سات تھے اور ان کی برکت سے کتا مشرف ہوا تھا۔ لہٰذا سات کے عدد کا خاص اثر ہے ہم جواب دیتے ہیں کہ تین کا عدد بھی بڑا مؤثر ہے جیسے تین مرتبہ طلاق دینے کے بعد تعلق نہیں رہتا۔ اسی طرح تین مرتبہ دھونے کے بعد نجاست کا اثر نہیں رہتا۔ لہٰذا تین کے عدد کا بھی خاصا اثر ہے اور جیسے وضوء میں اعضاءً تین مرتبہ دھوئے جاتے ہیں اور تین دفعہ سے طہارتِ کاملہ حاصل ہو جاتی ہے اسی طرح تین دفعہ دھونے سے برتن بھی پاک ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تین کا عدد بھی خاصا مؤثر ہے۔

باب ما جاء فی سؤر الھرۃ ص ۱۵

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ سؤر الھرۃ مکروہ ہے۔ کراہت میں

اختلاف ہے ۔علامہ ابنِ نجیم المصریؒ البحر الرائق صہ ۱۳۱ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے اس قولِ مکروہ سے بعض نے مکروہ تحریمی مراد لی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ لحم الھرۃ حرام ہے تو لعاب جو اسکے منہ میں پیدا ہوتا ہے وہ لحم سے ہی ہے اور کہتے ہیں : مال الیہ الطحاویؒ (چنانچہ امام طحاویؒ نے صہ ۱۳ج۱ میں فقہی رنگ میں اس پر بحث کی ہے اور کہا ہے کہ چونکہ لحم الھرّۃ حرام ہے لہٰذا سؤر بھی حرام ہے جو گوشت سے پیدا ہوتا ہے) آگے لکھتے ہیں کہ بعض کراہت سے کراہت تنزیہی مراد لیتے ہیں والیہ مال الکرخیؒ انتہٰی ۔ ابن الہمامؒ فتح القدیر صہ ۷۴ج۱ میں لکھتے ہیں کہ بلّی اگر چوہا وغیرہ کھانے کے فوراً بعد منہ برتن میں ڈالے تو اس صورت میں مکروہ تحریمی ہے اور اگر کچھ وقفہ کے بعد منہ ڈالے تو مکروہ تنزیہی ہے گویا انھوں نے ان دونوں میں تطبیق کی یہ صورت پیدا کی ہے ۔ باقی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ سؤر الھرّۃ طاہر ہے ۔ لیس بہ بأس ۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے ۔ ان دونوں کا مسلک امام طحاویؒ نے صہ ۱۱ج۱ میں درج کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ۱

ترمذی صہ ۱۴ج۱ اور طحاوی صہ ۱۱ج۱ میں حضرت ابو ہریرۃؓ کی مرفوع روایت ہے جس میں یہ ٹکڑا بھی ہے واذ ولغت فیہ الھرّۃ غسل مرۃ قال الترمذیؒ ھٰذا حدیث حسن صحیح ۔ اس کے قریب روایت ابو داؤد صہ ۱۲ج۱ میں آتی ہے اور طحاوی صہ ۱۱ج۱ میں یہ الفاظ ہیں : طھور انآء احدکم اذا ولغت فیہ الھرّۃ ۔الحدیث ۔ اس سے پتہ چلا کہ ولوغ الھرّۃ کے بعد برتن کو دھونا پڑے گا اور طھور کی روایت کے مطابق اسکو پاک کرنا پڑے گا ۔

دلیل ۲

مسند احمد صہ ۳۲۷ج۲ ، مستدرک حاکم صہ ۱۸۳ج۱ ، مشکل الآثار صہ ۲۷۲ج۳ میں یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : الھرّۃ سبع ۔یعنی بلّی درندہ ہے اور سؤر السّباع میں باقی ائمہؒ بھی متفق ہیں کہ مکروہ ہے ۔علامہ زیلعیؒ نصب الرّایۃ صہ ۱۳۵ج۱ میں یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک صحابیؓ کے گھر تشریف لے گئے ۔ ان کے پڑوسی نے شکایت کی کہ آپؐ ان کے ہاں تشریف لے گئے اور ہمارے ہاں نہیں آتے ؟ فرمایا تمھارے گھر میں کتّا ہے ۔ (جس گھر میں جاندار چیز کی تصویر یا کتّا

ہو اس گھر میں رحمت کے فرشتے نازل نہیں ہوتے۔ جیسا کہ بخاری ص۳۱۲ ج۱ و مسلم ص۲۰۲ ج۲ وغیرہ کی روایات سے ثابت ہے: الاّ کلب صید او ماشیۃ او زرع) اس نے کہا آپؐ جس گھر گئے تھے اس میں بلّی ہے۔ فرمایا: انما الھرّۃ سبع۔

دلیل ۳ طحاوی ص۱۱ ج۱ میں حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: سور الھرۃ یھراق ویغسل الاناء مرّۃ او مرّتین۔ پھر اسی صفحہ میں محمدؒ بن سیرینؒ کا یہ مقولہ درج ہے: کل حدیث ابی ھریرۃؓ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یعنی محمدؒ بن سیرین عن ابی ھریرۃؓ کی سب روایات مرفوع ہوتی ہیں اگرچہ بظاہر موقوف ہوں۔

دیگر ائمہؒ کی دلیل ۱ ترمذی ص۱۴ ج۱ میں حضرت کبشہ بنت کعب کی روایت ہے نیز یہ روایت ابوداؤد ص۱۳ ج۱ میں بھی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنے خسر کے لیے وضو کا پانی ڈالا بلّی آکر پانی پینے لگی فرماتی ہیں کہ متعجب ہوئی تو میرے خسر نے فرمایا قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انھا من الطوافین علیکم والطوافات وفی روایۃ عائشۃؓ مرفوعًا قال فی الھرّۃ انھا لیست بنجس ھی کبعض اھل البیت۔ سنن الکبریٰ ص۲۴۶ ج۱ وفی روایۃ ابی ھریرۃؓ مرفوعًا الھرّ من متاع البیت۔ ص۲۴۹ ج۱۔

جواب ۱ علامہ ماردینیؒ الجوہر النقی ص۲۴۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حافظ ابن مندہ اصبہانیؒ نے فرمایا کہ اس کی سند میں حمیدۃ اور کبشہ دونوں بیبیاں صحابیات میں شامل نہیں اور دونوں مجہول ہیں تو طہارت جیسے اہم مسئلہ میں ان پر کیسے اعتماد کیا جا سکتا ہے؟ لیکن قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۴۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ حمیدہ کو ابن حبانؒ نے ثقات میں شمار کیا ہے۔ تہذیب ص۴۱۲ ج۱۲ وفی التقریب ص۴۶۷ مقبولۃ۔ واما کبشۃ فقیل انھا صحابیۃ۔ نیل ص۴۲ ج۱ وفی التھذیب ص۴۲۷ ج۱۲ کبشۃ بنت کعب قال ابنؒ حبانؒ لھا صحبۃ وتبعہ الزبیر بن بکار وابوموسیٰ انتھیٰ۔ وفی الاصابۃ ص۳۹۵ ج۴ قال ابن حبان لھا صحبۃ وتبعہ المستغفری۔ اھ۔

جواب ۲ طحاوی ص۱۱ ج۱ میں ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد تو صرف اتنا ہی ہے انها ليست بنجس انما هي من الطوافين عليكم والطوافات یعنی بلّی کو گھر میں رکھنا یا کپڑوں کے ساتھ اس کا لگ جانا ان کو نجس نہیں کرتا۔ باقی پانی بلّی کو پینے دینا حضرت ابوقتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اپنا فعل ہے مگر سنن الکبریٰ ص۲۴۶ ج۱ کی اسی روایت کے آخر میں ہے فقيل له (لابى قتادةؓ) فى ذلك فقال ما صنعت الا ما رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصنع - انتهى۔ وفى الزيلعى ص۱۳۴ والتلخيص ص۱۱ برواية الطبرانى فى الصغير عن انسؓ خرج النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الى ارض المدينة يقال له بطحان فقال يا انسؓ اسكب لى وضوءً فسكبت له فلما قضى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حاجته اقبل الى الاناء وقد اتى هر فولغ فى الاناء فوقف له رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقفة حتى شرب الهر ثم سألته فقال يا انس ان الهر من متاع البيت لن يقذر شيئا ولن ينجسه اھ - وفيه جعفر بن عنبسة الكوفى وهو مجهول كما قال فى اللسان ص۱۲۰ ج۲ - معارف السنن ص۳۲۹ ج۱ -

دلیل ۲ ابوداؤد ص۱۱ ج۱ میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ کو ہریسہ (ایک قسم کا حلوہ) پیش کیا گیا جب پلیٹ رکھی گئی تو اس میں بلی نے منہ ڈال دیا وہ جب نماز سے فارغ ہوئیں تو وہیں سے کھانا شروع کیا جہاں سے بلی نے کھایا تھا۔ اگر سؤر الہرۃ طاہر نہ ہوتا تو وہ کیوں کھاتیں؟

جواب اس کی سند میں داؤد بن صالح بن دینار التمار عن امہ روایت کرتے ہیں۔ الجوہر النقی ص۲۴۸ ج۱ میں ہے کہ یہاں عن امہ کا پتہ نہیں (امرأۃ مجهولة عند اهل العلم۔ اھ) کہ کون ہے تو اس مجہولہ سے استدلال کیسے صحیح ہے؟

باب المسح على الخفين ص۱۵

علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مسح علی الخفین کے

بارے میں تین مسلک ہیں ۔

الاوّل | مسح علی الخفین سفر و حضر میں اس تفصیل کے ساتھ جو احادیث میں آئی ہے مطلقاً جائز ہے ۔ وبه قال جمهور علماء الامصار ۔

الثّانی | مسح علی الخفین کسی صورت میں بھی جائز نہیں ۔ ابنِ رشدؒ نے اس گروہ کی نشاندہی نہیں کی ۔ ابنِ دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ اہلِ بدعت کا گروہ ہے لیکن اس میں یہ تفصیل انھوں نے بھی نہیں بتلائی کہ اہلِ بدعت کا کون سا گروہ ہے ؟ شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۹۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ امامیہ اور خوارج کا مسلک ہے ۔

الثالث | مسح علی الخفین اقامت میں درست نہیں سفر میں درست ہے ۔ ابنِ رشدؒ کہتے ہیں کہ یہ بعض مالکیوںؒ کا مسلک ہے لیکن نام نہیں بتلائے ۔

فتح الملہم ص۴۳۰ ج۱ میں ہے کہ حافظ ابنِ حجرؒ نے فتح الباری ص۳۰۶ ج۱ میں لکھا ہے ستّر اور ایک روایت میں اسّی صحابہ کرامؓ سے مسح علی الخفین ثابت ہے ۔ وفيهم العشرة المبشرة امام ابن نجیم المصریؒ البحر الرائق ص۱۶۵ ج۱ میں اور ابن الہمامؒ فتح القدیر ص۹۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ منکر مسح علی الخفین کے کفر کا مجھے خوف ہے : اخشی علیه الکفر ۔ پھر امام صاحبؒ[1] نے اہل السنت و الجماعت میں سے ہونے کی دلیل یہ پیش کی کہ سنّی وہ ہے جو تفضیل الشیخین (ابوبکر وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما) حب الختنین (عثمان و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما) اور مسح علی الخفین کا قائل ہو ۔ (فتاویٰ تاتارخانیہ ص۲۲ ج۱)

اختلافِ افضلیت | پاؤں کا غسل افضل ہے یا مسح ؟ امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۲ ج۱ میں حافظ ابن مندة اصبہانیؒ کے حوالے

---

[1] ولما سئل الامام عن اهل السنت والجماعة قال ان تفضل الشيخينؓ وتحب الختنين وتؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالیٰ وتمسح علی الخفين وتحل نبيذ التمر للتقوّی علی الطاعة لا للسكر وان لا تكفر احدا بذنب وان لا تتكلم فی الله يعنی فی صفاته بشیء وهذا ايضاً دليل علی انه علی مذهب اهل السنة فان صفات الله تعالیٰ عندهم توقيفية وكان لا يقول فی الصحابة الّا خيراً ۔ اھ ۔ (مفتاح السعادة ص۲ ج۲)

سے لکھتے ہیں کہ فضیلت مسح کی ہے کہ اس میں اہل بدعت سے اختلاف نمایاں ہوتا ہے امام نوویؒ شرح مسلم صـ۱۳۲/۱ میں لکھتے ہیں کہ غسل میں فضیلت ہے کیونکہ اس میں عزیمت ہے اور مسح میں رخصت۔ امام طحاویؒ صـ۲۱/۱ میں لکھتے ہیں دو حکم جُدا جُدا ہیں ننگے پاؤں ہوں تو غسل ہے موزے پہنے ہوں تو مسح درست ہے یعنی دونوں حکم اپنی اپنی جگہ بافضیلت ہیں۔

جمہورؒ کا استدلال ان صحیح روایات سے ہے جو سفر و حضر دونوں میں مسح کا اثبات کرتی ہیں۔ کما یجیء انشاء اللہ تعالیٰ۔

اہل بدعت کا استدلال وارجلکم سے ہے۔

جواب یہ درست نہیں کیونکہ دھونے کا حکم پاؤں ننگے ہونے کی صورت میں ہے: فلاضرورة فی النزاع۔ موزے ہوں تو پھر مسح ہے۔

سفر و حضر میں تفریق کرنے والوں کا استدلال نقلی دلیل تو ہے نہیں صرف یہ کہتے ہیں کہ سفر احکام کی سہولت کا زیادہ محتاج ہے۔

جواب یہ قیاس بمقابلہ نص ہے کیونکہ صحیح روایات میں مقیم کے لیے یوم ولیلة اور مسافر کے لیے ثلاثة ایام ولیالیھا موجود ہے لہٰذا یہ قیاس مردود ہے۔

باب المسح علی الخفین للمسافر والمقیم ص۱۵

حضرات ائمہ ثلاثہؒ اور سفیان ثوریؒ، ابن المبارکؒ اور اسحٰقؒ بن راہویہؒ فرماتے ہیں کہ مسح کے لیے وقت مقرر ہے۔ مقیم کے لیے رات دن اور مسافر کے لیے تین رات دن (لیالی اور ایالی جمع الیلة ہے) یہ اس میں خلاف قیاس ہے الصراح منع القراح ص۴۴۲) امام نوویؒ شرح مسلم صـ۱۳۵/۱ میں لکھتے ہیں کہ جمہور علماء من الصحابةؓ ومن

لہ واما وجهه من طريق النظر فانا قد ذكرنا فيما تقدم من هذا الباب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مالمن غسل رجليه في وضوئه من الثواب فثبت بذلك انهما مما يغسل ...الخ طحاوی صـ۲۱/۱۔ یعنی ننگے پاؤں کے دھونے میں ثواب ہے۔

بعدہم کا یہی مسلک ہے۔ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۹۸ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ وھوالحق والصواب ۔ ابن رشدؒ بدایۃ ص۲۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ مسح علی الخفین میں توقیت کے قائل نہ تھے۔ یہی مسلک امام ترمذیؒ نے ص۱۴ ج۱ میں امام مالکؒ کا نقل کیا ہے امام خطابیؒ بھی معالم السنن ص۱۱۸ ج۱ میں امام مالکؒ کا یہی قول بتاتے ہیں اور امام نوویؒ بھی شرح مسلم ص۱۳۵ ج۱ میں امام مالکؒ کا مشہور قول یہی بتاتے ہیں۔

جمہورؒ کی دلیل ۱

مسلم ص۱۳۵ ج۱ میں حضرت علیؓ کی روایت ہے : فقال جعل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ثلاثۃ ایام ولیالیھن للمسافر ویومًا ولیلۃ للمقیم ۔ یہ روایت توقیت کے لیے نص ہے - ابن رشدؒ بدایۃ ص۲۰ ج۱ میں لکھتے ہیں : حدیث علیؓ صحیح خرجہ مسلم۔

دلیل ۲

ترمذی ص۱۴ ج۱ میں خزیمہؓ بن ثابت کی روایت ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مسح علی الخفین کے بارے میں پوچھا گیا فقال للمسافر ثلاث وللمقیم یوم وقال ھٰذا حدیث حسن صحیح ۔

دلیل ۳

منتقی الاخبار مع نیل الاوطار ص۲۰۲ ج۱ میں حضرت عائشہؓ کی حضرت علیؓ کے طریق سے روایت ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا للمسافر ثلاثۃ ایّام ولیالیھن وللمقیم یوم ولیلۃ ۔ واخرجہ مسلم ص۱۳۵ ج۱ واحمد ص۲۱۴ ج۵ ، والنسائی ص۳۲ ج۱ وابن ماجۃ ص۴۲ ، وابو داؤد الطیالسی ص۱۵۔

دلیل ۴

مسند احمد ص۲۷ ج۶ ، طحاوی ص۵۰ ج۱ ، دار قطنی ص۴۷ ج۱ ، سنن الکبریٰ ص۲۷۵ ج۱ ، ابن ابی شیبۃ طبع ملتان ص۱۷۱ ج۱ ، مجمع الزوائد ص۲۵۹ ج۱ میں عوف بن مالک الاشجعیؓ کی روایت ہے : امرنا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم فی غزوۃ تبوک بالمسح علی الخفین ثلاثۃ ایام ولیالیھن للمسافر ویوم ولیلۃ للمقیم رواہ البزار والطبرانی فی الاوسط ورجالہٗ رجال الصحیح ۔ اور بغیۃ الالمعی ص۱۶۸ ج۱ میں بھی ہے : رجالہ رجال الصحیح۔

دلیل ۵

موارد الظمآن ص۷۰ میں حضرت ابوبکرہؓ کی روایت ہے جعل رسول اللہ للمقیم یومًا ولیلۃ وللمسافر ثلاثۃ ایام ولیالیھا اوکما قال.

علامہ زیلعیؒ نصب الرأیہ ص۱۶۸ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے فرمایا کہ ابی بکرۃؓ اور صفوانؓ بن عسال کی روایات حسن ہیں۔

دلیل۶ ترمذی ص۱۴ج۱ میں صفوانؓ بن عسال کی روایت ہے: قال کان رسول اللہ یأمرنا اذا کنا سفرا (سفر جمع سافر، کصحب جمع صاحب، وتجر جمع تاجر) شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۵۷ میں لکھتے ہیں کہ یہ اسم جمع ہے جمع اور اسم جمع میں دو فرق ہیں۔

اوّل: یہ کہ اوزان جمع منضبط ہیں بخلاف اسم جمع کے۔

ثانی: یہ کہ اسم جمع میں حکم مجموع من حیث المجموع پر ہوتا ہے اور جمع میں حکم من حیث الافراد پر ہوتا ہے) ان لا ننزع خفافنا ثلاثۃ ایام ولیالیھن اِلّا من جنابۃ ولکن من غائط وبول ونوم قال الترمذیؒ حسنٌ صحیح۔ شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۵۷ میں لکھتے ہیں کہ لکن عطف کے آتا ہے بشرطیکہ پہلے معطوف علیہ منفی ہو مگر یہ مثبت ہے کیونکہ نفی اِلّا کی وجہ سے ٹوٹ گئی ہے۔ لہٰذا یہ خلافِ قاعدہ ہے اور فرماتے ہیں کہ یہ گڑبڑ راوی کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ نسائی کی روایت میں عبارت صاف ہے۔ ولفظہ: عن زرؒ قال سألت صفوانؓ بن عسال عن المسح علی الخفین فقال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یأمرنا اذا کنا مسافرین ان نمسح علی خفافنا ولا ننزعھا ثلاثۃ ایّام من غائط وبول ونوم الا من جنابۃ۔ اھ۔ ص۱۷ج۱، نسائی۔ وفی موارد الظمآن ص۷۲ امرنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا کنا سفرا او مسافرین ان لا ننزع اونخلع خفافنا ثلاثۃ ایام ولیالیھن من غائط وبول الّامن جنابۃ۔ اھ۔

امام مالکؒ کی دلیل۱ ابوداؤد ص۲۱ج۱ میں اُبی بن عمارۃؓ سے روایت ہے: قال یارسول اللہ امسح علی الخفین قال نعم قال یومًا قال یومًا قال ویومین قال ثلاثۃ قال نعم وما شئت۔

وما شئتَ کے جملہ سے امام مالکؒ نے عدم توقیت پر استدلال کیا ہے۔ وھو ظاھر۔

جواب شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۰۳ ج۱ میں اور مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۹۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوالفتح ازدیؒ فرماتے ہیں (لیس اسنادہ بقائم ولا یثبت) ابن رشدؒ بدایۃ ص۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ابن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح نہیں۔ دارقطنی ص۳۷ ج۱ میں ہے کہ اسکی سند میں عبدالرحمٰن بن رزین، محمد بن یزید اور ایوب بن قطن سب مجہول ہیں۔

نیل الاوطار ص۲۰۳ ج۱ میں امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ لا یعرفون۔ چنانچہ امام ابوداؤدؒ نے خود ص۲۱ میں لکھا ہے وقد اختلف فی اسنادہ ولیس بالقوی۔ حافظ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر ص۶۰ میں لکھتے ہیں کہ امام جوزقانیؒ نے اس کو موضوعات میں لکھا ہے۔

دلیل ۲ ابوداؤد ص۲۱ ج۱ میں بسندہٖ عن خزیمۃؓ بن ثابت عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال المسح علی الخفین للمسافر ثلاثۃ ایام وللمقیم یوم ولیلۃ قال ابوداؤدؒ رواہ منصور بن المعتمر عن ابراھیم التیمی باسنادہٖ وقال فیہ ولو استزدناہ لزادنا۔ آخری ٹکڑے سے استدلال ہے۔

جواب امام خطابیؒ معالم السنن ص۱۱۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس میں تخمین اور ظن کا ذکر ہے اور حکم صاحب الشریعت کے قول وفعل سے ثابت ہوتا ہے لا بظن الراوی۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۰۳ ج۱ میں ابن سیدالناسؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں: کہ اس روایت سے ثابت ہوا کہ انھوں نے نہ تو زیادت کی اجازت چاہی اور نہ ہی آپ نے دی اس ظن کی وجہ سے قطعی اور یقینی بات کیسے چھوڑی جاسکتی ہے؟ مولانا عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ فتح الملہم ص۴۳۹ ج۱ میں ابن سیدالناسؒ ہی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ کسی عالم کے لیے مناسب نہیں کہ وہ ایسی مظنون چیز کے لیے قطعی اور یقینی بات کو چھوڑ دے۔ بعض حضراتؒ نے مسح علی الخفین کی وہ روایات بھی امام مالکؒ کی طرف سے پیش کی ہیں جو خالی از توقیت ہیں لیکن اصول حدیث کے رو سے یہ استدلال نہایت ہی کمزور ہے کیونکہ قاعدہ تو یہ ہے کہ باب کی ساری احادیث جمع کرکے ثقہ راویوں کی زیادت کو ملحوظ رکھ کر حدیث کا معنیٰ کیا جائے تو توقیت والی روایات میں معنیٰ کی زیادت ہے لہٰذا انکا اعتبار کیا جائیگا توقیت کی احادیث متواتر ہیں ففی الطحاوی ص۴۲ ج۱ فلیس ینبغی لاحدٍ ان یترک مثل ھٰذہ الاٰثار المتواترۃ الیٰ مثل حدیث اُبیؓ بن عمارۃ

باب المسح علی الخفین اعلاہ واسفلہ ص۱۶

امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ مسح موزے کے بالائی حصّے پر واجب ہے جس کو حدیث میں اعلاہ یا ظاہرہما کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ابنِ رشدؒ نے بدایۃ ص۱۶ج۱ میں داؤد بن علی الظاہریؒ کا بھی یہی مذہب نقل کیا ہے اور ابنِ رشدؒ نے اسی صفحہ میں امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ موزے کے بالائی اور زیریں دونوں حصوں پر مسح کرے۔ یہی مسلک امام ترمذیؒ نے ص۱۵ج۱ میں امام اسحٰقؒ بن راہویہؒ کا لکھا ہے۔ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۹ج۱ میں یہ بھی لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اسفل خف کے مسح کو مستحب اور اعلیٰ خف کے مسح کو واجب کہتے ہیں اور انھوں نے روایت سیدنا علیؓ کو وجوب پر اور روایت سیدنا مغیرہؓ کو استحباب پر حمل کیا ہے اور لکھتے ہیں کہ یہ جمع حسن ہے۔

امام صاحبؒ ومن وافقہؒ کی دلیل ۱

ابوداؤد ص۲۲ج۱ میں سیدنا علیؓ کی روایت ہے لوکان الدین بالرأی لکان اسفل الخف اولی بالمسح من اعلاہ۔ وقد رأیت رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یمسح علی ظاهر خفیہ ـــــ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۰۳ج۱ میں لکھتے ہیں: قال الحافظ (ابن حجرؒ) فی بلوغ المرام اسنادہ حسن وقال فی تلخیص الحبیر اسنادہ صحیح۔

دلیل ۲

ترمذی ص۱۵ج۱ میں حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی روایت ہے: قال رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یمسح علی الخفین علی ظاهرهما وقال الترمذی حدیث حسن۔

دلیل ۳

حافظ ابنِ حجرؒ تلخیص الحبیر طبع ہند ص۵۸ میں لکھتے ہیں کہ امام بخاریؒ اپنی سند کے ساتھ اپنی تاریخ اوسط میں لکھتے ہیں کہ حضرت مغیرۃؓ بن شعبہ کی روایت ہے: رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یمسح علیٰ ظاهر خفیہ اوکما

قال۔ اس کے بعد امام بخاریؒ فرماتے ہیں۔ وھٰذا اصح من حدیث رجاء عن کاتب المغیرۃؓ۔

دلیل ۴ | نصب الرایہ ص۱۸۱ ج۱ میں ابن ابی شیبہؒ اور دارقطنیؒ کے حوالے سے حضرت عمرؓ کی حدیث منقول ہے: ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم امران یمسح علی الخفین علی ظاھرھما اذا لبسھما وھما طاھرتان۔ اوکما قال۔

امام مالکؒ وغیرہ کی دلیل | ترمذی ص۱۵ ج۱ میں روایت ہے عن کاتب المغیرۃؓ عن المغیرۃؓ بن شعبۃ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسح اعلی الخف واسفلہ۔

جواب ۱ | بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ کاتب مغیرۃ مجہول ہے۔ پتہ نہیں کون ہے؟ لیکن یہ درست نہیں کیونکہ ابن ماجہ ص۴۲ میں روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: عن ورّادؒ کاتب المغیرۃؓ۔ اور معارف السنن ص۳۴۴ ج۱ میں ہے کہ ان کا نام ابوسعید ورّادؒ ثقفی ہے۔ روی عنہ عبد الملک بن عمیر والشعبی ... الخ ذکرہ ابن حبان فی الثقات۔ تہذیب ص۱۱۲ ج۱۱۔

جواب ۲ | ترمذی کی ایک روایت میں ہے حُدِّثتُ عن کاتب المغیرۃؓ جو مرسل ہے اور پتہ نہیں کہ بیان کرنے والا کون ہے اور کیسا ہے؟ معرفۃ علوم الحدیث ص۱۹ میں حُدِّثتُ دلیل انقطاع ہوتی ہے۔ لیکن یہ جواب بھی درست نہیں۔ کیونکہ دارقطنی ص۷ میں حدثنا کے لفظ موجود ہیں۔

جواب ۳ | اس میں ولیدؒ بن مسلمؒ مدلس ہے۔ عن کے ساتھ روایت بیان کرتا ہے۔ وعنعنۃ المدلس غیر مقبولۃٍ لیکن یہ جواب بھی صحیح نہیں۔ ترمذی ص۱۵ ج۱ میں ولید بن مسلم قال اخبرنی ثور بن یزید کے الفاظ ہیں۔ اور ابوداؤد ص۲۲ ج۱ میں حدثنا کے لفظ ہیں۔

جواب ۴ | ولیدؒ بن مسلمؒ پر کافی جرح ہے۔ چنانچہ تہذیب التہذیب ص۱۵۴ ج۱۱ میں امام ابوداؤدؒ سے منقول ہے کہ ولید نے دس روایات ایسی بیان کیں کہ لا اصل

لھا۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسا مختلط ہو چکا تھا کہ ماسمع اور غیر ماسمع میں کوئی تمیز نہ رہی تھی۔ ابومسہر غسانیؒ کہتے ہیں کہ وہ کذابین کی روایات اوزاعی سے لے کر ان کی تدلیس کرتا تھا (نام وغیرہ نہ لکھا غیر معروف سی کنیت لکھ دی وقس علیٰ ھٰذا) یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی ص۱۵ ج۱ میں لکھتے ہیں سألت ابازرعۃ ومحمدا (البخاری) عن ھٰذا الحدیث فقالا لیس بصحیح اور خود امام ترمذیؒ کا فیصلہ ہے: ھٰذا حدیث معلول (ترمذی ص۱۵-۱۶ ج۱) حافظ ابن القیم تہذیب سنن ابی داؤد ص۱۲۵-۱۲۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث کو بڑے بڑے ائمہ حدیث نے ضعیف قرار دیا ہے۔ امام بخاریؒ ابوزرعہؒ، ترمذیؒ، ابوداؤدؒ، شافعیؒ اور متاخرین میں سے ابومحمد ابن حزمؒ نے وھو الصواب آگے لکھتے ہیں اس لیے کہ یہ تمام صحیح روایات کے خلاف ہے اور عبدالرحمٰنؒ بن ابی حاتمؒ اپنے والد ابوحاتمؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ھٰذا الحدیث لیس بمحفوظ (کتاب العلل ص۵۴ ج۱ لعبد الرحمٰنؒ بن ابی حاتمؒ)۔

جواب ۵ حافظ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر ص۵۹ میں اور سیّد انور شاہ صاحب العرف الشذی ص۵۷ میں لکھتے ہیں کہ محدّث بزارؒ نے اس روایت مغیرہؓ کو ساٹھ سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے بغیر اس سند کے کسی میں اسفل کا لفظ نہیں۔ اپنا خیال ہے (قول الشیخ) کہ یہ خطا ولیدؒ بن مسلم کی غلطی کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ امام احمدؒ نے اس کو کثیر الخطأ بھی کہا ہے۔ (تہذیب التہذیب ص۱۵۴ ج۱۱)

جواب ۶ التقریر الترمذی لشیخ الہندؒ ص۸ میں ہے کہ ویمکن ان یکون الخطاء فی رؤیۃ الراوی الذی روی فعل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لاقولہ بان وضع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدہ فی جانب الاسفل لتسویۃ الخف فزعم الراوی انہ مسح علی الاسفل۔

باب فی المسح علی الجوربین والنعلین ص۱۵

اس مقام پر دو بحثیں ہیں:

البحث الاوّل المسح علی الجوربین

ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد صـ۱۹/ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مسح علی الجوربین کے بارے میں ایک قوم عدم جواز کی قائل ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور شافعیؒ عدم جواز کے قائل ہیں۔ ایک جواز کی قائل ہے۔ امام ابویوسفؒ، محمدؒ اور سفیان (ثوریؒ) کہتے ہیں کہ جائز ہے بشرطیکہ ثخین ہوں۔ امام خطابیؒ معالم السنن صـ۱۲/ج۱ میں امام احمدؒ اور اسحٰقؒ بن راہویہؒ کا یہی مسلک بتاتے ہیں۔ امام ترمذیؒ نے صـ۱۵/ج۱ میں سفیان ثوریؒ، ابن المبارکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کا یہی قول بتایا ہے۔ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی صـ۱۰۳/ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے جو کہ جمہورؒ نے کہی ہے کہ مسح علی الجوربین جائز نہیں جبکہ ثخین نہ ہوں کیونکہ پاؤں کا وظیفہ غسل ہے جو نصِ قرآنی سے ثابت ہے اس سے عدول الی المسح صحیح احادیث کے ساتھ ہی ہوسکتا ہے اور وہ صرف مسح علی الخفین کے بارے میں ہیں نہ کہ مسح علی الجوربین کے بارے میں کیونکہ وہ احادیث صحیح نہیں ہیں۔

قائلین جواز کی دلیل ۱

ترمذی صـ۱۵/ج۱ میں مغیرۃؓ بن شعبہ کی روایت ہے توضأ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ومسح علی الجوربین والنعلین۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ھٰذا حدیث حسن صحیح۔

جواب

امام ابوداؤد صـ۲۱/ج۱ میں فرماتے ہیں قال ابوداؤد کان عبد الرحمٰنؒ بن مہدیؒ لایحدث بھٰذا الحدیث لان المعروف عن المغیرۃ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسح علی الخفین وروی ھٰذا ایضًا عن ابی موسیٰ الاشعریؓ (ان کی روایت ابن ماجۃ صـ۴۲ سنن الکبریٰ صـ۲۸۴/ج۱ اور طحاوی صـ۵۸/ج۱ میں ہے۔) عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ مسح علی الجوربین ولیس بالمتصل ولا بالقوی۔ مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی صـ۱۰۰/ج۱ میں، زیلعیؒ نصب الرایۃ صـ۱۸۴/ج۱ میں، خطابیؒ معالم السنن صـ۱۲۲/ج۱ میں بیہقیؒ سنن الکبریٰ صـ۲۸۴/ج۱ میں وابن القیمؒ تہذیب سنن ابی داؤد صـ۱۱۲/ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث پر امام نسائیؒ نے سنن الکبریٰ میں تنقید کی ہے اور بیہقیؒ وغیرہ فرماتے ہیں

کہ امام احمدؒ، عبدالرحمٰنؒ بن مہدیؒ، یحییٰؒ بن معینؒ، علیؒ بن مدینیؒ اور امام مسلمؒ وغیرہ سب اس حدیث کو ضعیف کہتے ہیں اور امام مسلمؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ہم کتاب اللہ کا ظاہری مفہوم ابوقیس اور ہزیل کی روایتوں کے لیے کیوں چھوڑیں ؟ اور تحفۃ الاحوذی ہی میں لکھا ہے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ائمہ حدیث اس حدیث کی تضعیف پر متفق ہیں اگر ان بالا اماموں میں ایک امام بھی اس حدیث کی تضعیف کرتا تو امام ترمذیؒ کی تصحیح پر مقدم ہوتی۔ چہ جائیکہ یہ سب ہی تضعیف پر متفق ہیں۔

دلیل ۲ روایت ابی موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے اور بحوالۂ ابوداؤد گزر چکا ہے کہ یہ نہ متصل ہے نہ ہی قوی۔

دلیل ۳ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص ۱۰۳ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرت بلالؓ کی روایت ہے جس کی تخریج علامہ زیلعیؒ نے طبرانیؒ کے حوالہ سے کی ہے لیکن وہ بھی صحیح نہیں۔ آگے اس پر لبط سے کلام کیا ہے اور ص ۱۰۲ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ مسح علی الجوربین کے باب کی کوئی بھی مرفوع حدیث ایسی نہیں جو جرح سے خالی ہو۔ باقی ثخین چونکہ بمعنی خف ہے لہٰذا اس کا مسئلہ جدا ہے۔ البحر الرائق ص ۱۸۲ ج ۱ میں ہے کہ ثخین کے معنی وہ جرابیں ہیں جن میں باندھے بغیر چلنا آسانی کیساتھ ممکن ہو۔ شرح الوقایہ ص ۱۱۱ ج ۱ و ہدایہ ص ۴۴ ج ۱ میں تصریح ہے کہ امام صاحبؒ نے وفات سے قبل مسح علی الجوربین کی طرف رجوع کر لیا تھا تو اب امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف نہ رہا۔ بشرطیکہ جرابیں ثخین ہوں تو مسح درست ہے۔

البحث الثانی مسح علی النعلین

تمام ائمہ اس پر متفق ہیں کہ المسح علی النعلین درست نہیں۔ اس روایت کا سب پر جواب لازم ہے۔

جواب ۱ یہ روایت ضعیف ہے۔ کما مرّ۔

جواب ۲ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص ۱۸۸ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ مسح علی النعلین وضوء علی الوضوء کے سلسلہ میں ہے۔ امام ابن خزیمہؒ اور ابن حبانؒ نے اس کو پسند

کیا ہے۔ واختارہ ابن خزیمۃ وابن حبانؒ۔

جواب ۳ امام طحاویؒ ص۵۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مقصود مسح علی الجوربین تھا، مسح علی النعلین ضمناً ہوگیا۔ اُس دَور میں نعل کی شکل قینچی چپل کے نمونہ پر ہوتی تھی نہ کہ بوٹ اور بند جوتی کی شکل پر۔

جواب ۴ معالم السنن ص۱۲۲ ج۱ میں خطابیؒ امام بیہقیؒ کا یہ جواب نقل کرتے ہیں کہ مسح علی النعلین سے مراد پاؤں کا غسل ہے اور مسح بمعنی غسل آتا ہے۔ یہ جواب علامہ زیلعیؒ نے بھی نصب الرایۃ ص۱۸۹ ج۱ میں امام بیہقیؒ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

جواب ۵ بعض حضرات نے حرف واؤ کو مَعَ کے معنیٰ میں لیا ہے اور معنی کیے ہیں جوربین منعلین خطابیؒ نے معالم السنن ص۱۲۲ ج۱ میں اور شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۲ ج۱ میں یہ جواب دیا ہے: جب جوربین منعلین ہوں تو ان پر مسح ہے نہ یہ کہ تنہا نعلین پر۔

جواب ۶ ترمذی کے بین السطور شیخ عبدالحق محدّث دہلویؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ مسح نعلین منسوخ ہے۔ کذا فی سنن الدارمی۔ (ترمذی ص۱۵ ج۱)

باب ماجاء فی مسح الجوربین والعمامۃ ص۱۵

علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ مسح علی العمامۃ کے عدمِ جواز کے قائل ہیں۔ (یہی مسلک امام ترمذیؒ نے ص۱۵ میں سفیان ثوریؒ اور ابن المبارکؒ کا بھی بتایا ہے) اور امام احمدؒ، ابوثورؒ، قاسمؒ بن سلامؒ جواز کے قائل ہیں۔ امام خطابیؒ معالم السنن ص۱۱۱ ج۱ میں امام اوزاعیؒ اور اسحٰقؒ بن راہویہؒ کا یہی مسلک بتلاتے ہیں۔ ترمذی ص۱۵ ج۱ میں وکیعؒ بن الجراحؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے اور یہی مسلک امام ترمذیؒ نے حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، انسؓ، اوزاعیؒ وغیرہ کا بھی بتایا ہے۔ ص۱۵۔

جمہورؒ کی دلیل ۱ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ۔ امام خطابیؒ معالم السنن ص۱۱۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ نصِ قرآنی قطعی ہے اور حدیث محتمل ہے تو قطعی کو غیر قطعی کے لیے کیسے چھوڑا جاسکتا ہے۔ مولانا عثمانی فتح الملہم ص۴۳۳ ج۱ میں

امام ابوبکر الجصاص الرازیؒ کی تفسیر احکام القرآن صفحہ ۳۵۵ ج ۲ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تو سر کے مسح کا حکم دیا ہے۔ والماسح علی العمامۃ غیر ماسح برأسہ اور علامہ زرقانیؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حکمِ خداوندی تو مسح رأس کا ہے والعمامۃ غیر الرأس۔ ولفظ الزرقانیؒ لان اللہ تعالیٰ قال وَامْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ والماسح علی العمامۃ لم یمسح برأسہ انتہٰی۔ صفحہ ۴۲ ج ۱۔ زرقانی شرح المؤطا۔

دلیل ۲ وہ متواتر قولی اور فعلی احادیث ہیں جن میں مسح رأس کا تذکرہ اور بیان ہے۔

قائلینِ جوازِ مسح کی دلیل حضرت مغیرہؓ بن شعبۃ کی روایت ہے جس میں آتا ہے مسح علی الخفین والعمامۃ۔ بخاری صفحہ ۳۳ ج ۱، وترمذی صفحہ ۱۵ ج ۱ وغیرہ۔

جواب ۱ ابنِ رشدؒ بدایۃ صفحہ ۱۳ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ ابنِ عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ روایت میں مسح علی العمامۃ کا ٹکڑا معلول ہے۔ انتہٰی۔ معلول ہونے کی وجہ فتح الباری صفحہ ۲۴۷ ج ۱، عمدۃ القاری صفحہ ۸۵۴ ج ۱، نیل الاوطار صفحہ ۱۸۲ ج ۱ میں لکھی ہے کہ محدّث اُصیلی نے کہا ہے کہ لفظ عمامۃ من خطأ الاوزاعیؒ ہے۔ لیکن روایت ترمذی میں اوزاعیؒ کا ذکر نہیں۔

جواب ۲ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ مؤطا صفحہ ۶ میں لکھتے ہیں: مسح علی العمامۃ کان فترک یعنی منسوخ ہے وھو قول ابی حنیفۃؒ والعامۃ من فقہائنا۔

جواب ۳ عمامہ پر مسح مقدار ناصیہ کے بعد ہے چنانچہ مسلم صفحہ ۱۳۴ ج ۱ اور سنن الکبریٰ صفحہ ۵۸ ج ۱ میں ہے ومسح بناصیتہ ومسح علی العمامۃ اور ترمذی صفحہ ۱۵ ج ۱ میں ہے انہ مسح علیٰ ناصیتہ وعمامتہ۔

جواب ۴ مولانا عثمانیؒ فتح الملہم صفحہ ۴۳۲ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ صاحبِ روح المعانی نے صفحہ ۱۵۲ ج ۲۵ میں واضلہ اللہ علیٰ علم کو حال بنایا ہے فاعل سے بھی اور مفعول سے بھی تو اس حدیث میں بھی علی العمامۃ کو حال بنائیں اس لحاظ سے معنی یہ ہوگا کہ آپؐ نے مسح کیا حال کونہ متعمما۔ آپ اس وقت دستار پہنے ہوئے تھے، تو پھر مسح کہاں کیا؟ جواب

کیا جاتا ہے یعنی سر پر مسح کیا۔ چنانچہ ابوداؤد ص۱۹ ج۱ میں روایت ہے فادخل یدیہ من تحت العمامۃ فمسح مقدم رأسہ ولم ینقض العمامۃ انتہیٰ واخرجہ البیہقیؒ فی ص۶۱ ج۱ (وابن ماجۃ ص۴۱ ومستدرک ص۱۶۹ ج۱) مسح سر پر بغیر پگڑی اتارے کرلیا۔

جواب ۵ | ہدیۃ المجتبیٰ ص۴۸ میں ہے کہ امام سرخسیؒ نے مبسوط ص۱۰۱ ج۱ میں لکھا ہے کہ اس وقت مسح علی العمامۃ عذر کی وجہ سے تھا اور مسئلہ عذر جُدا ہے۔ چنانچہ قاضی ابوبکر بن العربیؒ عارضۃ الاحوذی ص۱۵۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ زکام یا سر میں کوئی تکلیف تھی جس کی بنا پر آپؐ نے مسح علی العمامۃ کیا اور مستدرک حاکم ص۱۶۹ ج۱ میں روایت ہے کہ آپؐ نے ایک لشکر بھیجا ان میں کچھ زخمی ہوگئے۔ انھوں نے سردی کی شکایت کی تو آپؐ نے اجازت دی کہ عصائب اور تساخین پر مسح کرلو۔ امام حاکمؒ اور ذہبیؒ دونوں کہتے ہیں صحیح علیٰ شرط مسلم عصائب جمع عصابۃ کی ہے یعنی عمائم اور صراح ص۵۰۵ میں لکھا ہے کہ تساخین[1] کے معنی ہیں : موزہا، لاواحد لہا من لفظہا۔ یہ دونوں لفظ ابوداؤد ص۱۹ میں ہیں۔

جواب ۶ | او انہ سوی عمامتہٗ فظن الراوی انہ مسح علی العمامۃ (محصلہ تقریر الترمذی ص۸ لشیخ الہندؒ)

قولہ مسح علی الخفین والخمار

خمار کے معنی دوپٹہ کے ہیں۔ ہدیۃ المجتبیٰ ص۴۸ میں ہے کہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخمار وضوء علی الوضوء کے سلسلہ میں تھا اور سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ وہ باریک تھا۔ اس پر مسح کرنے سے باقاعدہ سر پر مسح ہوگیا اور سر کو تری پہنچ گئی۔ وفی حاشیۃ الترمذی ص۱۵ ج۱، ثم مسح علی الخفین والخمار ارادبہ العمامۃ لان الرجل یغطی بہا رأسہ کما ان المرأۃ تغطیہا بخمارہا۔ ۱۲ حر

---

[1] وفی بین السطور ابی داؤد ص۱۹ ج۱ من نسخۃ اُخریٰ جمع تسخین بمعنی الخف۔ ۱۲

باب ھل تنقض المرأۃ شعرھا عند الغسل ص۱۶

قولھا انی امرأۃ اشد ضفر رأسی افانقضہ لغسل الجنابۃ

جمہورؒ کا یہ مسلک ہے کہ غسلِ جنابت ہو یا حیض ونفاس کا غسل، عورت کے لیے مینڈھیاں کھولنی ضروری نہیں جب کہ بالوں کی جڑوں میں خوب پانی پہنچ جائے اور وہ تر ہو جائیں۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۵۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ عبداللہؓ بن عمروؓ اور ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ بصورتِ حیض اسے مینڈھیاں کھولنی پڑیں گی۔ اور کہتے ہیں کہ یہی مسلک ہے امام حسن بصریؒ اور طاؤسؒ کا۔ حافظ ابن القیمؒ تہذیب سنن ابی داؤد ص۱۶۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہی مسلک ہے امام احمدؒ بن حنبلؒ کا۔ وھو الصحیح۔ اور مبارک پوریؒ بھی تحفۃ الاحوذی ص۱۰۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام احمدؒ کا یہی مسلک ہے۔

دلیلِ جمہورؒ ترمذی ص۱۶ ج۱ میں حضرت امِ سلمہؓ کی روایت ہے جس میں انھوں کہا یا رسولؐ اللہ انی امرأۃ اشد ضفر رأسی افانقضہ لغسل الجنابۃ قال لا۔ الحدیث۔ اور یہ مسلم ص۱۴۹ ج۱ میں بھی ہے۔

امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل مسلم ص۱۵۰ ج۱ میں روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے غسلِ حیض کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا کہ غسل کرتے وقت تدلکہ دلکا شدیدًا۔ الحدیث۔

جواب اس سے بال کھولنے پر استدلال صحیح نہیں اس کا مفہوم تو یہ ہے کہ چونکہ وہ کئی دن ایامِ ماہواری میں رہیں کسی مقام پر خون کی آلائش ہو گی تو خوب مل کر صاف کرے اس سے بال کھولنے کا کیا سوال اور کیا تعلق؟

دلیل ۲ بخاری ص۴۵ ج۱ میں روایت ہے حضرت عائشہؓ کو ایامِ حج میں ماہواری شروع ہوئی نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا تو فرمایا: انقضی شعرکِ وامتشطی واغسلی او کما قال علیہ الصلوٰۃ والسلام۔

جوابات اس کے کئی جوابات ہیں۔ امیر یمانیؒ سبل السلام ص۱۳۷ ج۱ میں اور مبارک پوریؒ

تحفۃ الاحوذی ص۱۰۸ تا ۱۰۹ میں لکھتے ہیں:

جواب ۱ اس میں نقضِ شعر کی حدیث استحباب پر محمول ہے تاکہ حضرت ام سلمۃ رضی اللہ عنہا کی روایت سے اس کا تعارض نہ ہو۔

جواب ۲ اگر بال ہلکے پھلکے ہوں تو پھر مینڈیوں کو کھولنا ضروری نہیں۔ زیادہ اور گھنے ہوں تو ضروری ہے۔

جواب ۳ اگر بالوں کی جڑوں تک تیقن کے ساتھ پانی پہنچ جائے تو پھر نہ کھولے جائیں شک و شبہ ہو تو کھولے جائیں۔

جواب ۴ امیر یمانی سبل السلام ص۱۳۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک صحیح جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو جو نقضی شعر لک کا حکم دیا تو محض ایامِ حج میں نظافت کے لیے تھا نہ کہ طہارت من الحیض کے لیے کیونکہ وہ بدستور اپنے مرض میں رہیں۔

فائدہ فقہاءؒ نے لکھا ہے کہ اگر مردوں کے بال ہوں جیسے علوی، ترکی اور سندھی وغیرہ تو ان کو سر کے بالوں کی مینڈھیاں ضرور کھولنی چاہئیں۔ ان کا استدلال ابوداؤد کی اس روایت سے ہے۔ انھم استفتوا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عن ذٰلک فقال اما الرجل فلینشر رأسہ فلیغسلہ حتّٰی یبلغ اصول الشعر واما المرأۃ فلا علیھا ان لا تنقضہ لتغرف علیٰ رأسھا ثلاث غرفات بکفیھا۔ انتہٰی (ص۳۴ ج۱) اگرچہ اس روایت میں کلام بھی ہے لیکن فی الجملہ صالح للاحتجاج بھی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عورتیں عند الغسل بال نہ کھولیں اور مرد بال کھولیں۔ کیونکہ مردوں کے لیے سر کے بال رکھنے شرعاً ضروری نہیں، اور عورتوں کے لیے ضروری ہیں۔

باب ماجاء ان تحت کل شعرۃ جنابۃ ص۱۶

قولہ وھو شیخ لیس بذٰلک اس پر اشکال ہوگا کہ لفظ شیخ تو کلمہ تعدیل ہے۔ اور لیس بذٰلک کلمہ تضعیف ہے تو ان دونوں

کا اجتماع کیسا؟

جوابات تحفۃ الاحوذی ص۱۰۹ ج۱ اور ہدیۃ المجتبیٰ ص۴۹ میں اس کے تین جوابات دیئے ہیں:

۱: شیخ سے مراد لغوی معنی ہے یعنی بوڑھا۔ اصطلاحی معنی نہیں جو کلمہ تعدیل ہے اور لیس بذالک کلمہ تضعیف ہے تو ان کے اجتماع میں کوئی تعارض نہیں۔

۲: راوی کے اندر دو صفتیں ضروری ہیں۔ عدالت اور ضبط۔ ضبطِ کتاب ہو یا ضبط صدر ایسا ہوتا ہے کہ ایک راوی عدالت کے لحاظ سے قابلِ اعتماد ہوتا ہے لیکن کسی بیماری وغیرہ کی وجہ سے ضبط نہیں رہا تو یہ کہنا صحیح ہے کہ شیخ لہ عدل اور لیس بذالک اے لیس بضابطٍ۔

۳: لفظ شیخ مراتب تعدیل میں ادنیٰ مرتبہ ہے اور لیس بذالک مراتب تضعیف میں سے ادنیٰ مرتبہ ہے تو ان دونوں کی سرحدیں آپس میں ملتی ہیں لہٰذا ان کا اجتماع اجتماعِ متضادین نہیں۔

باب ماجاء اذا التقی الختانان وجب الغسل

یہاں دو بحثیں ہیں:

البحث الاوّل مرد کے ختنہ پر ختان کا اور عورت کے ختنہ پر خفاض کا لفظ بولا جاتا ہے اور مرد کے ختنہ کو اعذار بھی کہتے ہیں۔ اس مقام پر ختانان تغلیباً کہا گیا۔ جیسے ابوین، عمرین، قمرین وغیرہ شیخ عبدالحق دہلویؒ اپنی کتاب "ماثبت بالسنۃ" ص۲۴۳ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ختنہ مردوں کے لیے سنّت ہے۔ امام شافعیؒ اور امام سحنون مالکیؒ فرماتے ہیں کہ واجب ہے۔ امام احمدؒ کے اقوال مضطرب ہیں۔ طحاوی ص۴۵ میں ہے کہ امام شافعیؒ مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے وجوبِ ختنہ کے قائل ہیں۔

معارف السنن ص۳۶۹ ج۱ میں فتح القدیر ص۵۵ ج۱ کے حوالے سے لکھا ہے کہ ختنہ مردوں کے لیے سنّت اور مکرمۃ للنساء ہے۔ آگے یہ لفظ بھی ہیں: فان جماع المختونۃ الذ اور نظم الفقہ میں ہے کہ مردوں، عورتوں دونوں کے لیے سنّت ہے لیکن اگر مرد ختنہ کرنا چھوڑ دے۔ تو اسے مجبور کیا جائے گا۔ عورت چھوڑے گی تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ فقہاءؒ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی قوم ختنہ کی سنّت چھوڑنے پر کمربستہ ہو جائے تو عام مسلمانوں کا

فرض ہے کہ ہتھیار وغیرہ لے کر اس سے لڑائی کریں۔

البحث الثانی امام بخاریؒ صٓ۳ ج۱ اور صٓ۴۳ ج۱ میں بعض صحابہؓ کا نام لیتے ہیں جو بغیر انزال کے وجوب غسل کے قائل نہ تھے۔ علامہ حازمیؒ نے کتاب الاعتبار صٓ۲۴ میں اور اسی طرح امام خطابیؒ نے معالم السنن صٓ۱۵ ج۱ میں ایسی روایات پیش کی ہیں جن سے ان حضرات کا رجوع ثابت ہے۔ حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری صٓ۲۷۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صحابہؓ کے بعد تابعینؒ میں بھی کچھ اختلاف رہا لیکن بعد میں اتفاق اور اجماع[1] ہو گیا کہ غسل واجب ہے وان لم ینزل اور تلخیص الحبیر صٓ۴۹ میں بھی اجماع کا حوالہ دیتے ہیں بات دراصل یوں ہوئی کہ سیدنا عمرؓ کی خلافت میں یہ مسئلہ چھڑا۔ اختلاف نے طول پکڑ لیا اس پر جلیل القدر صحابہؓ کی طرف مراجعت کی گئی۔ موطا امام مالکؒ صٓ۱۶ میں ہے کہ حضرت ابو موسٰیؓ[2] نے حضرت عائشہؓ سے بھی مسئلہ پوچھا تو جب سب نے تحقیق کر لی اور وجوبِ غسل کی روایات سامنے آگئیں تو اس پر اجماع ہو گیا اور اختلاف اٹھ گیا۔
ابنِ رشدؒ بدایۃ صٓ۴۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صرف بعض اہل الظاہر عدم وجوبِ غسل کے قائل ہیں۔ معالم السنن صٓ۱۵ ج۱، احکام الاحکام صٓ۳ ج۱ اور نیل الاوطار صٓ۲۴۱ ج۱ میں داؤد بن علی ظاہریؒ کا نام خصوصیت سے لیا گیا ہے لیکن بمقابلہ جمہور واجماع قول آں راہیچ وقعت نیست۔

---

[1] قال النوویؒ وھذا الاخلاف فیہ الیوم وقد کان فیہ خلاف بعض الصحابةؓ ومن بعدھم ثم انعقد الاجماع علیٰ ماذکرنا ... الخ۔ (شرح مسلم صٓ۱۵۶ ج۱ وکذا ھو فی ھامش البخاری صٓ۴۳ ج۱، ۴۴۔)

[2] ان اباموسیٰ الاشعریؓ اتیٰ عائشة زوج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال لھا لقد شق علیّ اختلاف اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی امرٍ انی لأعظم ان استقبلکِ بہ۔ فقالت ماھو؟ ماکنت سائلاً عنہ امّک۔ فسلنی عنہ فقال الرجل یُصیب اھلہٗ ثم یکسل ولا ینزل فقالت اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فقال ابوموسیٰ الاشعریؓ لا اسئل عن ھذا بعدکِ ابداً۔ انتھٰی۔ مؤطا امام مالکؒ صٓ۱۶ وراجع مسلم صٓ۱۵۶ ج۱ اختلف فی ذٰلک رھط من المھاجرین والانصار ... الخ۔

جمہور کا استدلال

ترمذی ص۱۶ ج۱، بخاری ص۴۳ ج۱ میں روایت ہے۔ اذا جلس بین شعبھا الاربع ثم جھدھا فقد وجب الغسل وفی روایۃ مسلم ص۱۵۶ ج۱۔ اذا جلس بین شعبھا الاربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل۔ ترمذی ص۱۶ ج۱ اور مسلم ص۱۵۶ ج۱ کی دوسری روایت میں ہے: وان لم ینزل۔ التقاء ختانین سے مراد محض التقاء نہیں بلکہ غیبوبت حشفہ مراد ہے۔ چنانچہ ابن ماجہ ص۴۵ کی روایت ہے: اذا التقی الختانان وتوارت الحشفۃ فقد وجب الغسل تحفۃ الاحوذی ص۱۱۰ ج۱ میں ہے کہ یہ روایت ابن ابی شیبہؒ میں بھی ہے۔ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۴۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ زنا کرے تو غیبوبت حشفہ سے حد لازم ہو جائے گی: وان لم ینزل۔ اس سے پتہ چلا کہ غسل کا تعلق بھی اسی مقدار سے ہے۔ امام طحاوی ص۳۶، ۳۷ ج۱ میں نظر فقہی یعنی قیاسی دلیل سے کام لیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فسادِ صوم، فسادِ حج غیبوبت حشفہ سے متعلق ہے وان لم ینزل۔ اسی طرح مہر کامل بھی غیبوبت حشفہ سے متعلق ہے وان لم ینزل۔ اسی طرح وطی بالشبہہ کے سلسلہ میں لزومِ مہر بھی غیبوبت سے متعلق ہے اسی طرح حدِ زنا بھی تو غسل کا مسئلہ بھی ایسے ہی ہونا چاہیے۔

داؤد بن علی ظاہریؒ وغیرہ کا استدلال

اس حدیث سے ہے: انما الماء من الماء ای انما الغسل من خروج المنی۔

لیکن امام ترمذی نے ص۱۶ ج۱ میں تصریح کر دی ہے کہ عن اُبیؓ بن کعب قال انما کان الماء من الماء رخصۃ فی اول الاسلام ثم نھی عنھا۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ پہلے تھا بعد میں منسوخ ہو گیا کما صرّح بہ الترمذی۔ اس کا ایک جواب ترمذی ص۱۶ ج۱ میں یوں منقول ہے: عن ابن عباسؓ قال انما الماء من الماء فی الاحتلام اور بعض فقہاءؒ نے کہا ہے: انما الماء ای الغسل من الماء ای سبب الماء وھو غیبوبۃ الحشفۃ۔ عین الہدایۃ ص۳۳ ج۱ میں ہے چنانچہ عینیؒ نے (عمدۃ القاری ص۲۵۲ ج۳ والبنایۃ ص۱۰۱ ج۱ میں) ابن قدامہؒ کی مُغنی سے نقل کیا ہے کہ حشفہ کا غائب ہونا فرج کے اندر یہی غسل کا موجب ہے۔ الخ

باب فیمن یستیقظ فیری بللا ولا یذکر احتلاماً [ص۱۸]

اگر کسی شخص کو بیداری کے بعد اپنے کپڑوں پر تری محسوس ہو تو اس صورت میں اسے کیا کرنا چاہیے؟ علامہ ابن نجیم مصریؒ البحر الرائق ص۵۶ ج۱ میں اسکی بارہ صورتیں پیش کرتے ہیں اور طحطاوی ص۲۴ میں بھی ایسا ہی ہے۔ وفی المعارف ص۲۷۵ ج۱ زاد الحلبیؒ وجہین آخذاً من کلامہ فتکون المسئلۃ علی اربعۃ عشر وجہاً الخ ۱ تیقن منی ، ۲ تیقن مذی ، ۳ تیقن ودی ، ۴ الشک فی الاولین ۵ الشک فی الاخیرین ، ۶ الشک فی الطرفین ، ۷ الشک فی الثلاثۃ اوران سات کو دو سے ضرب دو۔ تذکر احتلام و عدم تذکر تو کل چودہ صورتیں بن گئیں۔

مولانا بنوریؒ معارف السنن ص۲۷۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جب یہ معلوم ہو کہ مذی ہے یا شک فی الاوّلین ہو یا شک فی الطرفین ہو یا شک فی الاخیرین ہو یا شک فی الثلاثۃ ہو مع تذکر احتلام تو ان صورتوں میں غسل واجب ہے۔ آگے لکھتے ہیں ولا یجب اتفاقاً فیما اذا علم انہ ودی تذکر الحلم اولا وفیما اذا علم انہ مذی او شک فی الاخیرین مع عدم تذکر احتلام وھذہ اربع صورٍ۔ و یجب عند ابی حنیفۃؒ و محمدؒ فیما اذا شک فی الاولین او فی الطرفین او فی الثلاثۃ احتیاطا ولا یجب عند ابی یوسفؒ للشک فی السبب الموجب۔

باب ما جاء فی المنی والمذی [ص۱۸]

قولہ عن علیؓ قال سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المذی الحدیث اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خود کیا اور مسلم ص۱۴۳ ج۱ و ابو عوانۃ ص۲۷۲ ج۱ میں ہے ولفظ المسلم امرت المقدادؓ بن الاسود کہ تو میرے لیے پوچھ مجھے شرم آتی ہے لمکان ابنتہ تحتی ولفظ ابی عوانۃ عن علیؓ قال کنت رجلا مذاءً وکنت استحی ان اسأل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لمکان ابنتہ فامرت

المقداد فسألہ فقال یغسل ذکرہ ویتوضأ۔ (وکذا فی النسائی ص۴۹/۱ج)

اور نسائی کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ و مقدادؓ اور حضرت عمارؓ کا اس سلسلہ میں مذاکرہ ہوا اور حضرت مقدادؓ اور عمارؓ میں سے ایک نے آپ سے سوال کیا۔ نسائی ص۴۹/۱ج وفی الطحاوی ص۲۲/۱ج انّ علیّاً اَمَرَ عماراً ان یسأل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ اس باب کی حدیثوں پر جس بسط سے امام نسائیؒ نے کلام کیا ہے۔ (جرح مراد نہیں تفصیل مراد ہے) وہ صحاح ستہ کے مصنفینؒ میں سے کسی اور نے نہیں کیا۔ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۹۳/۱ج میں لکھتے ہیں کہ اس مضمون کا سوال حضرت سہلؓ بن حنیف نے بھی کیا تھا جن کی روایت ابوداؤد ص۲۸/۱ج و ترمذی ص۱۶/۱ج، ابن ماجہ ص۳۹/۱ج، طحاوی ص۲۵/۱ج وغیرہ میں مذکور ہے اور اس قسم کا سوال عبداللہؓ بن سعد نے بھی کیا۔ کما ھو فی ابی داؤد ص۳۰/۱ج اور حضرت عثمانؓ نے بھی کیا۔ کما ھو فی الطبرانی ۔ ان روایات کی تطبیق کے لیے محدثینؒ فرماتے ہیں کہ باقی حضراتؓ کا سوال تو از خود تھا ان میں تو اس کا ذکر نہیں کہ حضرت علیؓ نے انھیں حکم دیا تھا۔ البتہ حضرت مقدادؓ اور حضرت عمارؓ کی روایات ترمذی کی اس روایت کے ساتھ متعارض معلوم ہوتی ہیں۔ عن علی قال سألت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم.. الخ۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۳۸۰/۱ج میں لکھتے ہیں کہ ابن حبانؒ نے ان روایات کی یوں تطبیق دی کہ پہلے حضرت مقدادؓ کو حکم دیا انھوں نے پوچھا پھر مزید تسلی کے لیے حضرت عمارؓ بن یاسرؓ کو کہا پھر مزید شک نکالنے کے لیے خود بھی سوال کیا۔ حافظؒ فرماتے ہیں وھو جمع جید لیکن فرماتے ہیں کہ لمکان ابنتہ تحتی کے لفظ حضرت علیؓ کے خود سوال کرنے سے مانع ہیں اور لکھتے ہیں کہ حافظ اسمٰعیلیؒ اور امام نوویؒ نے یہ کہا ہے کہ سوال حضرت علیؓ نے خود نہیں کیا بلکہ حضرت مقدادؓ اور حضرت عمارؓ کے واسطہ سے پوچھا اور اس روایت سألت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا مطلب یہ ہے کہ میں نے سوال کا حکم دیا تو گویا سوال مأمور سوال آمر ہے۔ امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۱۴۳/۱ج اور شرح مہذب ص۱۴۴ میں اس کی صراحت کی ہے۔

باب فی المنی یصیب الثوب ص۱۷

حافظ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۷۹ ج۱ اور ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۲۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ منی کی طہارت اور نجاست کے بارے میں ائمہؒ کا اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نجس ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اس کے طاہر ہونے کے قائل ہیں۔ ابنِ رشدؒ نے داؤد بن علی ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔

قائلینِ نجاست کی دلیل ۱: بخاری ص۳۶ ج۱ اور مسلم ص۱۴۰ ج۱ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے فرماتی ہیں کنت اغسل المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

دلیل ۲: بخاری ص۴۳ ج۱ اور مسلم ص۱۴۴ ج۱ میں ہی حضرت عمرؓ کی روایت ہے انھوں نے پوچھا کہ مجھے بعض دفعہ رات کو جنابت پہنچتی ہے تو کیا کروں؟ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اغسل ذکرک ونم۔

دلیل ۳: مؤطا امام مالکؒ میں بسند صحیح حضرت اُمِ حبیبہؓ کی روایت ہے کہ ان سے اخوہا سیّدنا امیر معاویہؓ نے پوچھا کہ کیا نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام اس کپڑے میں نماز پڑھتے تھے۔ کان یجامع فیہ؟ تو فرمایا: نعم۔ اذا لم یر فیہ اذی۔ (رواہ مالکؒ واسنادہ صحیح۔ معارف السنن ص۳۸۴ ج۱)۔

دلیل ۴: نصب الرأیۃ ص۲۰۹ ج۱ میں بحوالہ طحاوی[1] ص۲۶ ج۱، مسند بزار ص— دار قطنی ص۴۶ ج۱ اور بیہقی ص— ج۱ وغیرہ کی روایت عن عائشۃؓ ہے قالت کنت اغسل المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا کان رطبا وافرکہ اذا کان یابسًا۔ اسنادہ صحیح معارف ص۳۸۴ ج۱۔ ان روایات سے پتہ چلا کہ کپڑے کو منی سے بہرصورت پاک کیا جائے گا۔ شوکانیؒ نیل الاوطار ص۶۷ ج۱ میں لکھتے ہیں

---

[1] اور الجواہر ص۲۴ ج۱ میں ہے: ولفظہ عن عائشۃؓ قالت کنت افرک المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا کان یابسًا وامسحہ او اغسلہ شک الحمیدی اذا کان رطبا۔ انتہیٰ۔

کہ غسل، فرک، حتّ (کھرچنا) وغیرہ الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ بقاعدہ شریعت ازالہ منی ضروری ہے اور یہ اس کی نجاست پر دال ہے۔ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۱۱۴ ج۱ میں شوکانیؒ کی عبارت نقل کرکے لکھتے ہیں۔ ھو حسن جید۔ ابن رشدؒ بدایۃ ص۷۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ لفظ فرک بھی دال علی نجاست المنی ہے ان کے نزدیک جو اسے نجس سمجھتے ہیں فرک پر اعتراض کیا گیا ہے کہ کھرچنے کے بعد بھی کچھ اجزاء باقی رہ جاتے ہیں جو اس کی طہارت پر دال ہیں اور یہ دلیل ہے کہ منی نجس نہیں اس کا جواب معارف السنن ص۳۸۶ ج۱ میں یہ دیا گیا ہے کہ موزے پر نجاست لگے تو اس کی طہارت کا طریقہ دلک یعنی ملنا ہے حالانکہ ملنے کے بعد بھی کچھ اجزاء باقی رہ جاتے ہیں۔ وفی المعارف ص۴۷۳ ج۱ واذا اصابت مثل خف ونعل فیطھر بالدلك والمسح علی الارض النظیفۃ عندھم جمیعًا الا عند الشافعی فیجب الغسل عندہ بالماء کذا فی معالم السنن ص۱۱۵ ج۱ وغیرہ۔ وانظر المغنی ص۷۳۳ ج۱۔

قائلین طہارت کی دلیل ۱ ارشاد باری تعالیٰ: هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا (ای ذا نسب وذا صھر) (پ۱۹، سورۃ الفرقان، رکوع ۵) کہتے ہیں کہ فضیلت اور احسان کے مقام پر اللہ تعالیٰ نے اس کا ذکر کیا ہے کہ انسان کو اس پانی یعنی منی سے پیدا کیا گیا ہے۔ اگر منی نجس ہوتی تو امتنان کا کوئی معنی نہ تھا۔

جواب ۱ اللہ تعالیٰ نے تمام حیوانات کو بھی منی سے پیدا کیا ہے۔ ارشاد باری تعالےٰ ہے وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ: (پ۱۸، سورۃ نور، رکوع ۶) تو پھر تمام حیوانات کی منی کو بھی پاک کہو۔

جواب ۲ احسان اور تفضل تو اس میں ہے کہ اے انسانو! ہم نے تمہیں حقیر و ذلیل چیز سے پیدا کرکے کس مقام پر پہنچا دیا ہے۔ دوسری جگہ ہے اَلَمْ نَخْلُقكُّمْ مِنْ مَّآءٍ مَّهِينٍ۔ (پ۲۹، سورۃ المرسلات رکوع ۱) تو احسان و امتنان کا پہلو منی کے نجس ہونے سے زیادہ واضح ہے۔

دلیل ۲ امام شافعیؒ کتاب الام صـ۴۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام علیہم السّلام کو بھی اسی مادے سے پیدا کیا ہے تو پھر اسے کیونکر نجس کہا جا سکتا ہے۔

جواب کافروں کو بھی اسی مادے سے پیدا کیا ہے پھر اسے کیونکر پاک کہا جا سکتا ہے؟ ہدیۃ المجتنی صـ۱۵ میں ہے کہ مومن ہو یا کافر، نبی ہو کہ غیر نبی رحم مادر میں سب کی خوراک دمِ حیض ہے جو بالاتفاق نجس اور حرام ہے۔

علاوہ ازیں امام شافعیؒ خارج من السبیلین کو حدث اور نجس کہتے ہیں تو اس قاعدے کے مطابق منی کو بھی نجس ہونا چاہیئے اور پھر جس کے بشہوت خارج ہونے سے سارا بدن نجس ہو جائے تو وہ خود کیسے پاک ہے؟ معارف السنن صـ۳۸۱ ج۱ میں قاضی ابوبکر بن العربیؒ کے (عارضۃ الاحوذی صـ۱۶۱ ج۱ کے) حوالے سے لکھا ہے کہ تمام علماء کا اس پر اجماع ہے کہ مذی نجس ہے۔ (اور اللامع الدراری صـ۱۰۴ ج۱ میں بھی اس کے نجس ہونے کا حوالہ دیا ہے) اور منی وہی مذی ہوتی ہے جو گاڑھی ہو جاتی ہے۔
ہدیۃ المجتنی صـ۱۵ میں یہ بھی لکھا ہے کہ منی مُوَلّد من الدّم ہے جو کہ نجس ہے تو یہ کیسے پاک ہو گئی؟

فائدہ حافظ ابن القیم نے بدائع الفوائد صـ۱۱۹ ج۳ سے صـ۱۲۶ ج۳ تک کئی صفحات میں دو فقیہوں کا مناظرہ نقل کیا ہے کہ منی طاہر ہے یا نجس اور طرفین کے دلائل نقل کیے ہیں۔ رہا سیدنا ابنِ عباسؓ کا یہ فرمان کہ المنی بمنزلۃ المخاط تو یہ ان کا ذاتی اجتہاد ہے اور اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ہدیۃ المجتنی صـ۱۵ میں ہے کہ تشبیہ بالمخاط لیس دار ہونے میں ہے نہ کہ طہارت میں خود ان کے الفاظ فامطہ عنك ولو باذخرۃ اس کے ازالہ پر دال ہیں۔

باب فی الجنب ینام قبل ان یغتسل صـ۱۷

علامہ عینیؒ عمدۃ القاری صـ۶۴ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ ائمہ اربعہؒ وجمہور فقہاء اسلامؒ فرماتے ہیں کہ جُنبی سونا چاہے یا دوبارہ اپنی بیوی کے پاس جانا چاہے تو مستحب ہے کہ وضو کرے اور وضوء سے لغوی مراد نہیں بلکہ شرعی مراد ہے۔ کما سجیئ انشاء اللہ تعالیٰ۔
امام سفیان ثوریؒ، حسنؒ بن صالحؒ بن حیؒ، سعیدؒ بن المسیبؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے

ہیں کہ کوئی حرج نہیں کہ بغیر وضوء کے بھی سو جائے یا دوبارہ بیوی کے پاس چلا جائے یا کھانا کھائے۔ داؤدؒ بن علی ظاہریؒ اور ابنِ حبیب مالکیؒ کہتے ہیں کہ وضوء ضروری ہے۔ اہلِ ظاہر اور ابنِ حبیبؒ کا یہ مسلک قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۲۳۵ ج۱ میں پیش کیا ہے۔ داؤدؒ کا مسلک العرف الشذی ص۷۹ میں بھی ہے۔ حضراتِ فقہاءؒ نے لفظ وضوء میں اختلاف کیا ہے کہ آیا اس سے لغوی وضوء مراد ہے یا شرعی؟ بعض نے صرف لغوی وضوء مراد لی ہے یعنی استنجا کرنا اور ہاتھ دھولینا۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس وضوء سے شرعی وضوء مراد ہے۔ چنانچہ بخاری ص۴۳ ج۱ مسلم ص۱۴۴ ج۱، نسائی ص۲۹ ج۱ اور ابوداؤد ص۲۹ ج۱ میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے اور مؤطا امام مالکؒ ص۱۶ میں بھی ہے ولفظ الاول کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام جب سونے کا ارادہ فرماتے تو توضأ وضوءہ للصلوٰۃ۔ ولفظ المؤطا: عن عائشۃؓ زوج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہا کانت تقول اذا اصاب احدکم المرأۃ ثم اراد ان ینام قبل ان یغتسل فلا ینم حتٰی یتوضأ وضوءہ للصلوٰۃ۔ انتہٰی۔ اور مجمع الزوائد ص۲۴۸ ج۱ میں حضرت امِ سلمہؓ کی روایت ہے اسی مضمون کی کہ آپ صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نماز جیسا وضوء کرتے تھے۔ ورجالہ ثقات۔ اور اس وضوء کی وجہ یہ ہے کہ ابوداؤد ص۳۰ ج۱ میں بسندِ جید یہ روایت ہے: لا تدخل الملٰئکۃ بیتا فیہ صورۃ ولا کلب ولا جنب۔ کہ فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جہاں تصویر اور کتا اور جنبی ہو۔ وفی المعارف ص۳۸۹ ج۱ عند النسائی والی داؤد باسناد جید... الخ۔ کہ اسکی سند جید ہے اور تصویر سے جاندار چیز کی تصویر مراد ہے۔ بخاری ص۲۹۶ ج۱ میں حضرت ابنِ عباسؓ کی روایت میں ہے فعلیک بھٰذا الشجر وکل شیء لیس فیہ روح اور بخاری ص۴۵۸ ج۱ کی روایت میں ہے قیامت کے دن اللہ تعالیٰ مصوّرین سے فرمائیں گے: احیوا ما خلقتم کہ جو تصویریں تم نے بنائی ہیں ان میں روح ڈالو۔ ولا یُمکن ذٰلک من المخلوق۔ مگر تین قسم کے کُتّے مستثنیٰ ہیں۔ بخاری ص۳۱۲ ج۱ میں ہے: الّا کلب غنم او حرث او ماشیۃ اور مسلم ص۲۰ ج۲ کی مرفوع روایت میں ورخص فی کلب الغنم والصید والزرع اور نسائی ص۲۰۱ ج۲ میں حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت

میں ہے ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہی عن ثمن الکلب والسنور الا کلب صید۔ قال ابو عبد الرحمن ھذا منکر۔ وفی الھامش قال فی الفتح و رجال اسنادہ ثقات الا انہ طعن فی صحتہ... الخ۔ اور جُنبی سے چونکہ بُو آتی ہے جو موجبِ نفرت اور کراہت ہے لہٰذا فرشتے نہیں آتے۔

جمہورؒ کی دلیل ۱ فتح الباری ص ۲۷۱ ج ۱ اور نیل الاوطار ص ۲۲۵ ج ۱ میں ابو عوانہ ص ۲۸۰ ج ۱ اور ابنِ خزیمہ ص ۱۰۹ ج ۱ کے حوالے سے روایت نقل کی گئی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: انما امرت بالوضوء اذا قمت الی الصلوٰۃ یہ حصر کے الفاظ بتاتے اور چاہتے ہیں کہ قبل از نوم جنبی کے لیے وضوء ضروری نہیں۔

دلیل ۲ ترمذی ص ۱۷ ج ۱ اور طحاوی ص ۶۱ ج ۱ میں روایت ہے: عن عائشۃؓ قالت کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ینام وھو جنب ولا یمس ماءً۔

دلیل ۳ فی موارد الظمآن ص ۸۰ عن عمرؓ انہ سأل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اینام احدنا وھو جنب؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نعم ویتوضأ ان شاء قال الشیخ ھو دلیل صریح فتدبر۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت یعنی دلیل ۲ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ اس روایت کے خلاف ہے جس میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وضوء کرتے تھے۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ دوسری روایات سے وضو کرنا ثابت ہے اس لیے ولا یمس ماءً سے مراد یہ ہے کہ غسل کے لیے پانی نہیں لیتے تھے۔ امام ترمذیؒ نے بھی باب فی الجنب ینام قبل ان یغتسل کا باب قائم کرکے یہی بتایا ہے اور امام ترمذیؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ ھذا غلط من ابی اسحٰقؒ۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ قبل ان یغتسل کو قبل ان یمس ماءً سے تعبیر کیا ہے۔ معارف السنن ص ۳۹۳ ج ۱ میں لکھا ہے کہ امام دارقطنیؒ بیہقیؒ، ابنِ قتیبہؒ اور ابو العباسؒ بن سریجؒ وغیرہ لا یمس ماءً کی روایت کو بھی صحیح کہتے ہیں۔ امام نوویؒ شرح المہذب ص ۱۵۶ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ چونکہ قبل از نوم وضوء ضروری نہیں کبھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وضوء کرتے تھے اور کبھی بیانِ جواز کے لیے نہیں کرتے تھے تاکہ امت پر حرج نہ آئے۔

اور بعض محققین فرماتے ہیں کہ اگر اوّل رات میں جنبی ہوتے تو اس موقع پر وضوء کر کے سوتے اور اگر آخر رات میں جنبی ہوتے تو اس موقع پر بغیر وضوء کے سو جاتے کیونکہ وقت تھوڑا باقی رہ جاتا تھا۔

اہلِ ظاہر کا استدلال ترمذی ص۱۷ ج۱ میں ہے عن عمرؓ انہ سأل النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اینام احدنا وھو جنب قال نعم اذا توضأ اذا جملہ شرطیہ ہے اور یہ قید ہوتی ہے۔ اسی مضمون کی روایت ابوداؤد ص۲۹ ج۱ میں بھی ہے اور ابوداؤد کے اسی صفحہ میں ایک اور روایت بھی ہے جس میں یہ الفاظ بھی ہیں اغسل ذکرک ثم نم۔ یہ اہلِ ظاہر کی دوسری دلیل ہے۔ جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ علی وجہ الاستحباب ہے کیونکہ دوسری طرف روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ غسل ضروری نہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ کی روایت میں جیسا کہ موارد الظمآن کا حوالہ گزرا۔ یہ زیادت بھی ہے۔ ان شاء توضأ۔ تو ضروری نہ رہا۔

امام ابو یوسفؒ وغیرہ کی دلیل مع الجواب وہی لا یمس ماءً والی حدیث ہے اور یہی مسلک ابنِ حزمؒ کا ہے۔

جمہورؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جو روایات وضوء کی بابت ہیں ان کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیئے تاکہ جمع بین الادلہ ہو سکے۔

باب ماجاء فی مصافحۃ الجنب ص۱۷

قولہ ان المؤمن لا ینجس (من کرو وسمع) مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۱۱۶ ج۱ میں بحوالہ (فتح الباری ص۳۹۰ ج۱) حافظ ابنِ حجرؒ عسقلانی لکھتے ہیں کہ اس روایت سے اہلِ ظاہر نے مفہوم مخالف کے طور پر استدلال کیا ہے کہ مشرک نجس ہوتا ہے اور اسی سے حضرت امام مالکؒ نے بھی استدلال کیا ہے۔ چنانچہ اس مقام پر ایک اور بحث چھڑ جاتی ہے کہ مشرک مسجد میں داخل ہو سکتا ہے؟ یا نہیں؟ قاضی بیضاویؒ تفسیر بیضاوی ص۱۰۱ ج۱ میں اور علامہ ابوالسعود محمد بن محمد عمادیؒ اپنی تفسیر ابوالسعود ص۱۱۶ ج۱ میں اور زمخشری کشاف ص۱۸۰ ج۱ میں زیر آیت وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ۔ الآیۃ لکھتے ہیں کہ کافر اور مشرک کے مسجد میں داخل

ہونے اور نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ مطلقاً جواز کے قائل ہیں امام مالکؒ مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں۔ امام شافعیؒ (ورواية عن احمدؒ) تفصیل سے کام لیتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ مشرک مسجد حرام میں داخل نہیں ہوسکتا۔ دیگر مساجد میں داخل ہوسکتا ہے۔ امانی الاحبار ص۱۹ ج۱ میں امام نسفیؒ صاحب کنز کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام صاحبؒ صرف ذمی یا کتابی کافر کے دخول کے قائل ہیں لیکن آگے ہی لکھا ہے۔ امام سرخسیؒ نے مبسوط میں تصریح کی ہے کہ عندالامامؒ ہر کافر کا یہی حکم ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ | قوله تعالیٰ: اُولٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ اَنْ يَّدْخُلُوْهَا اِلَّا خَآئِفِيْنَ۔ بیضاوی ص۱۰۱ ج۱ کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ دلیل پیش کی گئی ہے کہ کافر بحالت خوف وخشیت مسجد میں داخل ہوسکتا ہے۔

دلیل ۲ | بخاری ص۶۷ ج۱ میں یہ مفصل روایت ہے وقد بوب علیه باب دخول المشرك فی المسجد کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کافر کو بحالت کفر و شرک مسجد کے ستون سے باندھا تھا

دلیل ۳ | سنن الکبریٰ ص۴۴۴ ج۱ اور طحاوی ص۸ ج۱ میں روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ھ میں وفد بنی ثقیف کو مسجد میں ٹھہرایا۔ سیرت ابن ہشام ص۵۴۰ ج۲ میں بھی اس کا ذکر ہے۔

دلیل ۴ | سنن الکبریٰ ص۴۴۴ ج۱ میں روایت ہے کہ حضرت جبیرؓ بن مطعم فرماتے ہیں کہ میں بحالتِ کفر و شرک بوقت شام مسجد میں گیا جب کہ آپ سورۃ طور پڑھ رہے تھے۔

دلیل ۵ | ابوداؤد ص۶۹ ج۱ میں باب ہے باب دخول المشرك فی المسجد اس کے نیچے یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ ایک شخص اونٹ پر سوار آیا مسجد کے باہر اونٹ باندھ کر مسجد میں داخل ہوا اور پوچھا: ایکم محمد صلی اللہ علیہ وسلم؟ الحدیث۔

دلیل ۶ | ۹ھ میں وفد نجران کو جو نصاریٰ پر مشتمل تھا مسجد میں ٹھہرایا گیا تھا اس کی تفصیل سورۃ آل عمران کی تفسیر میں تفسیر ابن کثیر ص۳۶۸ ج۱ و ابن جریر طبری ص۱۶۲ ج۳ میں ہے۔

ولفظ الطبری قدموا علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم المدینۃ قد خلوا علیہ فی مسجدہ حین صلی العصر.. الخ - وفی سیرۃ ابن ھشام ص ۵۲۴ ج ۱ لما قدموا علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم المدینۃ فدخلوا علیہ مسجدہ حین صلی العصر... الی ان قال فقاموا فی مسجد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلون فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دعوھم فصلّوا الی المشرق۔

دلیل ۷ امانی الاحبار ص ۱۹ ج ۱ میں لکھا ہے کہ صلح حدیبیہ کی خلاف ورزی جب مشرکین کی طرف سے ہوئی تو انھوں نے حضرت ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ کو اپنا نمائندہ بنا کر بھیجا اس وقت وہ کافر تھے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسجد نبوی میں تشریف فرما تھے تجدید معاہدہ کی ساری گفتگو مسجد نبوی میں ہوئی۔

امام مالکؒ کی دلیل ۱ قولہٗ تعالیٰ: اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ پ ۱۰ سورۃ توبہ جب مشرک نجس ہیں تو مسجد میں داخل ہونے کی اجازت نہیں۔

الجواب یہ نجاست اعتقادی ہے ظاہری نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مشرکوں کو دخولِ مسجد سے نہیں روکا بلکہ خود ان کو ٹھکانا دیا۔

دلیل ۲ ان المؤمن لا ینجس ترمذی ص ۲۰ ج ۱ کا مفہوم مخالف یہ ہے یعنی مشرک نجس ہوتا ہے۔

جواب اوّلاً: ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں خصوصاً جبکہ صحیح واقعات اوپر بادلائل گزر چکے ہیں۔ ففی الشامی ص ۲۰ ج ۱ والحنفیۃ ینفون مفھوم المخالفۃ باقسامہٖ فی کلام الشارع فقط... الخ (ای لا فی کلام الناس. صفدر) وثانیاً: اس سے اعتقادی نجاست مراد ہے۔ لا النجاسۃ الظاھرۃ

امام شافعیؒ کی دلیل قولہ تعالیٰ: انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھٰذا۔ پ ۱۰ سورۃ التوبہ

الجواب علامہ ماردینی الحنفیؒ الجوہر النقی ص ۴۴۴ ج ۱ میں جواب دیتے ہیں کہ اس قرب سے حج مراد ہے یعنی مشرک حج کے لیے نہ آئیں۔ اس کے دو قرینے ہیں:

اوّل کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بوساطت سیّدنا علیؓ مکہ میں اعلان کرایا : اَلَا لَا یحج بعد العام مشرك ولا یطوف بالبیت عریان ۔ بخاری ص۲۲ ج۱ میں یہ روایت آتی ہے اور بھی متعدد مقامات پر ہے ۔

ثانی مشرکین ایامِ حج میں خرید و فروخت کرتے تھے مسلمانوں کو وہم پیدا ہوا کہ اگر کافروں کے حج پر پابندی لگا دی گئی تو ہم ارزاں اشیا کس سے خریدیں گے ؟ اور اپنی اشیا کس پر بیچیں گے ؟ ان کے اس وہم کا خدا تعالیٰ نے ازالہ کیا ۔ وَاِنْ خِفْتُمْ عَیْلَۃً فَسَوْفَ یُغْنِیْکُمُ اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖ ۔ یعنی مشرکوں کے ساتھ خرید و فروخت کے بغیر بھی اللہ تعالیٰ تمھیں غنی کر دے گا کیونکہ اس کا فضل و خزانے بڑے ہیں ۔

باب ما جآء فی المستحاضۃ ص۱۸

قولہ انما ذلك عِرق ولیست بالحیضۃ ابنِ رشدؒ بدایۃ ص۴۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ تمام مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ عورت کے مخصوص مقام سے جو خون نکلتا ہے وہ تین قسم کا ہوتا ہے :

الاوّل قعر رحم ، یعنی رحم کی گہرائی سے نکلنے والا ، جواں سال عورت ہو ، تندرست ہو اس پر کوئی بیماری نہ ہو اس کو دمِ حیض کہتے ہیں ۔ یہ خون اللہ تعالیٰ نے پیٹ میں بچہ کی خوراک کے لیے پیدا کیا ہے اور بچہ کی پیدائش کے بعد یہی خون دودھ کی شکل میں آتا ہے یہی وجہ ہے کہ زمانہ رضاعت میں دمِ حیض نہیں آتا ۔ اِلّا ما شآء اللہ تعالیٰ ۔

الثّانی الاستحاضۃ ، یہ بیماری کی وجہ سے آتا ہے ۔ قعرِ رحم سے نہیں بلکہ باہر ایک رگ ہوتی ہے اس سے آتا ہے ۔ العرف الشذی ص۸۰ میں اس رگ کا نام العاذل لکھا ہے ۔ النہایۃ ص۸۶ ج۳ میں اس کا نام العاذر ہے مسند احمد مبوب ص۱۴۸ ج۲ میں اس کا نام عاند ہے ۔ معارف السنن ص۴۱ ج۱ میں علامہ عینیؒ کے حوالے سے اس کا نام عاذل بتایا ہے ۔ عاذل عذل سے ہے جس کے معنی ملامت کے ہوتے ہیں چونکہ اس حالت میں اکثر خون آتا ہے اس عورت کو دوسری عورتیں بھی ملامت کرتی ہیں اور خود نفس بھی

ملامت کرتا ہے۔ عاذر عذر سے ہے چونکہ یہ بیماری اور ایک گونا عذر ہے اس لیے اس کو عاذر کہا گیا ہے۔ عاند عناد سے ہے چونکہ اسے صحت سے عناد ہے اس لیے عاند کہا گیا عادل عدل اور عدول سے ہے یعنی طبعی طور پر جو خون آنے کا طریق تھا اس سے پھر گیا۔

الثالث دم نفاس[1]: جو ولادت کے وقت خارج ہوتا ہے۔ اوّل اور ثالث میں وطی، دخولِ مسجد، طوافِ کعبہ، قراءتِ قرآن وغیرہ سب ممنوع ہے اور ثانی میں سب کچھ جائز ہے۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام صـ ۱/۳۳ میں لکھتے ہیں کہ حیض اور استحاضہ کے بارے میں عورتوں کی چار قسمیں ہیں:

الاوّل: مبتدیہ وہ عورت ہے جس کی بلوغت ابتداءً حیض سے ہی شروع ہو۔

الثانی: معتادۃ یعنی جس کی حیض کے سلسلہ میں عادت مقرر ہو۔ جن عورتوں میں خون زیادہ ہوتا ہے اور مرطوب مزاج ہوتی ہیں ان کو عموماً نو، دس دن اور متوسط مزاج کو پانچ چھ دن اور جو قلتِ دم کا شکار ہوں ان کو تین چار دن تک آتا رہتا ہے۔

الثالث: متحیرہ وہ عورت ہے جو حیض اور استحاضہ میں فرق کرنے میں حیران ہو۔ کبھی خون آجاتا ہو اور کبھی رک جاتا ہو فقہ کی کتابوں میں الطہر المتخلل بین الدمین کا مسئلہ اسی سے متعلق ہے اس پر زیادہ بحث البحر الرائق، بدائع الصنائع، خلاصۃ الفتاوٰی اور شامی میں موجود ہے۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کراچویؒ نے اس پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے جس کا نام الاستفاضۃ فی بیان الاستحاضۃ ہے۔

الرابع: متمیزۃ لیکن ہمارے نزدیک اس کا کوئی درجہ نہیں اور یہ بات اس پر مبنی ہے

---

[1] وفی المعارف صـ ۱/۲۶۳ ومدۃ اکثر النفاس اربعون یوما عند ابی حنیفۃؒ ومالکؒ واحمدؒ وعند الشافعیؒ ستون یوما وھو الاظھر من مذھبہ کما فی شرح المھذب صـ ۲/۵۲۵ واستغرب من الترمذیؒ ما نسب الی الشافعیؒ وھی روایۃ عن مالکؒ وحکی رجوعہ عنھا الخ۔ وقال الترمذی فی صـ ۱/۲۰ وقد اجمع اھل العلم من اصحابہ علیہ السلام والتابعین ومن بعدھم علی ان النفساء تدع الصّلوٰۃ اربعین یومًا الّا ان تری الطھر قبل ذٰلک فانھا تغتسل وتصلی فاذا رأت الدم بعد الاربعین فان اکثر اھل العلم قالوا لا تدع الصّلوٰۃ بعد الاربعین وھو قول اکثر الفقھاء وبہ یقول سفیان الثوریؒ وابن المبارکؒ والشافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ الخ

کہ دمِ حیض کی کوئی رنگت ہے یا کہ نہیں ؟ احناف کہتے ہیں کہ بغیر قصۃ البیضاء (چونے کی طرح سفید) کے ایام حیض میں جس رنگ کا خون ہوگا وہ حیض ہی ہے۔ ہماری دلیل بخاری ص۴۶ ج۱ کی روایت ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: فتقول لا تعجلن حتّٰی ترین قصۃ البیضاء تُرید بذلک الطہر من الحیضۃ اور شوافعؒ کے نزدیک سیاہ رنگ کا خون حیض ہوتا ہے۔ ان کی دلیل ابوداؤد ص۴۳ ج۱ کی یہ روایت ہے جس میں آتا ہے فانہ دم اسود یعرف اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں۔ شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۹۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ استنکرہ ابوحاتمؒ۔ اوجز المسالک ص۱۴۹ ج۱ میں قاضی ابوالولید الباجیؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ ھٰذا الحدیث غیر ثابت۔ ہدیۃ المجتنی ص۵۵ میں لکھا ہے کہ علامہ زیلعیؒ اور امام طحاویؒ نے بھی اس روایت کو معلول قرار دیا ہے۔

باب فی المستحاضۃ انہا تجمع بین الصّلاتین بغسل واحد ص۱۸

قولہ وھو اعجب الامرین اِلَیَّ ان دو امرین اور انکی تشریح کے بارے میں اختلاف ہے بعض فرماتے ہیں کہ امرین میں سے ایک امر یہ ہے کہ ہر نماز کے لیے غسل کرے اور دوسرا امر یہ ہے کہ پانچ نمازوں کے لیے تین غسل کرے۔ اس ثانی کو اعجب الامرین اس لیے فرمایا کہ اس میں رفق اور سہولت ہے ۔ اور معارف السنن ص۴۴ ج۱ میں امام شافعیؒ کی کتاب الام کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایک امر یہ ہے کہ حیض سے پاک ہونے کے بعد ایک دفعہ غسل کرلے اور اس کے بعد ہر نماز کے لیے وضوء کرے کیونکہ وہ معذور ہے اور دوسرا امر پانچ نمازوں کے لیے تین غسل کرنا ہے اور اس کا اعجب الامرین ہونا واضح ہے کہ اس میں صفائی زیادہ ہے۔

قولہ فقال بعض اھل العلم اقل الحیض ثلاث واکثرہ عشرۃ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، وفی روایۃ عبداللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں کہ اقل الحیض ثلاثۃ ایام واکثرہ عشرۃ ایام ہیں۔ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۴۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ فرماتے

ہیں کہ اکثر حیض پندرہ دن ہیں وبہ قال الشافعیؒ اور اقل کے بارے میں امام مالکؒ سے صراحت اور تیقن کے ساتھ کوئی چیز منقول نہیں لیکن امام ترمذیؒ ص۱۹ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اقل الحیض یوم ولیلۃ واکثرہ خمسۃ عشر وھو قول الاوزاعیؒ ومالکؒ والشافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ وابی عبیدۃؒ۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۱۵۱ج۱ سے ص۱۵۶ج۱ تک میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مبنی بر انصاف بات یہ ہے کہ حیض کے اقل اور اکثر کی تعیین کے بارے میں کسی فریق کے پاس کوئی صحیح مرفوع اور صریح روایت نہیں۔ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۱۲۲ج۱ میں لکھتے ہیں کہ کتاب وسنّت سے اقل اور اکثر کی تعیین نہیں۔ صرف عرف اور عادت کے ذریعے اس کی تعیین کی گئی ہے۔ علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ ص۱۵۲ج۱ میں حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے اور آگے لکھا ہے کہ موقوف ہے قال الحیض ثلاثۃ ایام اربعۃ، خمسۃ، ستۃ، سبعۃ، ثمانیۃ، تسعۃ، عشرۃ فمازاد فھوالاستحاضۃ اوکما قال۔ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ روایت پیش کی گئی ہے۔ دوسرے حضرات نے اکثر حیض ۱۵ دن ہونے پر بخاری وغیرہ کی وہ روایت پیش کی ہے جس میں نبی کریم علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا تجلس احدٰھن الشطر لا تصلی ولا تصوم اوکما قال۔ کہتے ہیں کہ شطر کے معنی نصف کے ہیں اور مہینہ کا نصف پندرہ دن ہوتا ہے۔

جواب ۱ لفظ شطر لغتِ عرب میں جیسے نصف پر بولا جاتا ہے ثُلث، رُبع اور خُمس پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے لہٰذا اس سے علی الاطلاق نصف مراد لینا صحیح نہیں چنانچہ بخاری ص۵۱ج۱ میں معراج کے واقعہ میں ہے فراجعت فوضع شطرھا۔ الحدیث اس میں شطر کا لفظ ہے حالانکہ فرض تو پچاس ہوئی تھیں۔ اور ظاہر بات ہے کہ معراج کی رات پہلی دفعہ کی مراجعت میں تو صرف پانچ نمازیں معاف ہوئی تھیں نہ کہ پچیس اور بخاری ص۱۴۷ج۱ میں ہے فوضع شطرھا فرجعت الیٰ موسیٰ۔ الیٰ قولہ فوضع شطرھا فرجعت الیٰ موسیٰ الیٰ قولہ فوضع شطرھا۔ الحدیث۔ اگر شطر سے مراد نصف ہی ہو تو اس روایت سے معلوم ہوا کہ پچھتّر نمازیں معاف ہوئیں۔

جواب ۲ یہی روایت ترمذی ص۸۶ج۲ میں یوں آتی ہے: فتمکث احداکن الثلاث

والاربع لا تصلی وقال حسن صحیح۔ علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ ص۱۵۳ ج۱ میں یہ روایت بھی نقل کی ہے اور کہا ہے کہ شوافع نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے تجلس شطر عمرھا لا تصلی۔ لیکن ساتھ ہی لکھا ہے کہ امام ابن الجوزیؒ کہتے ہیں ھٰذا الحدیث لا یعرف۔ اور امام بیہقیؒ کہتے ہیں کہ یہ روایت مجھے نہیں مل سکی۔ امام نوویؒ کتاب المجموع میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث باطل ہے اور ان ائمہ کے پاس اقل مدت کے بارے میں کوئی روایت نہیں صرف بعض بیبیوں کے نام ہیں جس میں انھوں نے اپنی عادات کا ذکر کیا ہے۔

باب ماجآء فی الحائض انّھا لاتقضی الصّلٰوۃ ص۱۹

قولھا: اتقضی احدانا صلوتھا ایام محیضھا اہل السّنّت والجماعتؒ اس بات پر متفق ہیں کہ ایام حیض کی نمازوں کی قضاء نہیں بخلاف حروریوں کے (حروراء بالمد والقصر موضع قریب من الکوفۃ اجتمع فیہ الخوارج فی خلافۃ علیؓ وخرجوا علیہ) ابن قدامہؒ مغنی ص۳۱۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ خوارج کے نزدیک اس پر قضاء ہے۔ اہل السّنّت ان صحیح اور صریح روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں قضاء صوم اور عدم قضاء صلوٰۃ کی تصریحات ہیں اور فقہی طور پر چونکہ حیض ہر ماہ میں ہر تندرست عورت کو آتا ہے تو ہر ماہ میں سب ایام حیض کی قضاء جب کہ معاملات دینیہ میں عموماً ان سے سستی ہوتی ہے مشکل ہے بخلاف صوم کے کہ سال میں ایک ماہ فرض ہیں تو سال بھر میں چند دنوں کی قضاء مشکل نہیں۔

خوارج کا استدلال یہ ہے کہ قرآن پاک میں بیمار اور مسافر کے لیے قضاء صوم کا حکم ہے فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ اور نماز تو روزے سے زیادہ اہم ہے۔ تو حائضہ کے لیے اس کی قضاء کیوں نہ ہو؟

جواب یہ قیاس بمقابلہ نص ہے جب احادیث میں[1] تصریح ہے کہ حائضہ قضاء صلوٰۃ نہ کرے تو پھر اس قیاس کی کیا وقعت رہ گئی ؟

فائدہ شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۲۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے کہ ایام حیض میں حائضہ نے جو نمازیں چھوڑیں ان کا اسے ثواب ملے گا یا نہیں ؟ بعض کہتے ہیں کہ ثواب ملے گا جبکہ روایت بخاری ص۴۲۰ ج۱ میں ہے کہ مریض و مسافر کو بحالت مرض و سفر پورا ثواب ملتا ہے جسکو وہ بسبب مرض و سفر ادا نہیں کر سکتا۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ حائضہ کو ان دنوں کی نمازوں کا ثواب نہیں ملے گا بظاہر ان کا استدلال بخاری ص۱۹۷ ج۱ و ص۲۶ ج۱ کی اس روایت سے ہے جس میں آتا ہے کہ عورتیں ناقصات عقل و دین ہیں۔ اگر ان کو ان دنوں کا ثواب بھی ملے تو ناقصات دین تو نہ ہوئیں اور قیاس علی المریض صحیح نہیں۔ اسکی نیت مداومت کی تھی اور ساتھ اہلیت بھی تھی۔ حائضہ میں اہلیت مفقود ہو گئی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس مسئلہ میں توقف کیا ہے۔

باب ماجآء فی الجنب والحائض انهما لايقرأن القرآن ص۱۹

اس مقام پر دو بحثیں ہیں :

البحث الاوّل جمہور علماء کرامؒ فرماتے ہیں کہ جنبی، حائض اور نفساء قرآن کریم نہیں پڑھ سکتے۔ ہاں تسبیح و تہلیل، درود اور ذکر کی ان کو اجازت ہے قرآن کریم کی آیت کا بعض حصہ بطور ذکر پڑھ سکتے ہیں مثلاً کہیں صدمہ کی خبر پہنچی تو اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ ۔ پڑھ لیا۔ فقہاء کرامؒ فرماتے ہیں کہ اگر عورت معلمہ ہو تو بچوں کو قرآن پڑھا سکتی

---

[1] ومنها حديث عائشةؓ كانت احدانا تحيض فلاتؤمر بقضاء ترمذي ص۱۹ وعن ابي سعيدؓ قال قال رسول الله تعالى عليه وسلم اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم فذلك من نقصان دينها۔ (بخاری ص۲۶ ج۱) وفی النسائی ص۴۸ ج۱ ان امرأة سألت عائشةؓ أنقضی الحائض الصّلٰوة اذا طهرت۔ قالت احرورية انت ؟ انا كنا نحيض على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم نطهر فيأمرنا بقضاء الصوم ولا يأمرنا بقضاء الصّلٰوة وراجع البخاري ص۴۶ ج۱۔

ہے ہاں پوری آیت نہ پڑھے۔ (طحاوی ص۴۶ ج۱) تحفۃ الاحوذی ص۱۲۴ ج۱ میں لکھا ہے کہ امام بخاریؒ ، طبریؒ، ابن المنذرؒ اور داؤدؒ بن علی الظاہریؒ کہتے ہیں کہ جنبی اور حائضہ قرآن پڑھ سکتے ہیں اور یہی مسلک خطابیؒ نے معالم السنن ص۱۵۶ ج۱ میں حضرت سعیدؒ بن المسیبؒ اور عکرمہؒ مولیٰ ابنِ عباسؓ کا نقل کیا ہے۔ خطابیؒ کہتے ہیں کہ جمہورؒ علماء کرامؒ جنبی اور حائضہ کے لیے قراۃ حرام سمجھتے ہیں۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۶۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہی صحیح ہے۔

جمہور کی دلیل ۱ مشکوٰۃ ص۴۹، نسائی ص۳۰ ج۱ اور موارد الظمآن ص۷۲ میں حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام قضاء حاجت سے فارغ ہو کر تشریف لاتے تو ہمارے ساتھ گوشت وغیرہ کھاتے اور ہمیں قرآن پڑھاتے۔ لم یکن یحجبہٗ او یحجزہٗ عن القرآن شیٔ لیس الجنابۃ۔ یعنی آپؐ کو جنابت کے بغیر کوئی چیز قرآت قرآن سے نہیں روکتی تھی۔ اس کی سند پر تھوڑا سا کلام بھی ہے لیکن حافظ ابن حجر تلخیص الحبیر ص۵۱ میں لکھتے ہیں قلت ھو من قبیل الحسن یصلح للاحتجاج بہ۔ اور موارد الظمآن میں ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یحجبہ عن قراءۃ القراٰن شیء ماخلا الجنابۃ.. انتھٰی۔

دلیل ۲ ترمذی ص۲۱ ج۱، دارقطنی ص۴۲ ج۱، سنن الکبرٰی ص۸۸ ج۱، مستدرک حاکم ص۱۰۷ ج۱ میں حضرت علیؓ کی دوسری روایت ہے کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یُقرِئُنا القراٰن علیٰ کل حال مالم یکن جنبا۔ امام ترمذیؒ کہتے ہیں حدیث حسن صحیح۔ امام حاکمؒ اور ذہبیؒ کہتے ہیں صحیح۔ دارقطنی بھی تصحیح کرتے ہیں۔

امام بخاریؒ وغیرہ کی دلیل ۱ وہی حدیث جو پہلے گزری کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یذکر اللہ علیٰ کل احیانہ۔ (مسلم ص۱۶۲ ج۱، وابوداؤد ص۴ ج۱)

جواب اس ذکر سے مراد غیر القرآن ہے کیونکہ اوپر جو صحیح حدیثیں گزریں وہ اس کی واضح دلیل ہیں۔

دلیل ۲ ان المؤمن لا ینجس کی روایت ہے۔

جواب مطلب یہ ہے کہ مومن کی نجاست کافر و مشرک کی طرح اعتقادی نہیں ہوتی۔ یہ مطلب نہیں کہ جنابت وغیرہ کے آثار بھی اس پر ظاہر نہیں ہوتے جنبی پر غسل فرض ہے بحالتِ جنابت نماز و طواف نہیں ادا کر سکتا قرأتِ قرآن نہیں کر سکتا۔ یہ سب اس کے آثار ہیں۔

البحث الثانی حافظ ابن تیمیہؒ فتاوی صہ۴۷/ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ائمہ اربعہؒ اس پر متفق ہیں کہ قرآن کو بے وضو ہاتھ لگانا درست نہیں۔ امام سیوطیؒ اتقان صہ۱۷۳/ج۲ میں لکھتے ہیں ومذہبنا ومذہب الجمہورؒ یہ ہے کہ قرآنِ پاک کو بے وضو ہاتھ لگانا درست نہیں۔ حدثِ اکبر ہو یا اصغر لقولہٖ تعالیٰ لَا یَمَسُّہٗ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ (پ۲۷ سورۃ الواقعۃ) ولحدیث الترمذی لا یمس القراٰن الّا طاھرٌ۔ اوکما قال۔ امام بخاریؒ اور طبریؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ قرآن کو بے وضو ہاتھ لگانا درست ہے۔

فائدہ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار صہ۲۲۶/ج۱ میں لکھتے ہیں کہ تمام علماء کا اجماع ہے کہ جنبی قرآن کو ہاتھ نہیں لگا سکتا لیکن داؤد بن علی الظاہری کا اس میں بھی اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ لگا سکتا ہے۔

جمہور کی دلیل ۱ دار قطنی صہ۴۵/ج۱ اور مجمع الزوائد صہ۲۷۶/ج۱ میں حضرت ابنِ عمرؓ کی روایت ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: لا یمس القراٰن الا طاھرٌ اوکما قال۔ ہیثمیؒ فرماتے ہیں رواتہ موثقون۔ نواب صدیق حسن خانؒ دلیل الطالب صہ۲۵۳ اور بدور الاہلہ صہ۳۰ میں لکھتے ہیں کہ علامہ الہیثمیؒ نے اسکے رواۃ کی توثیق کی ہے۔

دلیل ۲ موارد الظمآن صہ۲۰۳ اور مستدرک صہ۷۸۵/ج۳ میں حضرت حکیمؓ بن حزام سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان کو کئی ہدایات فرمائیں جن میں ایک یہ بھی تھی: لا تمس القراٰن الّا وانت طاھر اوکما قال۔

دلیل ۳ مؤطا امام مالکؒ صہ۶۹/ج۱ میں مرسلاً عمروؓ بن حزم کی روایت ہے جب وہ عامل تھے تو آپؐ نے ان کو خط لکھا جس میں لا تمس القراٰن الا وانت طاھر بھی تھا۔ تفصیلی روایات میں آتا ہے کہ اس خط میں مزید احکام بھی تھے۔ شوکانیؒ نیل الاوطار صہ۲۲۶/ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرت عمروؓ بن حزم کا یہ خط حدیث متواتر کے مشابہ ہے کیونکہ اُمت نے اس کی تلقی بالقبول کی ہے۔

دلیل ۴ اسی مضمون کی روایت نصب الرأیۃ صہ۱۹۸/ج۱ میں حضرت عثمانؓ بن ابی العاص ثقفی کی موجود ہے۔

دلیل ۵ مستدرک صـ ۲ج ۲ میں عبدالرحمٰنؒ بن یزید تابعیؒ کی روایت ہے کہ حضرت سلمان الفارسیؓ قضائے حاجت کے لیے تشریف لے گئے واپس آئے تو ہم نے کہا یا ابا عبد اللہ لو توضأت فسألناک عن اشیاء من القرآن فقال سلونی فانی لست امسہ انما یمسہ المطھرون ثم تلا لَا یَمَسُّهٗۤ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ یہ روایت صحیح ہے۔ قال الحاکمؒ والذھبیؒ علیٰ شرطھما۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ جن حضرات نے طہارت سے صرف استنجار اور ہاتھ دھونا مراد لی ہے غلط ہے کیونکہ لو توضأت کے لفظ وضوء پر نص ہیں۔ زیلعیؒ نصب الرایۃ صـ ۱۹۹ج ۱ میں اس اثر کو نقل کر کے لکھتے ہیں بسند جید۔ امام حاکمؒ فرماتے ہیں ان تفسیر الصحابی الذی شھد الوحی والتنزیل عند الشیخین مسند۔ (مستدرک صـ ۲۵۸ج ۲) اور علامہ ذہبیؒ ان کی تائید کرتے ہیں اور امام حاکمؒ مستدرک صـ ۱۲۳ج ۱ میں فرماتے ہیں و تفسیر الصحابی عندھما مسند اور علامہ ذہبیؒ سکوت کرتے ہیں۔

دلیل ۶ علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایۃ صـ ۱۹۹ج ۱ میں پیش کی ہے اور فرماتے ہیں کہ اس کی سند بھی جید ہے کہ حضرت عمرؓ بحالتِ کفر اپنی بہن حضرت فاطمہؓ کے گھر گئے۔ وہ اس وقت گھر میں اپنے خاوند حضرت سعیدؓ کے ساتھ خبابؓ بن ارت سے قرآن پڑھ رہی تھیں۔ خاصا طویل قصہ ہے بالآخر حضرت عمرؓ نے کہا کہ لاؤ تم کیا پڑھ رہے ہو۔ بہن نے کہا کہ تم مشرک ہو جاکر غسل کرو کیونکہ یہ وہ کتاب ہے لَا یَمَسُّهٗۤ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ۔

امام بخاریؒ وغیرہ کا ایجابی پہلو میں کوئی استدلال نہیں صرف سلبی پہلو کو ملحوظ رکھ کر کبھی فرماتے ہیں کہ لَا یَمَسُّهٗۤ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ کی ضمیر لوحِ محفوظ کی طرف راجع ہے اور معنی یہ ہے کہ لوحِ محفوظ کو فرشتے ہاتھ لگاتے ہیں قرآن سے اس کا کوئی تعلق نہیں اور کبھی فرماتے ہیں کہ مطہرون سے مراد یہ ہے کہ مؤمن ہو کیونکہ کافر نجس ہوتا ہے۔

جواب یہ ساری توجیہات رکیک ہیں:
اوّلاً: اس لیے کہ لَا یَمَسُّهٗۤ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ کے بعد آیت کریمہ ہے تَنْزِیْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِیْنَ ظاہر بات ہے کہ لوحِ محفوظ کو اللہ تعالیٰ نے

زمین پر تو نازل نہیں کیا۔ قرآن کریم ہی کو نازل کیا ہے تو لَا يَمَسُّهٗ کی ضمیر کا قرآن کریم کی طرف راجع ہونا ہی متعین ہے۔
وثانیًا: اس لیے کہ حضرت سلمانؓ کی جو روایت اوپر گزری ہے وہ لَا يَمَسُّهٗ کی واضح تفسیر ہے کہ نہ تو وہ فرشتے تھے اور نہ ہی وہ لوحِ محفوظ پر ہاتھ لگانے جا رہے تھے علاوہ ازیں عمروؓ بن حزم آپؐ کے جلیل القدر صحابی اور گورنر تھے آپؐ نے ان کو جو یہ خط لکھا کہ لا تمسّ القرآن ... الخ تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ طہارت عن الحدث ہو یہ معنیٰ تو نہیں کہ مومن ہو کر ہاتھ لگانا۔ کیونکہ وہ تو پہلے ہی مؤمن تھے، صحابی تھے، پھر گورنر تھے۔

باب ما جاء فی مباشرة الحائض

مباشرة کے مشہور دو معنی آتے ہیں ایک مجامعت اور دوسرا الصاق البشرة بالبشرة یعنی بدن کا بدن سے ملنا چونکہ شیعہ شنیعہ، عیسائی اور منکرینِ حدیث، اس حدیث میں لفظ مباشرت کو علی التعیین مجامعت کے معنی میں لے کر حدیث پر اعتراض کرتے ہیں۔ اس لیے بخوبی سمجھ لینا چاہیئے کہ مباشرت کے معنی الصاق البشرة بالبشرة کے بھی آتے ہیں اور اس حدیث میں یہی مراد ہے۔ امام ابوبکر الجصاص الرازیؒ احکام القرآن ص۲۹ ج۱ میں تحریر فرماتے ہیں: حقیقة المباشرة ھی الصاق البشرة بالبشرة من ای موضع کان من البدن۔ اور مشہور شیعی مفسر الشیخ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی۔ (المتوفی ۵۴۸ھ) مجمع البیان ص۱۱۹ ج۱ میں لکھتے ہیں والمباشرة الصاق البشرة بالبشرة وھی ظاھر الجلد۔ اور لغت کی مشہور کتاب تاج العروس شرح القاموس ص۴۶ ج۳ میں ہے: باشر الرجل المرأة اذا صارا فی ثوب واحد فباشرت بشرته بشرتها ومنه الحدیث انه کان یقبّل ویباشر وھو صائم واراد به الملامسة واصله من لمس بشرة الرجل بشرة المرأة۔ اور یہ حدیث کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم یقبّل ویباشر وھو صائم وکان املککم لاربه۔ ترمذی ص۹۱ ج۱ (وغیرہ) میں ہے۔ وقال حدیث حسن صحیح۔ اور

اس حدیث میں مباشرت سے لمس اور الصاق البشرۃ بالبشرۃ ہی مراد ہے جسکے دو قرینے ہیں:

الاوّل یہ کہ ترمذی ص۱۹ ج۱ کی روایت میں ہے یأمرنی ان اتزر ثم یباشرنی یعنی آپؐ ازار باندھنے کے بعد میرے ساتھ مباشرت کرتے۔ ازار باندھنے کے بعد جو مباشرت ہوتی ہے وہ دوسرے معنی ہی میں ہے۔

الثّانی یہ کہ بخاری ص۴۴ ج۱، وسلم ص۱۴۱ ج۱ کی اسی روایت میں ہے حضرت عائشہؓ نے فرمایا ایکم یملک اربہ کما کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یملک اربہ یعنی جس طرح آپؐ اپنی حاجت اور نفس پر کنٹرول کر سکتے تھے تم نہیں کر سکوگے۔ تو یہ واضح قرینہ ہے کہ مباشرت سے مجامعت مراد نہیں بلکہ بدن کا بدن سے ملنا مراد ہے۔

ان ابواب کو قائم کرنے کی محدثینؒ کو ضرورت اس لیے پڑی کہ دورِ جاہلیت میں حائضہ کے بارے میں افراط وتفریط ہوتی تھی مشرکین عرب بحالتِ حیض ہم بستری سے بھی باز نہیں آتے تھے حالانکہ طبی اور طبعی طور پر اس حالت میں مجامعت مضر ہے اور یہود وغیرہ ان دنوں میں عورت کو الگ کوٹھڑی میں بند کر دیتے تھے نہ اس کو ایک جگہ رہنے دیتے نہ اس کے ہاتھ کی پکی ہوئی چیز کھاتے۔ چنانچہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حائضہ کے ساتھ کھانے پینے کا ارشاد فرمایا واکلھا تو یہود نے اعتراض کیا۔ نسائی ص۴۲ ج۱ اور ابوداؤد ص۳۴ و مسلم ص۱۴۳ ج۱ وغیرہ میں روایت ہے کہ یہود نے کہا کہ یہ شخص ہماری مخالفت پر کمربستہ ہو گیا ہے۔ یہود کا یہ جملہ اسیدؓ بن حضیر اور عبادؓ بن بشر نے سنا تو نبی علیہ السّلام کے پاس آکر کہنے لگے کہ حضرت ہم یہود کی کلی مخالفت نہ کریں کہ ان دنوں میں مجامعت بھی کیا کریں۔ اس پر آپؐ نے اظہار ناراضگی فرما کر مجامعت سے منع کیا اور باقی اختلاط کی اجازت دی۔ چنانچہ مسلم ص۱۴۳ ج۱ کی روایت ہے: اصنعوا کل شیءٍ الّا النکاح۔ اور قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۲۹۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ بخاری کے بغیر باقی کتب صحاح میں اصنعوا کل شیءٍ الّا الجماع کے لفظ ہیں اور نیل الاوطار ص۳۰۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام بخاریؒ کی روایت ان کی تاریخ میں یوں ہے اصنعوا کل شیءٍ الّا الفرج۔ ان روایات سے پتہ چلا کہ حائضہ کو گھر میں رکھنا اس کے

ساتھ کھانا پینا اور اس کے ساتھ لیٹنا سب امور جائز ہیں۔ الاّ الجماع۔

باب ما جآء فی کراہیۃ اتیان الحائض ص۱۹

متقدمین[1] کی اصطلاح میں لفظ کراہت حرام پر بولا جاتا ہے اور متأخرین نے دو قسمیں کی ہیں۔ تحریمی اور تنزیہی مطلق کراہت کا لفظ تحریمی پر بولا جاتا ہے۔ وفی الکنز ص۳۴۹ مع شرح العینیؒ ونص محمدؒ ان کل مکروہ حرام انتھی وفی الھدایۃ والمروی عن محمدؒ نصا ان کل مکروہ حرام۔ (ھدایۃ اخیرین ص۱۸۵/۴) وفی بدائع الصنائع للکاسانیؒ ص۱۱۸/۵ ان ما ثبتت حرمتہ بدلیل مقطوع بہ من نص الکتاب العزیز اوغیر ذٰلک فنادۃ محمدؒ انہ یسمیہ حراما علی الاطلاق وما ثبتت حرمتہ بدلیل غیر مقطوع بہ من اخبار الآحاد واقاویل الصحابۃ الکرام رضی اللہ تعالٰی عنھم وغیر ذٰلک یسمیہ مکروھا۔ اھ۔ وقال صاحبؒ الھدایۃ فی ص۱۴۲/۴ ثم قیل الکراھۃ عندہ۔ (ای کراھۃ اکل لحم الفرس عند ابی حنیفۃؒ) کراھۃ تحریم وقیل کراھۃ تنزیہ والاول اصح اھ۔ وفی الھامش[2] والاوّل یعنی کون الکراھۃ للتحریم اصح لانہ روی ان ابا یوسفؒ سأل اباحنیفۃؒ لوقلت فی شیء انا اکرھہ فما رأیک فیہ قال التحریم ص۱۴۲/۴

---

[1] محدثین کرامؒ کے نزدیک تیسری صدی تک کے محدثین متقدمین اور اسکے بعد متأخرین ہیں میزان ص۴/۱ الاعتدال ومقدمہ لسان المیزان ص۵/۱ میں ہے والحد الفاصل بین المتقدم والمتأخر ھو رأس ثلاث مأۃ وراجع ص۳۹۶/۵ اور عند الفقہاءؒ شمس الائمہ عبد العزیز بن احمد حلوانیؒ (م ۴۵۶ھ) متقدمین اور متأخرین کے درمیان حد فاصل ہیں۔ بحوالہ مقدمہ عمدۃ الرعایہ ص۱۵ وفوائد البہیہ ص۲۴۱ ولفظہ فائدۃ الخلف بفتحتین عند الفقہاءؒ من محمد بن الحسن الی شمس الائمہ الحلوانی والسلف من ابی حنیفۃؒ الی محمدؒ والمتأخرین من شمس الائمۃ الحلوانی الی حافظ الدین البخاری ... الخ۔

حضرات احناف کراہت کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں اور حضرات شوافع[۱] تین قسمیں بیان کرتے ہیں ۔ حاشیہ میں ملاحظہ کریں ۔

اتیان کا لفظ جنس ہے ۔ حائضہ بیوی کے پاس اتیان اور نوع کا ہے اور کاہن کے پاس اتیان اور نوع کا ہے ۔ کاہن وہ شخص ہوتا ہے جو اخبارِ غیب بتانے کا مدعی ہو ۔ علامہ ابنِ خلدونؒ نے مقدمہ ابن خلدون ص۱۰۱ تا ۱۰۲ تک میں کہانت کے بارے میں مبسوط بحث کی ہے اور فرماتے ہیں کہ کہانت کبھی طبعی ہوتی ہے کبھی اکتسابی اور کبھی جنات وغیرہ کے تعاون سے حاصل کی جاتی ہے اور کبھی علمِ رمل، علمِ جفر اور علمِ نجوم سے یہ چیزیں اخذ کی جاتی ہیں ۔

قولہ او امرأۃ فی دبرھا

بخاری کتاب التفسیر ص۶۴۹ ج۲ میں حضرت ابن عمرؓ کی طرف ایک جملہ منسوب کیا گیا ہے جس سے بظاہر یہ متبادر ہوتا ہے کہ اتیان المرأۃ فی دبرھا جائز ہے لیکن شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۸۴ میں لکھتے ہیں کہ حضرت ابنِ عمرؓ ہرگز اس کے قائل نہ تھے ۔ بخاری کی اس عبارت کا یہ مطلب لینا چاہیئے کہ اتیان المرأۃ من دبرھا فی قبلھا مراد ہے اور ص۸۲ میں لکھتے ہیں کہ شرح معانی الآثار ص۲۲ ج۲ میں ہے کہ حضرت ابنِ عمرؓ نے اس کا سختی سے انکار کیا ہے ۔ وفی المعارف ص۲۵۷ ج۱ وقد اخرج الطحاوی فی شرح الآثار والدارمیؒ فی مسندہ ص۱۳۵ وابن جریرؒ فی تفسیرہ ص۲۲۲ ج۱ عن سعید بن یسارؒ انہ سأل ابن عمرؓ فقال لہ یا ابا عبد اللہؓ انا نشتری الجواری فنحمض تحمیضا فقال وما التحمیض قال الدبر فقال ابن عمرؓ اُف اُف یفعل ذٰلک مؤمن او مسلم ۔ اھ ۔

---

[۱] قال البیضاویؒ فی نہایۃ السئول فی شرح منہاج الاصول ص۴۷ ج۱ وفی المکروہ ثلاث اصطلاحات احدھا الحرام فیقول الشافعیؒ اکرہ کذا ویرید التحریم وھو غالب اطلاق المتقدمین تحرزا عن قول اللہ تعالیٰ وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُکُمُ الْکَذِبَ هٰذَا حَلٰلٌ وَّ هٰذَا حَرَامٌ ۔ فکرھوا اطلاق لفظ التحریم ۔ الثانی: ما نھی عنہ نھی تنزیہ وھو المقصود ھٰھنا ۔ الثالث: ترک الاولیٰ کترک صلوٰۃ الضحیٰ لکثرۃ الفضل فی فعلھا والفرق بین ھٰذا والذی قبلہ ورود النھی المقصود والضابط ما ورد فیہ نھی مقصود یقال فیہ مکروہ وما لم یرد فیہ نھی مقصود یقال ترک الاولیٰ ولا یقال مکروہ الخ

قولہ فقد کفر بما انزل علیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم | اعتراض : ارتکاب گناہ پر اطلاقِ کفر کیسے صحیح ہے کیونکہ کفر تو تکذیب کا نام ہے۔ جو تصدیقِ قلبی کے مخالف ہے۔

جواب ۱ | اطلاقِ کفر محض تشدیداً وتغلیظاً ہے اگر حقیقی کفر ہوتا تو اس میں کفارے کا سوال پیدا نہ ہوتا۔ چنانچہ امام ترمذی ص۱۹ج۱ میں لکھتے ہیں: فلو کان اتیان الحائض کفرا لم یؤمر فیہ بالکفارۃ۔

جواب ۲ | یہ حکم اس شخص کے بارے میں ہے جو اسے حلال سمجھتا ہے۔

جواب ۳ | فقد کفر اے قارب الکفر جیسا کہ من ترک الصّلوٰۃ متعمداً میں بھی ایک یہ معنی کیا گیا ہے۔

جواب ۴ | فقد کفر یعنی اعمال کفر میں سے ایک عمل کیا ہے لیکن اسکی وجہ سے کافر نہیں ہوا۔

جواب ۵ | فقد کفر یعنی اس نے انعامات خداوندی کی ناشکری کی ہے کہ جائز راستہ ترک کرکے ناجائز راستہ اختیار کیا ہے۔

باب ما جآء فی الکفارۃ فی ذٰلك

امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۴۳ میں اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۰۳ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرات ائمہ اربعہؒ اس پر متفق ہیں کہ المجامعۃ بالحائضۃ کے سبب کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ ہاں البحر الرائق ص۱۹۷ج۱ عالمگیری ص۳۹ج۱، فتاویٰ سراجیہ ص۵ اور درمختار ص۲۹۷ج۱ مع الشامی وغیرہ میں لکھا ہے کہ کفارہ مستحب ہے کیونکہ اس نے ایک گناہ کیا ہے اور حدیث میں ہے: الصدقۃ تطفیٔ غضب الرب۔ وعن انسؓ بن مالکؓ مرفوعاً

لہ وفی الترمذی ص۸۲ج۱ فی حدیث کعبؓ بن عجرۃ والصدقۃ تطفیٔ الخطیئۃ کما یطفیٔ الماء النار۔ الخ وقال حسن۔ وفی الجامع الصغیر ص۴۹ج۲ عن ابی ہریرۃؓ الصدقۃ تمنع میتۃ السوء۔ وقال صحیح۔ وفیہ عن رافعؓ بن خدیج الصدقۃ تسدّ سبعین بابا من السوء۔ طب وسکت عنہ وفی مجمع الزوائد ص۱۹ج۳ رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ حماد بن شعیب وھو ضعیف۔ وکذا ھو فی کنوز الحقائق ص۲ج۲ وفیہ الصدقۃ تطفیٔ عن اھلھا حر القبور۔ وفی

ان الصدقة لتطفئ غضب الرب وتدفع ميتة السوء قال هٰذا حديث حسن غريب من هٰذا الوجه۔ ترمذی ص۸۴ ج۱۔ باقی حدیثِ کفارۃ کے متعلق امام نوویؒ اسی صفحہ میں لکھتے ہیں: هٰذا حديث ضعيف باتفاق الحفاظ۔ اسی طرح قاضی شوکانیؒ نے بھی اسی صفحہ میں ہی نقل کیا ہے۔

باب ماجاء في غسل دم الحيض من الثوب

قوله اذا كان الدم اكثر من قدر الدرهم اعاد الصّلوٰة

شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۸۵ میں فرماتے ہیں اگر دمِ حیض یا اسی طرح اور اسی قسم کی کوئی اور نجس چیز کپڑے پر لگ جائے تو ہمارے نزدیک اسکی تفصیل ہے اگر درہم سے کم تھی اور نماز پڑھ لی تو مکروہ تنزیہی ہے اگر درہم کے اندازے کے مطابق ہو اس نے نماز پڑھ لی تو مکروہ تحریمی ہے۔ اگر درہم سے زیادہ تھی اور نماز پڑھ لی تو مفسدۃ یعنی نماز کو فاسد کر دیتی ہے۔

بعض فقہاءؒ نے مسلم ص۱۴۲ ج۱ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے جو روح بن غطیف کے حوالے سے آتی ہے کہ اگر ایک درہم کے اندازے کا خون ہو تو نماز کا اعادہ کیا جاوے لیکن امام نوویؒ اسی حدیث کی شرح میں ص۱۴۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث امام بخاریؒ نے بھی اپنی تاریخ

مجمع الزوائد ص۱۱۱ ج۳ عن عقبةؓ بن عامر مرفوعًا ان الصدقة لتطفئ عن اهلها حر القبور وانما يستظل المؤمن يوم القيٰمة في ظل صدقته رواه الطبراني في الكبير وفيه ابن لهيعة وفيه كلام وفي الجامع الصغير ص۴۳ ج۲ عن ابي سعيدؓ صدقة السر تطفئ غضب الرب وقال صحيح۔ وقال في السراج المنير ص۳۸۴ ج۲ حديث حسن لغيره۔ وفي الجامع الصغير ص۴۳ ج۲ عن ابن مسعودؓ صلة الرحم تزيد في العمر وصدقة السر تطفئ غضب الرب۔ وقال حسن وقال في السراج المنير ص۳۸۵ ج۲ حسن لغيره۔ وفي مجمع الزوائد ص۱۱۵ ج۳ عن عبد اللهؓ بن جعفرؓ مرفوعًا الصدقة تطفئ غضب الرب۔ رواه الطبراني في الاوسط وفيه اصرم بن حوشب وهو ضعيف۔

میں نقل کی ہے لیکن یہ حدیث باطل لا اصل لہ عند اهل الحدیث الغرض درہم وما فوق کی تعیین میں کسی کے پاس کوئی صحیح حدیث نہیں، فقہاء کرام اور ائمہ دین کے استنباطات ہیں جو اپنی اپنی صوابدید سے کیے ہیں۔

باب ما جاء فی الرجل یطوف علیٰ نسائه بغسل واحد [صـــ۲۰]

قوله كان يطوف[1] علىٰ نسائه بغسل واحد یہاں دو بحثیں ہیں:

البحث الاوّل آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جب ازواج کے لیے باری مقرر کر دی تھی جس کا ثبوت ایک تو اس روایت میں ہے اللّٰهم هٰذه قسمتي فيما املك فلا تلمني فيما تملك ولا املك ۔ ترمذی صـــ۱۳۶ ج۱۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ كان يقسم لكل امرأة منهن يومها وليلتها غير ان سودةؓ بنت زمعة وهبت يومها وليلتها لعائشة ... الخ. بخاری صـــ۳۵۳ ج۱ وفی مسلم صـــ۴۷۳ ج۱ فلما كبرت جعلت يومها من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لعائشةؓ ... الخ۔ کہ حضرت سودہؓ کو باری نہیں دیتے تھے کیونکہ انھوں نے اپنی کبر سنی کے باعث اپنی باری حضرت عائشہؓ کو بخش دی تھی تو اب سوال ہوگا کہ جب آپؐ پر باری تھی تو آپؐ نے سب عورتوں پر طواف کیسے کیا؟ امام نوویؒ شرح مسلم صـــ۱۴۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ آپؐ پر قسم واجب تھی یا کہ نہ؟ جو کہتے ہیں کہ آپؐ پر باری لازم نہ تھی ان پر کان یطوف علیٰ نسائه

---

[1] وفی البخاری صـــ۴۱ ج۱ حدثنا انس بن مالكؓ قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يدور على نسائه في الساعة الواحدة من الليل والنهار وهن احدى عشرة قال قلت لانسؓ اوكان يطيقه قال كنا نتحدث انه اعطي قوة ثلاثين وقال سعيد عن قتادة انا نتحدث ان انساًؓ حدثهم تسع نسوة ۔ انتهى۔ وفی صـــ۴۲ ج۱ ان انسؓ بن مالكؓ حدثهم ان نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يطوف على نسائه في الليلة الواحدة وله يومئذ تسع نسوة: انتهى (راجع البخاری صـــ۷۸۵ ج۲)

وغیرہ جیسی روایات سے کوئی اعتراض نہیں پڑتا اور ان کے نزدیک جن روایات میں باری کا تذکرہ ہے وہ آپؐ نے محض تفضلاً و احساناً مقرر کر رکھی تھی، وجوب نہ تھا۔ وہ قرآن کی اس آیت کو اپنا مستدل قرار دیتے ہیں: تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ (پ ۲۲، سورۃ الاحزاب رکوع ۶) یعنی آپؐ اگر کسی بیوی کی باری پیچھے ہٹا دیں تو آپؐ پر کوئی حرج نہیں۔ اور اگر کسی کو قریب کر دیں تب بھی کوئی حرج نہیں۔ امام نوویؒ اسی صفحہ میں لکھتے ہیں کہ جو حضرات وجوب قسم کے قائل ہیں ان پر کان یطوف علی نسائہ کی روایت کے پیشِ نظر اعتراض ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ طواف کان برضائھن او برضاء صاحبۃ النوبۃ ان کانت واحدۃ۔ شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۵۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ آپؐ کسی سفر سے واپس تشریف لائے تھے اور ابھی تک باری مقرر نہ کی تھی یہ واقعہ اس دور کا ہے اور یہ طواف علی النساء احادیث کے پیشِ نظر صرف دو مرتبہ ہوا۔ ایک یہ واقعہ جو ترمذی ص۲ ج۱ میں حضرت انسؓ کی روایت میں ہے (فی غسل واحدٍ) دوسرا ابوداؤد ص۲۹ ج۱ میں ابورافعؓ کے طریق سے آتا ہے کہ آپؐ نے ہر بیوی کے پاس جاتے وقت غسل کیا۔ کان یغتسل عند ھٰذہٖ وعند ھٰذہٖ۔ ابورافعؓ نے عرض کیا حضرت ایک ہی غسل کیوں نہیں کر لیتے تو فرمایا ھٰذا ازکی واطیب واطھر او کما قال علیہ السلام۔

البحث الثانی

بخاری ص۴۱ ج۱ میں آتا ہے کہ آپؐ کی گیارہ بیویاں[1] تھیں یہ بات خلافِ عادت ہے کہ ایک ہی رات میں اتنی بیویوں کے پاس آدمی چلا جائے اور

---

[1] اسمائے گرامی امہات المؤمنین رضوان اللہ علیہن اجمعین ۔ ۱۔ حضرت خدیجۃ الکبریٰ ۲۔ حضرت زینب بنت خزیمہ ام المساکین ۳۔ حضرت عائشہ صدیقہ، ۴۔ حضرت حفصہ بنت عمرؓ، ۵۔ حضرت ام سلمہ ہند، ۶۔ حضرت زینب بنت جحش، ۷۔ حضرت جویریہ، ۸۔ حضرت ام حبیبہ رملہ بنت ابی سفیان، ۹۔ حضرت صفیہ بنت حیی، ۱۰۔ حضرت سودہ بنت زمعہ، ۱۱۔ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہن۔ ان کے حوالہ جات عمدۃ القاری ص۳۲ ج۲، فتح الباری ص۲۶۱ ج۱، معارف السنن ص۲۶۵ ج۱، جوامع السیرۃ لابنِ حزم ص۳۱ تا ۳۸ ج۱، مستدرک حاکم مع التلخیص ص۳ ج۴، نووی شرح مسلم ص۴۷۲ ج۱، زاد المعاد ص۲۶ تا ۲۸ ج۱، رحمۃ للعالمین ص۷۵ تا ۸۵ ج۲، مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ص۴۳ ج۲، ہامش مشکوٰۃ بحوالہ مرقاۃ ص۴۹ ج۱ حاشیہ ۹، النجم لکھنؤ ۱۳۳۱ھ ص۲۱، دو مرقاۃ طبع ملتان ص۲۶۲ ج۶ مع سنین وفات) تلخیصات عشر عشرہ طروس ص۱۵۴، بہشتی زیور ص۱۹ تا ص۲۴ ج ۸ میں بحوالہ استیعاب ملاحظہ کریں۔

پھر صرفی قاعدہ ہے کہ کَانَ جب مضارع پر داخل ہوتا ہے تو ماضی استمراری بن جاتی ہے جو دوام و استمرار کا فائدہ دیتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ کَانَ کی بحث انشاء اللہ رفع یدین میں آئے گی اور یہ واقعہ صرف دو مرتبہ ہوا۔ کما مرّ۔ بخاری کی جس روایت میں گیارہ کا ذکر ہے اس سے مراد یہ ہے کہ منکوحہ اور مدخولہا گیارہ تھیں نہ کہ بیک وقت گیارہ تھیں کیونکہ حضرت خدیجہؓ کی وفات اس وقت ہوئی جب اور کوئی بیوی نہ تھی اور ام المساکین حضرت زینبؓ تھوڑا عرصہ آپؐ کے نکاح میں رہیں پھر انتقال فرما گئیں۔ آپؐ کی وفات کے وقت نو بیویاں منکوحہ تھیں اور حضرت سودہؓ نے اپنی باری حضرت عائشہ صدیقہؓ کو دے رکھی تھی۔ لہٰذا باری والی آٹھ رہ گئیں۔ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۳۴/۲ میں لکھتے ہیں کہ جس بزرگ کی جوانی نہایت پاک دامنی کے ساتھ گزری ہو اور روایات کے پیش نظر آپؐ کو چالیس جنتی مردوں کی طاقت دی گئی تھی۔ وفی المعارف ص۲۷۶/۱ وقع فی حدیث الباب عن انسؓ فی صحیح البخاری انہ اعطی قوۃ ثلاثین رجلاً وفی صحیح الاسماعیلی من حدیث ابی یعلی عن ابی موسیٰ عن معاذ قوۃ اربعین وفی الحلیۃ لابی نعیم عن مجاہد اعطی قوۃ اربعین رجلا کل رجل من رجال اہل الجنۃ وفی حدیث عبد اللہؓ بن عمرؓ ورفعہ اعطیت قوۃ اربعین فی البطش والجماع وروینا فی حدیث زیدؓ بن ارقم مرفوعًا ان الرجل من اہل الجنۃ یعطی قوۃ مائۃ فی الاکل والشرب والجماع والشہوۃ اخرجہ احمد فی مسندہ والنسائی فی سننہ والحاکم فی المستدرک وصححہ وفی حدیث انسؓ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یعطی المؤمن فی الجنۃ قوۃ کذا وکذا من الجماع قیل یا رسول اللہ اویطیق ذٰلک۔ فقال یعطی قوۃ مائۃ رجل۔ رواہ الترمذی وقال حدیث غریب صحیح... الخ وصححہ ابن حبان ۔ فکان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اعطی قوۃ اربعین رجلاً من رجال اہل الجنۃ ورجل من اہل الجنۃ یعطی لہ قوۃ مائۃ رجل فاذا ضربنا اربعین فی مائۃ صارت اربعۃ آلاف ہذہ مقتبسۃ من العمدۃ ص۳۲-۳۴/۲ والفتح ص۲۶۳/۱ الخ اور ترمذی ص۷۶/۲ میں ہے کہ ایک جنتی کو سو آدمیوں کی قوتِ جماع دی جائے گی۔ قال الترمذی ہٰذا حدیث حسن غریب تو اس لحاظ سے

آپ کو سولہ ہزار بیویاں درکار تھیں۔ حالانکہ آپؐ نے صرف آٹھ یا نو پر اکتفا کیا۔

فائدہ جمہور محدثینؒ فرماتے ہیں کہ آپ کی منکوحہ اور مدخولہ بیویاں گیارہ تھیں۔ علامہ سخاویؒ القول البدیع صنہ میں لکھتے ہیں کہ آپکی مدخولہ اور منکوحہ بیویاں گیارہ تھیں اور غیر مدخولہ کی تعداد اس سے زیادہ ہے۔ چنانچہ امام حاکم مستدرک ص۲ ج۴ میں مدخولہ وغیر مدخولہ بیویوں کی تعداد اٹھارہ بتاتے ہیں اور بخاری کتاب الطلاق میں ہے کہ امیمۃ بنت النعمان بن شرحبیل الجونیۃ سے آپؐ کا نکاح ہوا اور ہم بستری سے قبل ہی طلاق ہوگئی (بخاری ص۷۹ ج۲) حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۲۹ ج۱ میں اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۵۱ ج۱۲ میں تیس کے قریب تعداد بیان کرتے ہیں۔ (لیکن ابن القیمؒ نے اس پر تنقید بھی کی ہے) اور دو لونڈیاں ان کے علاوہ تھیں ایک کا نام ماریہ قبطیہؓ تھا جن کے بطن سے حضرت ابراہیمؓ پیدا ہوئے ان کا ذکر مستدرک ص۳۸ ج۴ میں ہے اور دوسری کا نام ریحانہؓ بنت زید بن شمعون من بنی النضیر تھا ان کا تذکرہ مستدرک ص۴۱ ج۴ میں ہے۔

باب ماجاء فی الوضوء من الموطیٔ ص۲۰

لفظ موطأ مصدر میمی ہے یعنی ناپاک جگہ کو روندنا اور کچلنا بعض نے ظرف مکان بھی کہا ہے یعنی روندنے اور کچلنے کی جگہ، بعض نے اسم مفعول کا صیغہ بھی بنایا ہے لیکن یہ بعید ہے اگر جگہ نجس پر جو خشک ہو کپڑا گھسیٹا جائے تو نجس نہیں ہوتا اس حدیث کا مطلب یہی ہے انی امرأۃ اطیل ذیلی وامشی فی المکان القذر فقالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم یطھرہ ما بعدہ اس مکان قذر سے خشک ہی مراد ہے کیونکہ اگر جگہ تر ہو تو بالاجماع دھونا پڑے گا۔ باقی آپ کا یہ فرمان کہ یطھرہ ما بعدہ اس کا وہم دور کرنے کی خاطر تھا۔ یہ مطلب نہیں کہ اگر نجاست لگ جائے تو بغیر دھونے کے پاک ہوجائے گا۔ البتہ ابوداؤد ص۵۵ ج۱ کی روایت ہے جس سے اشکال پڑتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک عورت نے آپؐ سے سوال کیا کہ ہمارا راستہ منتنۃ ہے یعنی بدبودار اور نجس ہے جب بارش ہوجائے تو ہم کیا کریں؟ آپؐ نے فرمایا اس کے بعد پاک جگہ بھی آتی ہے؟ اس نے عرض کی جی ہاں فرمایا ھٰذہ بھٰذہ۔ یعنی اگر پہلے نجس ہوگیا تو پاک جگہ پر لگنے سے کپڑا پاک ہوجائے گا۔

اس پر اشکال ہوگا کہ تر اور نجس جگہ پر جب کپڑا لگا تو وہ نجس ہوگا اس کے بعد خشک زمین پر لگنے سے وہ پاک کیسے ہوگا؟ امام خطابیؒ معالم السنن ص۲۲۷ ج۱ میں اس روایت کو ضعیف و معلول قرار دیتے ہیں کہ اس کی سند میں امرأة من بنی عبد الاشهل ہے جو کہ مجہولہ ہے۔
علاوہ ازیں فطرتِ انسانی بھی اس سے انکار کرتی ہے کہ آدمی دیدہ دانستہ نجس اور تر جگہ پر کپڑا گھسیٹتا ہوا چلا جائے۔ اور نجاست لگنے کے بعد بھی کپڑے کو پاک سمجھے۔

باب ما جاء فی التیمم ص۲۱

تیمم کے لغوی معنیٰ قصد کے ہوتے ہیں اور اس پر کچھ ضروری بحث احسان الباری لفہم البخاری میں حدیث انما الاعمال بالنیات کی تفسیر میں بیان ہو چکی ہے امیر یمانیؒ سبل السلام ص۱۴۰ ج۱ میں لکھتے ہیں: و فی الشرع القصد الی الصعید بمسح الوجه والیدین لاستباحة الصلوٰة او غیرها۔ ائمہ ثلاثہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ التیمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للیدین الی المرفقین امام احمدؒ بن حنبلؒ اور اسحٰقؒ بن راہویہؒ فرماتے ہیں کہ التیمم ضربة للوجه والکفین۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل ۱ حضرت جابرؓ بن عبد اللہ انصاریؓ کی روایت ہے امام حاکمؒ فرماتے ہیں وقد روینا معنیٰ هٰذا الحدیث عن جابر بن عبد الله عن النبی صلی الله تعالیٰ علیه واٰله وسلم باسناد صحیح۔ پھر اس کی سند نقل کرتے ہیں اور آخر میں ہے عن جابرؓ قال جاء رجل فقال اصابتنی جنابة وانی تمعّکت فی التراب فقال اضرب هٰکذا۔ وضرب بیدیه الارض فمسح وجهه ثم ضرب بیدہ فمسح بهما الی المرفقین۔ امام حاکمؒ نے اسے صحیح الاسناد اور علامہ ذہبیؒ نے صحیح کہا ہے۔ مستدرک ص۱۸۰ ج۱ بعض حضرات کو عن جابر جاء رجل فقال اصابتنی ... الخ۔ سے اس روایت کے حضرت جابرؓ پر موقوف ہونے کا شبہ ہوا ہے۔ حالانکہ امام حاکمؒ اس کو عن جابر عن النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم فرما رہے ہیں اور علامہ ذہبیؒ ان کی تائید کرتے ہوئے صحیح کہتے ہیں۔ مگر یہ نہیں فرماتے

کہ یہ موقوف ہے اور امام حاکمؒ کا اس کو مرفوع قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ علامہ ذہبیؒ تلخیص المستدرک میں امام حاکمؒ کی معمولی غلطی کو بھی نظر انداز نہیں کرتے اور ان کے عیوب اور کوتاہیاں بیان کرتے ہیں مگر اس حدیث کے مرفوع بتانے کی کوتاہی کا ذکر نہیں کرتے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک بھی مرفوع ہی ہے۔ دارقطنی ص۶۷ ج۱ اور سنن الکبریٰ ص۲۰۷ ج۱ میں یہ موقوف نقل کی ہے۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں صحیح الاسناد اور مستدرک ص۱۸۰ ج۱، سنن الکبریٰ ص۲۰۷ ج۱ اور دارقطنی ص۶۶ ج۱ میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت یوں ہے عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال التیمم ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین وقال الدارقطنی رجالہ کلھم ثقات والصواب موقوف انتہیٰ وفی المعارف ص۴۷۹ ج۱ فقد صح حدیث جابر عند الدارقطنی والحاکم مرفوعًا عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال التیمم ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین (قلت ولفظھما للیدین) الی المرفقین وقال الحاکم اسنادہ صحیح وکذلک الذھبیؒ قال اسنادہ صحیح فلا یلتفت الی قول من یمنع صحتہ الخ وراجع عمدۃ القاری ص۱۲۴ ج۲۔

الغرض امام حاکمؒ نے اس حدیث کے بارے میں تصریح کی ہے کہ یہ حدیث عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے اور طحاوی ص۵۷ ج۱ کی روایت میں ہے عن جابرؓ قال اتاہ رجل... الخ۔ اور محدثین کا یہ قاعدہ ہے کہ جب کسی روایت کے مرفوع اور موقوف ہونے کا جھگڑا ہو اور اس کے رواۃ ثقہ ہوں تو عند الجمہور وہ مرفوع ہی ہوتی ہے۔ (مقدمہ نوویؒ ص۱۸) اور اگر اس کو موقوف بھی مانا جائے تب بھی حکماً مرفوع ہے کیونکہ تیمم ایک ایسی چیز ہے جس میں اجتہاد کا کوئی دخل نہیں اور اصولِ حدیث کا یہ قاعدہ ہے کہ صحابی جب کوئی ایسی بات بیان کرے کہ مالا مجال للاجتھاد فیہ ولا لہ تعلق ببیان لغۃٍ او شرح حدیث (شرح نخبۃ الفکر ص۱۰۶) یعنی اجتہاد کی مد میں نہ ہو۔ تو وہ حکماً مرفوع ہوتی ہے۔

دلیل ۲ بدایۃ المجتہد ص۴۷ ج۱ اور الدرایہ ص۳۶ میں حضرت عمارؓ بن یاسرؓ سے روایت ہے

کہ جب حکم تیمم نازل ہوا امرنا بضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین اوکما قال۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: اخرجہ البزار باسنادٍ حسن۔ الدرایہ ص۳۶ و تلخیص الحبیر ص۵۶)

دلیل ۳ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۱۵۴ ج۱ میں حضرت عائشہؓ سے اسی مضمون کی روایت نقل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ مسند بزار میں ہے اور اس کی سند میں حریش بن خریت ایک راوی ہے۔ ابن معینؒ فرماتے ہیں لیس بہ بأس۔ دارقطنیؒ فرماتے ہیں یعتبر بہ اور امام بخاریؒ تاریخ میں لکھتے ہیں کہ ارجو ان یکون صالحاً۔ تہذیب ص۲۴۲ ج۲ و ص۲۴۳۔

دلیل ۴ نصب الرایہ ص۱۵۶ ج۱ میں حضرت ابوجہیمؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تیمم کیا۔ ضرب ضربۃً فمسح بہا وجہہ و ضرب بہا اخرٰی فمسح بہا ذراعیہ الی المرفقین اوکما قال۔

دلیل ۵ مجمع الزوائد ص۲۶۲ ج۱ اور سبل السلام ص۱۴۵ ج۱ میں ہے عن ابن عمرؓ[1] قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین۔ امیر یمانیؒ کہتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ یہ ابن عمرؓ پر موقوف

---

[1] اس کی سند میں اگرچہ علی بن ظبیان ہے جو کہ متکلم فیہ ہے جمہور محدثین اسکی تضعیف کرتے ہیں مگر ابوعلی نیساپوریؒ کہتے ہیں لا بأس بہ۔ تہذیب ص۳۴۲ ج۷۔ وقال الحاکمؒ صدوق۔ تہذیب ص۳۴۳ ج۷ اور چونکہ اس کے کئی متابع بھی موجود ہیں خود امام اعظم ابوحنیفہؒ اپنے مسند میں اس کے متابع ہیں وہ اسے اپنے مسند میں اسی طریق سے اور مرفوعاً نقل کرتے ہیں: عن عبد العزیز بن ابی رواد عن نافع عن ابن عمرؓ قال کان تیمم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ضربتین ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین (عقود الجواہر المنیفۃ للزبیدی ص۴۰) یہ حدیث سنداً بالکل صحیح ہے وعبد العزیز بن ابی رواد من رجال الاربعۃ واخرج عنہ البخاری تعلیقاً۔ اس کے علاوہ مسند بزار میں سلیمان بن ابی داؤد الجزری کے طریق سے بھی یہ روایت آئی ہے۔ (کشف الاستار ص۱۵۸ ج۱)۔ جزری اگرچہ ضعیف ہیں لیکن متابعت کے لیے کافی ہو سکتے ہیں۔

ہے اس کا جواب اوپر گزر چکا ہے۔

دلیل ۶ | اسی مضمون کی روایت مسند احمد وغیرہ میں حضرت عائشہؓ سے بھی آتی ہے۔

دلیل ۷ | تیمّم کا قیاس وضوء پر ہے وہاں مرفقین تک ہے یہاں بھی مرفقین تک ہی ہونا چاہیئے

حضرت امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل | حضرت عمارؓ کی روایت ہے ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم امرہ بالتیمم للوجہ والکفین

ترمذی ص۲۱ ج۱، بخاری ص۴۸ ج۱ میں وجھہ وکفیہ کے الفاظ ہیں اور مسلم ص۱۶۱ ج۱ کی ایک روایت میں فمسح وجھہ وکفیہ اور ایک روایت میں ثم تمسح وجھک وکفیک ہے۔

جواب ۱ | یہ روایت مسند طیالسی ص۸۹ میں آتی ہے اس میں شک کے ساتھ یہ لفظ ہیں: الی الکوعین اوالمرفقین۔ توجب اسی روایت میں مرفقین کے لفظ بھی ہیں تو علی التعیین کفین پر کیسے حمل کیا جائے گا؟

جواب ۲ | امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۶۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ بخاری اور مسلم وغیرہ کی روایت میں آپؐ نے طریقہ تعلیم کی طرف اشارہ کیا ہے نہ کہ پوری تعلیم دی۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ حجۃ اللہ البالغۃ میں لکھتے ہیں کہ جیسے آپؐ نے غسل کے بارے میں فرمایا کہ تین چلو سر پر ڈالے جائیں ظاہر بات ہے کہ اس سے غسل تو نہیں ہوتا: ولفظہٗ فاصحہا حدیث عمار انما کان یکفیک ان تضرب بیدک الارض ثم تنفخ فیہما ثم تمسح بہما وجھک وکفیک وروی من حدیث ابن عمر التیمم ضربتان، ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین وقد روی محمل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم والصحابۃ علی الوجہین ووجہ الجمع ظاہر مرشد الیہ لفظ یکفیک فالاول ادنی التیمم والثانی ھو السنۃ وعلی ھذا یمکن ان یحمل اختلا فہم فی التیمم ولا یبعد ان یکون تأویل فعلہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ علم عمارًا ان المشروع فی التیمم ایصال ما لصق بالیدین بسبب الضربۃ دون التمرغ ولم یرد بیان قدر الممسوح من اعضاء التیمم ولا عدد الضربۃ ولا یبعد ان یکون قولہ لعمار ایضًا محمولاً علی ھذا المعنی وانما معناہ الحصر

با لنسبة الى التمرغ وفی مثل هٰذہٖ المسئلة لاینبغی ان یأخذ الانسان الّا بمایخرج بہٖ من العہدۃ یقینًا۔ اھ۔ ص۱۸۰ ج۱۔

جواب۳ لفظ ید سارے بازو پر بھی بولا جاتا ہے۔ اور عام اصطلاح میں مرفقین تک پر بولا جاتا ہے۔

جواب۴ چونکہ وضوء میں الی المرفقین کی قید موجود ہے جو نصِّ قرآنی سے ثابت ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے تو اس میں بھی وہی مراد ہونی چاہیئے باقی اس کا مسئلہ سرقہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے جیسا کہ ترمذی ص۲۱ ج۱ میں ہے۔ کیونکہ تیمّم جو ایک طہارت اور عبادت ہے اس کا قیاس وضوء پر انسب ہے نہ کہ عقوبت محضہ یعنی قطع ید پر۔

باب ما جآء فی البول یصیب الارض ص۲۱

قوله دخل اعرابی المسجد حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فتح الباری ص۲۲۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ اعرابی اقرعؓ بن حابس تھے اور بعض فرماتے ہیں کہ ذوالخویصرہ یمانیؓ تھے یہ وہ شخص تھے جنھوں نے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا: متی الساعة؟ آپؐ نے فرمایا تو نے قیامت کے لیے کیا تیاری کی ہے؟ ما اعددت لها۔ (بخاری ص۵۲۱ ج۱) اس نے کہا میرے پاس نہ زیادہ روزے ہیں نہ نمازیں (نفلی) مگر یہ کہ انی احب اللّٰہ ورسوله۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: انت مع من احببت۔ گویا اس کو آپؐ نے اچھی بشارت دی۔

فائدہ حافظ ابنِ حجرؒ لکھتے ہیں کہ ایک اور شخص ہے ذوالخویصرۃ اس کا لقب تھا اور وہ تمیمی ہے اس کا نام حرقوص بن زہیر تھا۔ (مبرّدؒ نے کامل میں ص۱۲۹ ج۲ میں اس کا نام عمرو ذوالخویصرۃ یا ذوالخنیصرۃ لکھا ہے) خارجیوں کا بڑا قائد یہی تھا اور یہی وہ شخص تھا جس نے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو کہا تھا، واللّٰہ ان هٰذہ لقسمة ما عدل فیها۔ الحدیث (بخاری ص۴۴۶ ج۱) وفی روایة فقال اتق اللّٰہ یا محمّد ... الخ۔ (بخاری ص۴۷۲ ج۱) اور یہ شخص حضرت

علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خلاف جنگ کرتے ہوئے نہروان کے مقام پر مارا گیا۔

اعتراض اس حدیث کے پیشِ نظر یہ اعتراض ہوگا کہ صاحبِ فضیلۃ اور صاحبِ منقبت صحابی نے مسجد میں پیشاب کیوں شروع کر دیا؟

جواب ۱ اس وقت وہ نو مسلم تھے زیادہ مسائل سے واقف نہ تھے۔

جواب ۲ ان کو پیشاب کی بیماری تھی جو ضبط نہ کر سکے ورنہ مسجد میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے بھری ہوئی مجلس میں کبھی یہ جرأت نہ کرتے۔ بخاری ص۸۹۰ ج۲، مسلم ص۱۳۸ ج۱ کی روایت میں آتا ہے کہ جب صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے روکنا چاہا تو آپؐ نے فرمایا: لاتزرموہ یعنی اس کو پیشاب کرنے سے نہ روکو۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۲۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس نہی کی دو وجہیں ہیں:

الاوّل جو شخص پیشاب کو ضبط نہ کر سکا اور حاضرین کے سامنے بے قابو ہو کر پیشاب کرنا شروع کر دیا۔ تو یہ کسی بیماری کا نتیجہ ہے اب اگر تم روکو گے تو زیادہ تکلیف میں مبتلا ہوگا۔

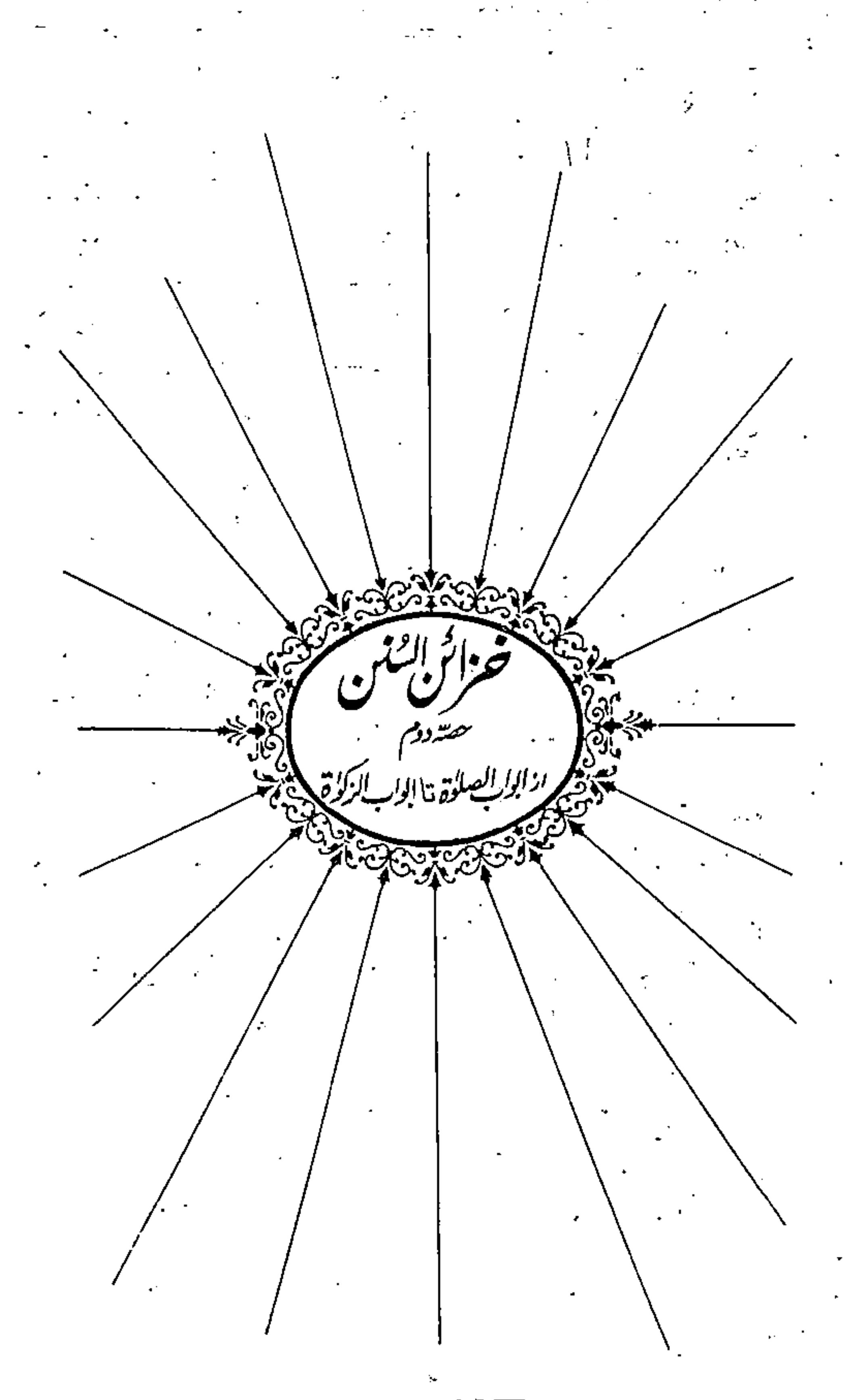
الثّانی اب تو مسجد کا ایک کونہ ہی پلید ہو گیا ہے اگر اسے مسجد میں دوڑاؤ گے تو ساری مسجد پلید ہوگی اس لیے اب اسے مت روکو۔

مسئلہ زمین جب نجس ہو جائے تو اس کے پاک کرنے کے بارے میں شوافعؒ فرماتے ہیں کہ صرف پانی ڈال دینا کافی ہے چنانچہ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۳۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مذہبنا ومذہب الجمہورؒ یہ ہے کہ ناپاک زمین پر پانی ڈال دیا جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے اور لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمین کھودنا ضروری ہے اور صاحبِ ہدایہؒ ص۵۶ ج۱ وغیرہ لکھتے ہیں کہ ذکوۃ الارض یبسھا۔ اور بعض فقہائے حنفیہؒ نے لکھا ہے کہ دھونے سے بھی زمین پاک ہو جاتی ہے۔ مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۴۲۹ ج۱ میں دارقطنی کے حوالے سے ایک روایت نقل کر کے فرماتے ہیں اور کہتے ہیں رواتہ ثقات۔ وہ روایت حضرت انسؓ سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک اعرابی مسجد میں آیا اس نے پیشاب کر دیا۔ آپؐ نے فرمایا: احفروا مکانہ (اس جگہ کو کھودو) ابو داؤد ص۵۴ ج۱ میں روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: خذوا ما بال علیہ من

التراب فالقوه واهریقوا علی مکانہ ماءً قال ابوداؤد هو مرسل ...الخ وکذا هو فی الدارقطنی ص۴۸ج۱ اور امام ابوداودؒ نے ص۵۵ج۱ میں باب قائم کیا ہے باب فی طهور الارض اذا یبست اور اس باب کے نیچے امام ابوداؤدؒ نے یہ روایت نقل کی ہے : قال ابن عمرؓ کنت ابیت فی المسجد فی عهد رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم وکنت فتی شابا عزبا وکانت الکلاب تبول وتقبل وتدبر فی المسجد فلم یکونوا یرشون شیئًا من ذٰلك ۔ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۲۱۱ج۱ میں یہ روایت پیش کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا : ذکوٰة الارض یبسها پھر آگے لکھتے ہیں قلت غریب ۔ پھر آگے آثار بیان کرتے ہیں ایک محمدؒ بن علیؒ کا ایک محمدؒ بن حنفیہؒ کا، ایک ابوقلابہؒ کا جن میں آتا ہے ذکوٰة الارض یبسها اور جو حضرات صرف دھونے کے قائل ہیں وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں اهریقوا علیه سجلًا من ماءٍ (ترمذی ص۲۱ج۱) اس کا جواب یہ ہے کہ طہارت کا ایک طریق یہ بھی ہے۔ لیکن اس میں انحصار نہیں کیونکہ یبس اور حفر کی روایات بھی اوپر بیان ہو چکی ہیں اور اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ وقتِ صلوٰۃ قریب ہو اور کھودنے تک دیر ہوتی ہو تو فوری طور پر پانی ڈال دیا جائے تاکہ جگہ پاک ہو جائے۔

اللہ تعالیٰ کے خصوصی فضل و کرم سے خزائن السنن حصّہ اوّل مکمل ہوا۔ اب ان شاء اللہ العزیز آگے حصّہ دوم شروع ہوگا۔

العبد العاجز
رشید الحق خان عابد


خزائن السنن
حصہ دوم
از ابواب الصلوٰۃ تا ابواب الزکوٰۃ



فہرست مضامین خزائن السنن

حصہ دوم

اَبْوَابُ الصَّلٰوۃ

لفظ صلوٰۃ کے لغوی معنیٰ کے بارے متعدد اقوال منقول ہیں قیل مشتقۃ من الصّلوٰۃ بمعنی الدّعاءِ ، وقیل من الصّلواۃ بمعنی الرحمۃ وقیل من الصلۃ ای التعلق لانھا صلۃ بین العبد وبین ربّہ ۔ وقیل من صلیت العُود علی النّار اذا قوّمتہ لانھا تُقوّم العبد علی الطاعۃ کما قال اللّٰہ تعالیٰ اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ وقیل اصلھا الاقبال علی الشیء تقرّبًا الی الشیٔ وفی الصّلوٰۃ ھٰذا وقیل معناھا اللزوم فکاَنَّ المصلی لزم ھٰذہ العبادۃ اوانھا لزمتہ وقیل من الصلوین عرقان عن یمین الذنب وشمالہ اوالعظمان الناتیان عند العجیزۃ فالمصلی یحرکُ صلوَیہ ۔ اسکے علاوہ اور بھی کئی اقوال منقول ہیں اس تحقیق کے لیے عمدۃ القاری ص۱۹۵/ج۲، المصباح المنیر ص۲۱۸/ج۱، فقہ اللغۃ لابن الفارسؒ ص۲۴، شرح مسلم للنوویؒ ص۱۶۴/ج۱ اور فتح الملہم ص۱/ج۲ وغیرہ کی طرف مراجعت کریں امام نوویؒ پہلے معنیٰ کو ہی ترجیح دیتے ہیں فقیل ھی الدّعاء لاشتمالھا علیہ وھٰذا قول جماھیر اھل العربیۃ والفقہاء وغیرھم ۔

باب مَاجَاءَ فِی مَوَاقِیتِ الصَّلٰوۃ ص۲۱

مواقیت ، میقات کی جمع ہے ۔ علامہ مطرزیؒ مغرب ص۲۵۷/ج۲ میں لکھتے ہیں کہ میقات وقت محدود کو کہتے ہیں یعنی وقت تو مطلق وقت کے لیے آتا ہے اور میقات ایسے وقت کو کہتے ہیں جس کے لیے کوئی عمل متعین ہو اور وہ وقت محدود ہو ۔

قولہ اَمّنی جبرئیل علیہ السّلام | حضرات ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل درست نہیں ۔ امام شافعیؒ وروایۃ عن احمدؒ وزفرؒ بن الہذیلؒ فرماتے ہیں کہ درست ہے ۔

ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک پر اعتراض ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مکلف تھے جبرئیل علیہ السلام غیر مکلّف تھے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز فرض تھی جبرئیل امین علیہ السّلام کی غیر فرضی، تو صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل کیسے درست ہوئی ؟ (بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ امام کو افضل ہونا چاہیئے اور یہاں برعکس ہے۔) ائمہ ثلاثہؒ کی طرف سے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

الاوّل : یہ ایک مخصوص واقعہ ہے اس کو قانون تصوّر کرنا صحیح نہیں۔ (معارف ص۴ ج۲ محصلہ)

الثّانی : نبی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے جبرائیل امین علیہ السّلام کے پیچھے جو نمازیں پڑھیں وہ مشقی تھیں۔ فرضی نمازیں اپنی جگہ پڑھیں۔ ففی فتح الملہم ص۱۹ ج۲ باحتمال ان الوجوب کان معلقا بالبیان فلم یتحقق الوجوب الّا بعد تلک الصّلوٰۃ ... الخ۔ **الثالث** : معارف السنن ص۴ ج۲ میں ہے کہ جبرائیل امین کی یہ نماز عالم مثال میں تھی۔ نبی اکرم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسکو دیکھ رہے تھے اور آپکے پیچھے جو صحابہؓ تھے وہ نہیں دیکھ رہے تھے جبرائیل علیہ السّلام آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کو جو طریقہ بتلاتے جاتے تھے آپؐ اسکو ادا کرتے جاتے تھے۔ **الرابع** : قاضی ابوبکر بن العربیؒ عارضۃ الاحوذی ص۲۵۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جب جبرائیل امین علیہ السّلام کو نماز کا حکم دیا تو وہ ان پر بھی فرض ہوگئی اس لحاظ سے یہ صلوٰۃ المفترض خلف المفترض ہے نہ کہ صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل۔ **الخامس** : انہ کان فی بدء الاسلام ثم نسخ بعد ویصح ان یجاب ان ھٰذہٖ واقعۃ حال متقدمۃ لا عموم لھا۔ الخ۔ (معارف ص۳ ج۲)

قولہ فصلی الظھر فی الاولیٰ — مورخین، محدثین اور ارباب سیر اس پر متفق ہیں کہ یہ سلسلہ جبرئیل امینؑ نے لیلۃ الاسراء کے بعد شروع کیا تھا جب کہ آپؐ سفر معراج سے واپس تشریف لائے تھے، تو مناسب تھا کہ یہ سلسلہ صلوٰۃ صبح سے شروع ہوتا حالانکہ ظہر سے شروع ہو رہا ہے۔

جواب ۱ — دارقطنی ص۹۶ ج۱ میں ایک روایت ہے کہ یہ سلسلہ نماز فجر سے شروع ہوا لیکن یہ روایت نہایت کمزور ہے اس میں ایک راوی محبوب بن الجہم ہے جو کہ ضعیف ہے پھر یہ روایت ان صحیح اور صریح روایات کے خلاف ہے جن میں ظہر سے شروع کرنے کا تذکرہ آتا ہے۔

جواب ۲ — العرف الشذی ص۸۸ میں ہے کہ سیرت محمد بن اسحٰق میں ہے کہ صبح کے وقت جبرئیل امینؑ آئے مگر آپؐ سوئے ہوئے تھے انھوں نے نہ جگایا (فلم نوقظہ)

کیونکہ رات کو آپؐ نے سفر کیا تھا اور صبح آپؐ آرام کر رہے تھے۔ شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ (قطع نظر سند کے) یہ راوی کی غلطی ہے اس نے لیلۃ التعریس کی بجائے لیلۃ الاسراء کا لفظ بول دیا ہے نہ جگانے کا قصہ لیلۃ التعریس کے متعلق ہے۔

جواب ۳ علامہ عبدالرحمٰن السہیلیؒ الروض الانف صـ۱۶۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صلوٰۃ صبح آپؐ لیلۃ الاسراء سے پہلے بھی پڑھتے تھے تو اس کی تعلیم کی ضرورت نہ تھی۔ اس لیے ظہر سے شروع کی لیکن اس میں بھی خامی ہے کیونکہ اس روایت میں صلوٰۃ عصر کا بھی ذکر ہے حالانکہ آپؐ عصر بھی لیلۃ الاسراء سے پہلے پڑھتے تھے اور یہ بھی تصریح ہے کہ گو سلسلہ ظہر سے شروع ہوا لیکن تعلیم فجر کی بھی برابر دو دن ہوتی رہی۔

جواب ۴ نسائی صـ۵۲ ج۱ کی روایت سے ثابت ہے کہ آپؐ نے جاتے ہوئے حضرات انبیاء کرام علیہم السّلام کو نماز پڑھائی اور اکثر علماء اسی کے قائل ہیں ولفظہ ثم دخلت الیٰ بیت المقدس فجمع لی الانبیاء علیہم السّلام فقدمنی جبرائیل حتّٰی اممتھم ثم صعد بی الی السماء الدنیا۔ الحدیث۔ لیکن حافظ ابنِ کثیرؒ تفسیر صـ۲۲-۲۳ ج۳ میں آیتِ کریمہ سُبْحَانَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ کے تحت لکھتے ہیں کہ آپ جب معراج پر تشریف لے گئے تو جاتے ہوئے اکیلے مسجد اقصیٰ میں دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھی واپسی پر حضرات انبیاء کرام علیہم الصّلوٰۃ والسّلام کو نماز پڑھائی جو صلوٰۃ الصبح تھی تو چونکہ آپؐ صبح کی نماز وہاں پڑھ کر آئے تھے اس لیے آگے سلسلہ ظہر سے شروع کیا۔ باقی فجر کے اوّل اور آخر وقت کی تعیین کے لیے باقی نمازوں کی طرح اسے بھی دو دِن پڑھایا گیا۔

قولہ وصلی المرۃ الثانیۃ الظہر حین کان ظل کل شیء مثلہ لوقت العصر بالامس

اس پر اشکال ہوگا کہ پھر ظہر اور عصر کا وقت مشترک ہے۔ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد صـ۹۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور داؤد بن علی ظاہریؒ کہتے ہیں کہ ظہر و عصر کا وقت مشترک ہے ان پر تو اس حدیث کے پیشِ نظر اعتراض نہیں ہوتا۔ باقی ائمہؒ جو دونوں وقتوں کو الگ الگ مانتے ہیں ان پر اعتراض ہوگا اور جو حضرات دونوں وقتوں کے اشتراک کے قائل ہیں ان پر بایں طور

اعتراض ہوگا کہ ابن رشدؒ ہی ص۹ج۱ میں یہ روایت پیش کرتے ہیں لا یخرج وقت صلوٰۃ حتّٰی ید خل وقت اخریٰ ۔ اور کہتے ہیں حدیث ثابت ۔ اور بدایۃ المجتہد ص۴۵ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جب میں لفظ ثابت بولوں گا تو اس سے مراد وہ حدیث ہوگی جو بخاری اور مسلم دونوں میں یا کسی ایک میں ہوگی تو یہ روایت صحیحہ اشتراک کی نفی کرتی ہے اور مسلم ص۲۲۳ج۱ میں یہ روایت ہے : وفی المعالم ص۱۳۳ج۱ ووقت صلوۃ الظھر مالم یحضر العصر وھو حدیث حسن ذکرہ ابوداؤد ص۵۸ج۱ ولفظہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ قال ووقت الظھر مالم تحضر العصر۔ الحدیث ۔ اور یہ روایت بھی اشتراک کی نفی کرتی ہے۔

جو حضرات عدمِ اشتراک کے قائل ہیں وہ اس روایتِ ترمذی کے کئی جواب دیتے ہیں

جواب ۱ لوقت العصر بالامس میں تعیین اور تحدید مراد نہیں بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ آج کی ظہر کا وقت قریباً وہی تھا جو کل کی عصر کا تھا بعینہٖ وہ وقت نہ تھا اور اسکی دلیل مسلم ص۲۲۳ج۱ کی یہ روایت ہے ثم اخر الظھر حتّٰی کان قریبًا من وقت العصر بالامس ۔

جواب ۲ نیل الاوطار ص۳۲۷ج۱ اور معالم السنن ص۱۳۳ج۱ میں یہ جواب دیا کہ ایک جگہ صلّٰی بمعنٰی فرغ من الصّلوٰۃ ہے اور دوسری جگہ صلّٰی بمعنٰی شرع فی الصّلوٰۃ ہے اس لحاظ سے معنی یہ ہوگا : فرغ من الظھر حین صار ظل کل شیء مثلہ وشرع فی العصر فی الیوم الاول حین صار ظل کل شیءٍ مثلہ فلا اشتراک بینھما ... الخ النیل ص۳۲۷ج۱

قولہ ثم صلی العصر حین کان ظل کل شیء مثلیہ اس کی قدرے تفصیل کے ساتھ بحث تو آگے آئے گی ۔ انشاء اللہ تعالیٰ ۔ یہاں صرف اس قدر بتانا مقصود ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت ہے کہ عصر کا وقت مستحب مثلین کے بعد شروع ہوتا ہے ۔ باقی ائمہؒ اور تلامذۂ امام صاحبؒ مثلِ اوّل کے بعد عصر کا وقت مانتے ہیں ۔ لیکن امام صاحبؒ کی ایک روایت بھی مثلِ اوّل کے بعد صلوۃ عصر کے جواز کی ہے ۔ (شرح النقایۃ ص۵۱ج۱)

فتح الملہم ص۱۵۲/ج۲ اور بدایۃ المجتہد ص۸۹/ج۱ میں قاضی ابو زید الدبوسی حنفیؒ[1] کی کتاب الاسرار کے حوالے سے لکھا ہے کہ صحیحین کی وہ روایت جس میں آتا ہے کہ یہود نے نصف یوم تک ایک قیراط پر عمل کیا اور نصاریٰ نے نصف یوم سے عصر تک ایک قیراط پر عمل کیا اور امّتِ محمدیہ علی صاحبہا الف الف التحیۃ والسّلام نے عصر سے شام تک قیراطین پر عمل کیا تو انھوں نے اعتراض کیا کہ ان کا وقت تھوڑا اور اجرت زیادہ۔ چنانچہ بخاری ص۷۹/ج۱ اور الجامع الصغیر ص۱۰۲/ج۱ میں ہے۔ مالك (حم۔خ۔ت) عن ابن عمرؓ صحیح۔ ثم اوتی اھل الانجیل الانجیل فعملوا الی صلوۃ العصر ثم عجزوا۔ الی قولہ فقال اھل الکتابین ای ربنا اعطیت ھٰؤلاء قیراطین قیراطین واعطیتنا قیراطاً قیراطاً ونحن کنا اکثر عملاً... الخ۔

امام دبوسیؒ فرماتے ہیں کہ اگر وقت عصر مثل اوّل کے بعد شروع ہو تو کمی نہیں آتی بخلاف اس کے اگر مثلین سے شروع ہو تو وقت کم ہوگا۔

قولہ فقال یا محمّد[3] ھذا وقت الانبیاء[4] من قبلك اس پر اعتراض ہوگا کہ پہلے انبیاء پر تو یہ نمازیں فرض نہ تھیں ان پر کمی بیشی تھی تو ان کے ساتھ مشابہت کا کیا معنی؟

جواب[1] پہلے نبیوں پر یہ نمازیں فرض نہ تھیں وقت یہی تھا لیکن یہ جواب مخدوش ہے۔

جواب[2] اور صحیح یہی ہے کہ عشاء کی نماز پہلے انبیاء علیہم السّلام پر فرض نہ تھی۔ اس کے علاوہ باقی نمازوں میں تغلیباً تشبیہ ہے۔ ابو داؤد ص۶۰/ج۱ میں روایت ہے کہ عشاء کی نماز صرف اس امّت کو دی گئی ہے پہلے کسی امّت کو نہیں دی گئی۔

باب منہ ص۲۱

قولہ حین یغیب الشفق امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شفق سے مراد وہ سفیدی ہوتی

---

[1] ھو الامام عبید اللہ بن عمر القاضی کان من کبار فقہاء الحنفیۃ ممن یضرب بہ المثل کما قالہ السمعانیؒ توفی ببخاری ۴۳۰ھ ومن مؤلفاتہ کتاب الاسرار وتقویم الادلۃ وھما من نفائس تالیفہ ومنہا الامد الاقصیٰ وتأسیس النظر۔ (ھامش معارف ص۲۲/ج۱) وھو اوّل من وضع علم الخلاف وابرزہ للوجود۔ (الجواھر المضیۃ ص۳۳۹/ج۱)

ہے جو سرخی کے بعد تھوڑا سا وقت رہتی ہے باقی ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ شفق سے مراد سُرخی ہے اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر سرخی کے زائل ہو چکنے کے بعد سفیدی کے وقت عشاءؔ کی نماز پڑھی گئی تو عند الامام لا یجوز وعند الباقیین یجوز یا بالفاظ دیگر اس حمرۃ کے بعد بیاض میں صلوٰۃ مغرب پڑھی گئی تو عند الامام یجوز اور باقی کے نزدیک لا یجوز بلکہ وہ قضاء ہوگی۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ ترمذی ص۲۲ ج۱ کی حدیث میں یہ ٹکڑا بھی ہے: وان اوّل وقت العشاء الاخرۃ حین یغیب الافق۔ آگے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے حضرت جابرؓ کی اس روایت کو مواقیت کے سلسلہ میں اصح کہا ہے اور افق یعنی کنارہ اُس وقت غائب ہوگا جب سفیدی غائب ہوگی۔

دلیل ۲ ابوداؤد ص۵۷ ج۱ میں روایت ہے جس میں عشاء کی نماز کے بارے فرمایا: حین یسودّ الافق۔

دلیل ۳ مجمع الزوائد ص۳۰۴ ج۱ میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے جو اوقات کے بارے میں طویل حدیث ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: ثم اذّن للعشاء حین ذھب بیاض النھار وھو الشفق ہیثمیؒ فرماتے ہیں: رواہ الطبرانی فی المعجم الاوسط واسنادہ حسن۔

دلیل ۴ مسند احمد ص۲۱۳ ج۲ میں حضرت عبد اللہؓ بن عمروؓ بن العاص کی روایت ہے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ووقت صلوٰۃ الظھر مالم یحضر العصر ووقت صلوٰۃ العصر مالم تصفر الشمس ووقت صلوٰۃ المغرب مالم یسقط نور الشفق۔ الحدیث۔

دلیل ۵ مستدرک ص۱۹۴ ج۱ میں اور اسی طرح ابوداؤد ص۶۰ ج۱ وغیرہ میں روایت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عشاء کی نماز پڑھتے تھے جب تیسری رات کا چاند سقوط کر جاتا یعنی گر جاتا۔ قال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح وفی الترمذی ص۲۳ ج۱ کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلیھا لسقوط القمر لثالثۃ۔ وفی مجمع الزوائد ص۳۱۳ ج۱ وعن رجل من جُھَیْنَۃَ قال سألت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم متیٰ اصلی العشاء الاٰخرۃ قال اذا ملأ اللیل بطن کل واد۔ رواہ احمد ورجالہ موثقون وعن عائشۃؓ قالت سئل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

عن وقت العشاء قال اذا ملأ الليل بطن كل وادٍ ۔ رواه الطبرانی فی الاوسط ورجاله رجال الصحیح ۔

دوسرے ائمہؒ کی دلیل دارقطنی ص۱۰۰ ج۱ میں روایت ہے کہ عشاء کی نماز غروب شفق کے بعد جائز ہے۔ وھوالحمرۃ ۔

جواب مولانا شمس الحق عظیم آبادی غیر مقلد نے التعلیق المغنی ص۱۰۰ ج۱ میں لکھا ہے : قال البیھقی الصحیح انه موقوف ۔

فائدہ علامہ ابن رشدؒ بدایۃ ص۹۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ شفق کا لفظ حمرۃ و بیاض دونوں پر بولا جاتا ہے ۔ اسی طرح صاحب النہایۃ نے امام مبردؒ اور احمدؒ بن یحییٰؒ سے نقل کیا ہے۔ (حاشیہ ھدایۃ ص۶۶ ج۱) ۔ امام طحاویؒ شرح معانی الآثار ص۹۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ شفق سے مراد بیاض ہو اور عشاء کی نماز اسکے بعد درست ہو ۔ کیونکہ فجر کے موقع پر پہلے سفیدی ہوتی ہے پھر سرخی اور یہ دونوں وقت صلوٰۃ فجر کے ہیں ۔ اسی طرح مغرب کے وقت بھی حمرۃ اس کے بعد سفیدی کا وقت بھی مغرب کے لیے ہونا چاہیئے ۔

باب ماجآء فی التغلیس بالفجر ص۲۲

امام ابو حنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الصبح بدایۃً و نہایۃً اسفار میں ہونی چاہیئے ۔ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ بدایۃً و نہایۃً غلس یعنی اندھیرے میں ہونی چاہیئے ۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الصبح بدایۃً تو غلس میں ہو اور نہایۃً اسفار میں ۔ امام طحاویؒ نے ص۹۰ ج۱ میں اسی قول کو پسند کیا ہے ۔ یہ ساری بحث العرف الشذی ص۹۲ سے مأخوذ ہے ۔ امام صاحبؒ کے دلائل آگے آئیں گے ۔ انشاء اللہ تعالیٰ ۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت جو ترمذی ص۲۲ میں ہے : ان کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم لیصلی الصبح فینصرف النسآء متلففات بمروطھن ما یعرفن من الغلس ۔

امام صاحبؒ کی طرف سے اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں ۔

جواب ۱ من الغلس کا لفظ مدرج ہے اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ یہی روایت ابنِ ماجہ ص۴۹ ج۱ میں ہے۔ جس میں یہ لفظ یعنی من الغلس نہیں راوی کہتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا یہ مراد لے رہی ہیں اور طحاوی ص۱۰۴ ج۱ میں بھی ہے: قال الزھری رح وما یعرفھن احد من الغلس او کما قال۔ اس تفصیل کے پیشِ نظر مطلب یہ ہوگا کہ عورتوں کی عدم شناخت بفہم راوی اندھیرے کی وجہ سے تھی اور حقیقت میں عدم شناخت کی وجہ چادروں میں لپٹے ہونا تھی۔

جواب ۲ قاضی شوکانی رح نیل الاوطار ص۲۱ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ علی الرأس والعین نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے صلوٰۃ الصبح اندھیرے ہی میں پڑھی اور آپ کا عمل یہی تھا لیکن امّت کو یہ حکم دیا کہ اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر اور پہلے باحوالہ گزر چکا ہے کہ قولی اور فعلی حدیث کے تعارض کے وقت قولی کو ترجیح ہوتی ہے۔ باقی امام محمد رح نے دونوں حدیثوں کو ملا کر مطلب اخذ کیا ہے کہ تغلیس اور اسفار کی دونوں روایتیں جمع ہوجائیں لیکن اصولاً شوکانی رح کی بات بڑی وزنی ہے کہ امّت کے لیے قولی حدیث ہی قابلِ عمل ہے۔

باب ماجاء فی الاسفار بالفجر ص۲۲

امام صاحب رح کی دلیل ۱ ترمذی ص۲۲ ج۱ کی یہی روایت ہے جو حضرت رافع رض بن خدیج سے ہے لیکن بطریق محمد بن عجلان نہ کہ بطریق محمد بن اسحٰق۔

آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر۔ امام ترمذی رح فرماتے ہیں: حدیث حسن صحیح۔ حافظ ابنِ تیمیہ رح فتاویٰ ص۷۶ ج۱ میں لکھتے ہیں حدیث صحیح۔ علامہ عزیزی رح السراج المنیر شرح الجامع الصغیر ص۲۱۶ ج۱ میں لکھتے ہیں حدیث صحیح۔ حافظ ابنِ حجر رح فتح الباری ص۴۵ ج۲ میں لکھتے ہیں: صححہ غیر واحد۔ علامہ ہیثمی رح مجمع الزوائد ص۳۱۶ ج۱ میں لکھتے ہیں: بروایۃ ھریر بن عبد الرحمٰن بن رافع بن خدیج مرفوعاً نوروا بالصبح بقدر ما یبصر القوم مواقع نبلھم و قال ھریر ذکرہ ابن حبان فی الثقات (محصلہ) علامہ جمال الدین زیلعی رح نصب الرایۃ ص۲۳۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام نسائی نے (ص۹۴ ج۱ میں) بسند صحیح یہ روایت نقل کی ہے ما اسفرتم

بالفجر فانه اعظم للاجر۔ موارد الظمآن ص۸۹ میں ایک روایت یوں ہے: کلما اصبحتم فانه اعظم لاجورکم۔ اور ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ آتی ہے: اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر۔ طحاوی ص۱۰۶/۱ کی ایک روایت میں کلما اصبحتم بالفجر فانه اعظم للاجر اور دوسری میں نوروا بالفجر فانه اعظم للاجر آتا ہے۔

دلیل ۲ وعن عاصم بن عمر بن قتادة عن ابیه عن جده قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم اسفروا بالفجر فانه اعظم لاجرکم او للاجر رواہ البزار ورجاله ثقات۔ (مجمع الزوائد ص۳۱۵/۱)

دلیل ۳ ترمذی ص۲۱/۱ میں حدیث امّنی جبرئیل کے اندر یہ جملہ بھی ہے ثم صلی الصبح حین اسفرت الارض اور یہ روایت ابوداؤد ص۵۶، ۵۷/۱ اور مستدرک ص۱۹۶/۱ میں بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: اسفر جداً۔ قال الحاکمؒ والذهبیؒ صحیح۔

دلیل ۴ بخاری ص۲۲۸/۱، مسلم ص۴۱۷/۱، ابوداؤد طیالسی ص۴۲ میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے کہ انھوں نے جمع یعنی مزدلفہ میں صبح کی نماز اندھیرے میں پڑھائی۔ پھر فرمایا ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم کان لا یصلی هٰذه الصلوٰة فی هٰذا الوقت الّا فی هٰذا المکان واللفظ للطیالسی۔ اس روایت کی بنا پر حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ تغلیس میں نماز پڑھانا آپ کا معمول نہ تھا۔ امام ترمذیؒ ص۲۲/۱ میں لکھتے ہیں: وقال الشافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ معنی الاسفار ان یضح الفجر فلا یشك فیه ولم یروا ان معنی الاسفار تأخیر الصلوٰة۔ لیکن ان حضرات کی تأویل باطل ہے:

اوّلاً: اس لیے کہ ابوداؤد طیالسیؒ ص۱۲۹ میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم نے فرمایا: یا بلال اسفر بالصبح حتّٰی یبصر القوم مواقع نبلهم من الاسفار اور یہ روایت نصب الرایہ ص۲۳۸/۱ اور الدرایة ص۵۴ میں بھی ہے۔

وثانیاً: اس لیے کہ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۱۳۸/۱ میں لکھتے ہیں کہ ان حضرات کی یہ تأویل باطل ہے کیونکہ حدیث کے یہ الفاظ ہیں: اسفروا بالفجر فانه اعظم

للاجر۔ تو لفظ اعظم اسمِ تفضیل ہے اس لحاظ سے مطلب ہوگا کہ طلوعِ فجر کے بعد نماز کا اجر زیادہ ہوگا اور طلوعِ فجر سے پہلے نماز جائز اور صرف اجر والی ہے۔ (حالانکہ طلوعِ فجر سے پہلے نماز فجر جائز ہی نہیں)، امام خطابیؒ نے معالم السنن ص۲۴۵ ج۱ میں اس اشکال کا عجیب جواب دیا ہے فرماتے ہیں کہ طلوع سے پہلے نماز فجر تو باطل ہے لیکن اجر ملتا ہے جیسا کہ حدیث (بخاری ص۱۰۹۲ ج۲) میں ہے: اذا اجتھد الحاکم فان اصاب فلہ اجران وان اخطأ فلہ اجر واحد کہ فی صورۃ الخطأ حکم تو باطل ہے لیکن اجر ملے گا۔ ایسے ہی اس مقام پر قبل طلوع نماز تو باطل ہوگی لیکن اجر ملے گا۔ لیکن امام خطابیؒ کا یہ فرمان باطل ہے کیونکہ مجتہد کا اجتہاد غیر منصوص اور غیر اجماعی چیزوں میں ہوتا ہے اور فجر کا علیٰ وقتہ ادا کرنا منصوص ہے تو قیاس المنصوص علیٰ غیر المنصوص باطل ہے۔ علاوہ ازیں یہاں اعظم اسم تفضیل کا صیغہ ہے جو مفضل علیہ کے جواز پر دال ہے۔ اس نکتے کو بھی امام خطابیؒ نے ملحوظ نہیں رکھا جو یہ فرماتے ہیں کہ نماز تو باطل ہے مگر اجر ملے گا۔ جب جائز ہی نہیں تو اجر کیسے ملے گا۔ وفی النیل ص۳۲۶ ج۱ ان الصلوٰۃ لھا اوقات مخصوصۃ لا تجزئ قبلھا بالاجماع۔

باب ماجاء فی التعجیل بالظہر ص۲۲

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب گرمی زیادہ ہو تو ظہر کی نماز کو تاخیر سے پڑھنا افضل ہے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں وقد اختار قوم من اھل العلم تأخیر صلوٰۃ الظھر فی شدۃ الحرّ وھو قول ابن المبارکؒ واحمدؒ واسحٰقؒ (ص۲۳ ج۱) علامہ ابن رشدؒ لکھتے ہیں وروی مثل ذٰلک عن مالکؒ (بدایۃ ص۹۰ ج۱) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسجد دُور ہو تو گرمی میں ظہر کی نماز تاخیر سے پڑھنی چاہیے اور اگر اکیلا ہو یا محلّے کی مسجد ہو تو گرمی میں بھی ظہر کی نماز جلدی پڑھنی چاہیے۔ (ترمذی ص۲۳ ج۱) بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ گرمی میں ظہر کی نماز کو دیر سے پڑھنا صرف رخصت ہے مگر امام عزالدین ابن عبدالسلامؒ اس کا ردّ کرتے ہیں اور فرماتے ہیں واما الابراد بالظھر فقد قال بعض الاصحاب انہ رخصۃ ولیس بصحیح فان الابراد سنۃ قُدمت علی المبادرۃ الی الصلوٰۃ لما ذکرنا ...الخ۔ (قواعد الاحکام فی مصالح الانام ص۲۱۶ ج۱ طبع مصر)

حضرت امام ابوحنیفہؒ ومن وافقہ کی دلیل ۱: حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے جو بخاری ص۷۷ ج۱

وص۲۶ ج۱ مسلم ص۲۲۴ ج۱ اور ترمذی ص۲۳ ج۱ وغیرہ میں آتی ہے: عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ قال اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰۃ فان شدۃ الحر من فیح جہنم الحدیث۔

دلیل ۲: عن ابی سعیدؓ (الخدری) قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ابردوا بالظہر فانّ شدۃ الحر من فیح جہنم۔ بخاری ص۷۷ ج۱۔

دلیل ۳: عن ابی ذر الغفاریؓ قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن للظہر فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ابرد ثم اراد ان یؤذن فقال لہ ابرد حتی رأینا فیٔ التلول فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان شدۃ الحر من فیح جہنم فاذا اشتد الحر فابردوا بالصّلوٰۃ۔ (بخاری ص۷۷ ج۱ ومسلم ص۲۲۴ ج۱ والترمذی ص۲۳ ج۱ وقال ھٰذا حدیث حسن صحیح۔)

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل ۱: حضرت انسؓ بن مالک کی حدیث ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر حین زالت الشمس۔ ترمذی ص۲۳ ج۱ وقال ھٰذا حدیث صحیح۔ وفی البخاری ص۷۷ ج۱ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خرج حین زاغت الشمس فصلّی الظہر۔ الحدیث۔

دلیل ۲: عن عائشۃؓ قالت ما رأیت احدًا کان اشد تعجیلاً للظہر من رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ولا من ابی بکرؓ ولا من عمرؓ۔ (ترمذی ص۲۳ ج۱ وقال حدیث حسن)

الجواب: معارف السنن ص۴۷ ج۲ میں ہے: وحدیث الباب محملہ عند الحنفیۃ الشتآء لما فی صحیح البخاری من حدیث انسؓ کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصّلوٰۃ واذا اشتد الحر ابرد بالصلوٰۃ والمراد الظہر لان السائل سأل عن انسؓ الظہر.. الخ۔ والحدیث

فی النسائی صـ۵۸ج۱ والمشکوٰۃ صـ۶۲ج۱) ۔ وَاَوْرَدَ الحافظ حدیث المغیرۃؓ فی التلخیص صـ۶۷ وکان اٰخر الامرین من رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم الابراد وقال وسئل البخاریؒ عنہ فعدہ محفوظاً ورجح احمدؒ صحتہ وکذا صححہ ابوحاتمؒ ۔ اھ ۔ حضرت امام شافعیؒ نے تاخیر ظہر کی جو یہ تاویل کی ہے کہ یہ ان لوگوں کے لیے ہے جو دُور سے آتے ہوں نہ کہ منفرد اور محلّہ کی مسجد میں نماز پڑھنے والوں کے بارے میں تو حضرت امام ترمذیؒ نے صـ۲۳ج۱ میں حضرت امام شافعیؒ کا نام لے کر اس تاویل اور توجیہ کی تردید کی ہے کہ آنحضرت صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ حضرات صحابہ کرامؓ سفر میں اکٹھے تھے پھر بھی آپؐ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا ؛ اَبْرِدْ ۔ اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر صلوٰۃ الظہر کی عِلّت دور سے آنا نہیں بلکہ گرمی ہے ۔ (محصلہ)

فائدہ اولیٰ کتب طبقات الرجال میں حضرت امام ترمذیؒ کے مسلک کے بارے میں اختلاف ہے کہ ان کا فقہی مسلک کیا تھا ؟ مولانا سیّد محمد انور شاہ صاحبؒ فیض الباری صـ۵۸ج۱ اور العرف الشذی صـ۲۹ وصـ۹۳ میں اور مولانا بنوریؒ معارف السنن صـ۲۲ج۱ وصـ۵۶ج۲ میں امام ترمذیؒ کو شافعی المسلک بتاتے ہیں وھو الحق لاریب فیہ ۔

فائدہ ثانیہ بخاری صـ۷۷ج۱ وصـ۴۶۲ج۱ اور مسلم صـ۲۲۴ج۱ میں ہے فاذن لھا بنفسین نفس فی الشتاء ونفس فی الصیف وھو اشد ما تجدون من الحر واشد ما تجدون من الزمھریر ۔ یعنی اللّٰہ تعالیٰ نے جہنم کو دو سانس لینے کی اجازت دی ایک سانس سردی میں اور ایک گرمی میں اور اسی کی وجہ سے تم سخت گرمی اور سخت سردی محسوس کرتے ہو ۔

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری صـ۱۵۸ج۲ میں علامہ عینیؒ عمدۃ القاری صـ۲۳ج۵ میں اور امام نوویؒ شرح مسلم صـ۲۲۴ج۲ میں اس حدیث کا ایک ۱ مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ دُنیا کی سردی اور گرمی حقیقۃً دوزخ کے سانس کا اثر اور نتیجہ ہے ۔ ولا بُعد فی ذالک ۔

دوسرا ۲ یہ بیان کرتے ہیں کہ دُنیا کی گرمی اور سردی جہنم کی گرمی اور سردی کا ایک ادنیٰ سا نمونہ ہے اللّٰہ تعالیٰ ہر مومن اور مسلمان کو جہنم اور اس کے عذاب سے محفوظ رکھے ۔ آمین ۔

باب ماجاء فی تأخیر صلوٰۃ العصر ص۲۳

امام ابوحنیفہؒ، ابراہیم نخعیؒ اور محمدؒ بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ عصر کی نماز کو مثلین کے بعد مؤخر کرکے پڑھنا بہتر ہے امام شافعیؒ، عبداللہؒ بن المبارکؒ، احمدؒ بن حنبلؒ اور اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ عصر میں تعجیل بہتر ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ۱ ترمذی ص۲۳ ج۱ میں حضرت امّ سلمہؓ کی روایت ہے کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اشد تعجیلاً للظھر منکم وانتم اشد تعجیلاً للعصر منہ۔ اس سے پتہ چلا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلوٰۃ عصر تعجیل سے نہیں پڑھتے تھے بلکہ تاخیر سے پڑھتے تھے۔

دلیل ۲ فتح الملہم ص۱۹۲ ج۲ میں ابن ابی شیبہؒ کے حوالے سے روایت نقل کی گئی ہے اور لکھا ہے کہ باسناد لابأس بہ عن جابرؓ قال صلّی بنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم العصر بعد ماصار ظل کل شیء مثلیہ حتّٰی یسیر الراکب المعنق ذاالحلیفۃ یعنی آپؐ نے نماز عصر پڑھائی کہ تیزی سے چلنے والا سوار غروب آفتاب سے پہلے ذی الحلیفہ پہنچ سکتا تھا۔ ذوالحلیفہ مدینہ سے تقریباً چھ میل ہے۔

دلیل ۳ ابوداؤد ص۵۹ ج۱ میں حضرت علیؓ بن شیبان کی روایت ہے قدمنا علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فکان یؤخر العصر مادامت الشمس نقیۃً بیضاء۔ اور ابوداؤد ص۵۷ ج۱ میں ہے: وصلّی العصر وقد اصفرت الشمس اور مسلم ص۲۲۲ ج۱ میں ہے: فاذا صلیتم العصر فانہ وقت الی ان تصفر الشمس۔

دلیل ۴ دارقطنی ص۹۳ ج۱، مستدرک ص۱۹۶ ج۱ میں روایت ہے قال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح کہ حضرت علیؓ مسجد کوفہ میں تشریف فرما تھے۔ ان کا مؤذن قبیلۂ بنو کلب کا ایک آدمی تھا، عصر کی اذان کہنے کے بعد بھری مجلس میں اس نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا کہ حضرت نماز کا وقت ہوگیا ہے فرمایا: اجلس تھوڑی دیر بعد پھر وہ اُٹھا پھر فرمایا اجلس پھر فرمایا: ان ھٰذا الکلب یعلمنا بالسنۃ۔ فرمایا ہم اس سے بہتر سنت کو سمجھتے ہیں۔

پھر صلوٰۃ عصر پڑھائی۔ راوی کہتے ہیں کہ پھر نماز کے بعد ہم غروب آفتاب کے منتظر تھے۔

دیگر ائمہ کی دلیل ۱ ترمذی ص۲۳ ج۱ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے: صلی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم العصر والشمس فی حجرتھا لم یظھر الفیء من حجرتھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عصر کی نماز جلدی پڑھتے تھے۔

جواب علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۲۵۲ ج۲ میں بحوالہ امام طحاویؒ ص۹۲ ج۱ لکھتے ہیں کہ آپؐ کے حجرہ کی دیواریں پست تھیں اس میں سورج دیر تک رہتا تھا یعنی غروب شمس سے پہلے تک۔ شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۹۵ میں لکھتے ہیں کہ الحجرۃ بناء غیر مسقف والبیت ھو البناء المسقف۔

دلیل ۲ مسلم ص۲۲۵ ج۱ وغیرہ میں روایت ہے کہ صلوٰۃ عصر کے بعد اونٹ ذبح کرکے اسکے حصے جدا کرکے شام سے پہلے بھون کر کھانے والے کھا لیتے تھے۔

جواب مثلین کے بعد بھی جس کو امام ابوحنیفہؒ وقت مستحب کہتے ہیں یہ ساری کاروائی ممکن ہے۔

دلیل ۳ بخاری ص۷۸ ج۱ وغیرہ کی روایت میں ہے کہ صلوٰۃ عصر پڑھ کر غروب آفتاب سے پہلے صحابہؓ عوالی مدینہ میں پہنچ جاتے تھے۔

جواب نیل الاوطار ص۳۳۴ ج۱ میں قاضی شوکانیؒ لکھتے ہیں کہ دو سے آٹھ میل تک عوالی تھے اس میں تفصیل نہیں کہ جانے والے سوار ہوتے یا پیدل، بوڑھے ہوتے یا جوان قریب کے عوالی میں جاتے یا بعید میں اگر چار پانچ میل بھی ہوں تب بھی بخوبی انسان وقتِ مستحب کے بعد جا سکتا ہے۔ فتح الملہم ص۲۰۱ ج۲ میں مولانا عثمانیؒ لکھتے ہیں کہ دارالعلوم دیوبند میں ایک مدرس تھے۔ جمعرات کو چھٹی ہوتی تو احناف کے وقت کے مطابق صلوٰۃ عصر باجماعت پڑھ کر پیدل منگلور جاتے اور صلوٰۃ مغرب وہاں جاکر پڑھتے۔ منگلور اور دیوبند کا فاصلہ ۱۲ میل ہے۔

باب ماجاء فی الوقت الاوّل من الفضل

امام ترمذیؒ جو مسلکاً شافعی ہیں اپنے مسلک کی تائید کے لیے چند حدیثیں پیش کرتے ہیں اور مقصد یہ ہے کہ اوّل وقت میں نماز پڑھنا افضل ہے۔

روایت ۱ امّ فروۃ کی ہے: سُئل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ای الاعمال افضل؟ قال الصلوٰۃ لاوّل وقتھا۔ یہ روایت عبارۃ النص کے طور پرانکی دلیل ہے۔

جواب خود امام ترمذیؒ کے بیان سے یہ جواب ہے کہ وہ ص۲۴ ج۱ میں لکھتے ہیں: قال ابوعیسیٰؒ حدیث ام فروۃ لایروی الا من حدیث عبد اللہ بن عمر العمری ولیس ھو بالقوی عند اھل الحدیث واضطربوا فی ھٰذا الحدیث۔ تو جب اسکی مدار عمری پر ہے اور وہ باقرار امام ترمذیؒ ضعیف ہے توپھر استدلال کیسا؟

روایت ۲ عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الوقت الاوّل من الصلوٰۃ رضوان اللہ والوقت الآخر عفو اللہ۔ اس روایت پر امام ترمذیؒ نے ضعف اور صحت کا کوئی حکم نہیں لگایا۔ اس لیے غیر مقلدین حضرات مغالطہ دیتے اور کہتے ہیں کہ یہ روایت صحیح ہے اگر صحیح نہ ہوتی تو امام ترمذیؒ اس کی تضعیف کرتے یہ روایت اپنے مدلول میں نص ہے کہ اوّل وقت رضائے اللہ کا ہے اور تاخیر سے نماز پڑھنا گناہ ہے اور عفو اللہ کا لفظ اس پر دال ہے۔

جواب اسکی سند میں یعقوب بن الولید المدنی ہے اور یہ متفرد ہے۔ امام بیہقیؒ سنن الکبریٰ ص۴۳۵ ج۱ میں لکھتے ہیں: انما یعرف ھٰذا الحدیث بیعقوب بن الولید المدنی علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایۃ ص۲۴۳،۲۴۲ ج۱ میں ائمہ جرح وتعدیل کی اس پر سخت جرح نقل کی ہے مثلاً فرمایا قال ابن حبانؒ یروی الموضوعات عن الثقات وقال احمدؒ بن حنبلؒ من الکذابین الکبار وقال ابوداؤدؒ غیر ثقۃ وقال النسائیؒ متروک الحدیث وقال ابوحاتمؒ یکذب والحدیث الذی رواہ موضوع اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ تہذیب التہذیب ص۳۹۶ ج۱۱ میں لکھتے ہیں: قال ابن معینؒ کذاب وقال الجوزقانیؒ غیر ثقۃ ولا مامون وقال الدارقطنیؒ ضعیف وقال ابوزرعۃؒ لیس بثقۃ وقال عمرو بن میمون الرقیؒ ضعیف الحدیث جداً۔ تو ایسی ضعیف و کمزور بلکہ موضوع روایت سے مسئلہ کیونکر حل ہوگا؟

روایت ۳ یہ روایت حضرت علیؓ سے ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ثلاث یا علیؓ لا تؤخرھن الصلوٰۃ اذا آنت (بروزن حانت لفظاً و معنًی) والجنازۃ

اذا حضرت والایـم اذا وجدت لها کفوًا ۔ مستدرکؒ ص۱۶۲/۲ ۔ قال الحاکمؒ والذہبیؒ صحیح ۔

جواب یہ ہمارے دعویٰ کے خلاف نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب وقتِ مستحب آجائے تو مؤخر مت کرو۔

روایت ۴ عن عائشۃؓ قالت ما صلّی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم صلوٰۃ لوقتها الآخر مرتین حتّٰی قبضہ اللہ۔

جواب خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ھٰذا حدیث غریب ولیس اسنادہ بمتصل یعنی اس میں اسحٰق بن عمر کی حضرتِ عائشہؓ سے روایت تو ہے حالانکہ ملاقات ثابت نہیں اور درمیان کا راوی پتہ نہیں کون ہے؟ ثقہ ہے کہ ضعیف ؟

دلیل ۵ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ومما یدل علیٰ فضل اول الوقت علی آخرہ اختیار النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وابی بکرؓ وعمرؓ فلم یکونوا یختارون الا ما ھو افضل ۔

جواب معارف السنن ص۹/۲ میں یہ دیا گیا ہے کہ یہ محض ہوائی قلعہ ہے اور فرماتے ہیں کہ صبح کی نماز کے اسفار کے بارے میں صحیح احادیث موجود ہیں ۔ کما مرّ اسی طرح گرمی میں ظہر کی نماز کے مؤخر کرنے کے بارے میں اسی طرح تأخیر عصر میں یہ سب روایات گزر چکیں اور عشار کا وقت توان حضرات کے نزدیک شفق یعنی حمرۃ زائل ہونے کے بعد داخل ہوجاتا ہے حالانکہ صحیح اور صریح روایات آتی ہیں کہ آپؐ نے عشار کی نماز کی تأخیر کو ثلث لیل تک پسند فرمایا اور خود آپؐ کا معمول یہ تھا جیسا کہ ترمذی ص۲۳/۱ میں ہے کہ عشار کی نماز یصلیها لسقوط القمر لثالثۃ ۔ توجب آپ سے یہ ثابت ہے توحضراتِ شیخینؓ کا معمول بھی اس کے خلاف نہیں ہوسکتا۔ ہاں احیانًا کسی عارضہ کے سبب تعجیل جدا بات ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ شیخینؓ کی تعجیل کے بارے العرف الشذی ص۹۶ میں لکھا ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول منظور فیہ ہے یعنی اس میں نظر ہے۔

باب ماجآء فی السّھو عن وقت صلٰوۃ العصر ص۲۴

قولہ الذی تفوتہ صلٰوۃ العصر فکانما وتر (معناہ سلب اخذ) اھلہ ومالہ

امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۲۶ ج۱ میں اسی حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں کہ امام عبداللہؒ بن وہبؒ فرماتے ہیں کہ اس مقام پر فوت سے مراد یہ ہے کہ وقت مستحب ومختار فوت ہوجائے اور اصیلیؒ (ابومحمد عبداللہ بن ابراہیم الاصیلی المالکیؒ المتوفی ۳۹۲ھ الدیباج المذہب ص۱۳۸) اور سحنونؒ فرماتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ سارا وقت ہی نکل جائے اور سورج غروب ہوجائے اور بعض فرماتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ زردی کا وقت شروع ہوجائے جیساکہ بعض روایات میں آتا ہے۔ امام نوویؒ نے جس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ابوداؤد ص۶۰ ج۱ میں ہے امام اوزاعیؒ (ابوعمرو عبدالرحمن بن عمرو بن یحمد الاوزاعی) کی روایت میں ہے۔ ان ترٰی ماعلی الارض من الشمس صفرآء اوکما قال۔

مولانا سیّد انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۹۸ میں لکھتے ہیں کہ فوت ہونے سے مراد یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جماعت فوت ہوجائے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن مندہ الاصبہانی (الامام الحافظ محدث العصر ابوعبداللہ محمد بن الشیخ ابی یعقوب اسحٰق المتوفی ۳۹۵ھ تذکرہ ص۲۲۴ ج۳) اور احمدؒ بن عبدالخالق زرقانیؒ کی روایت میں ہے: ان تفوت صلٰوۃ العصر بجماعۃ اوکما قال۔

عصر کی نماز کے متلق جو یہ تاکید فرمائی اس کی ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ صلٰوۃ عصر کے وقت فرشتوں کی ڈیوٹی بدلتی ہے تارکِ صلٰوۃ فرشتوں کی سلطانی شہادت سے محروم ہوجائے گا اور یہ وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ عموماً عصر کے وقت لوگ اپنا کام سمیٹتے ہیں اور حساب کتاب کرتے ہیں تو وہ مصروفیت کا وقت ہوتا ہے۔ اور مسلم ص۲۷۵ ج۱ میں روایت آتی ہے کہ تم سے پہلے لوگوں پر نماز عصر فرض کی گئی۔ فضیعوھا۔ تم اگر اس کی پابندی کروگے تو تمھیں دو اجر ملیں گے تو عصر کی مزید تاکید اس لیے ہوئی کہ پہلے لوگوں نے اسے ضائع کیا۔ اسی واسطے اس کو صلٰوۃ الوسطٰی بھی کہتے ہیں اور اس کی محافظت کی مزید تاکید فرمائی گئی ہے۔

باب ماجآء فی النّوم عن الصّلوٰة

قولہ فاذا نسی احدکم صلوٰۃ اونام عنہا فلیصلہا اذا ذکرہا

امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ اوقاتِ ممنوعہ اور مکروہہ میں نماز یاد آجائے یا بیدار ہوجائے تو نہیں پڑھ سکتا۔ مثلاً طلوع، استوا اور غروبِ شمس کا وقت۔ باقی ائمہ فرماتے ہیں کہ ان اوقات میں بھی پڑھ سکتا ہے۔ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ دلیل پیش کی گئی ہے کہ متعدد صحابہ کرامؓ جن میں حضرت عمرؓ، حضرت ابوہریرہؓ، ابن عمرؓ، ابوسعید الخدریؓ، عقبہ بن عامر اور حضرت ابوبصرۃ وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایات آتی ہیں اور زیادہ تفصیل انکی مسلم ص۲۷۵ ج۱ میں آتی ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے طلوع استوار اور غروب کے وقت نماز سے منع فرمایا ہے۔ العرف الشذی ص۱۰۱ میں ابنِ عبدالبرؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ صلوٰۃِ صبح اور صلوٰۃِ عصر کے بعد نہی عن الصّلوٰۃ کی احادیث متواتر ہیں اور طلوع، استوار اور غروب کے وقت نہی عن الصّلوٰۃ کی احادیث صحیح ہیں۔

امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۷۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صبح اور عصر کی نماز کے بعد قضاء نمازیں بالاتفاق درست ہیں لیکن ایسی نمازیں جو ذوات اسباب ہوں ان کی صحت میں اختلاف ہے کہ ان وقتوں یا طلوع، استوار اور غروب کے وقت درست ہیں یا نہیں مثلاً تحیۃ المسجد، تحیۃ الوضوء، صلوٰۃ کسوف، سجدہ تلاوت، سجدہ شکر، صلوٰۃ عید، جنازہ وغیرہ کہ ان نمازوں کے اسباب ہیں مثلاً دخولِ مسجد، تحیۃ المسجد کا اور وضوء تحیۃ الوضوء کا سبب ہے یا مثلاً بعد از طواف رکعتین کا سبب طواف ہے۔ وقس علی ھٰذا۔ امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ سب نمازیں ان اوقات میں درست ہیں اور انکی دلیل ترمذی ص۲۵ ج۱ کی یہی روایت ہے۔ فاذا نسی احدکم صلوٰۃ اونام عنہا فلیصلہا اذا ذکرہا تو اذا ذکرہا کے الفاظ عام ہیں اوقاتِ مکروہہ میں یاد آئے یا بیدار ہوجائے تب بھی پڑھ سکتا ہے۔ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ جواب ہے کہ چونکہ اوقاتِ مکروہہ کے اندر نہی کی صحیح اور صریح روایات ہیں۔ اس لیے ان اوقات کے اندر نماز صحیح نہیں۔ لہٰذا اذا ذکرہا سے وہ اوقات خارج ہیں۔

قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۲۳ ج۳ میں لکھتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ نوافل ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب ہوں اوقاتِ مکروہہ میں درست نہیں اور اوقاتِ ممنوعہ میں قضا بھی صحیح نہیں۔

باب ماجاء فی صلوٰۃ الوسطیٰ انها العصر ص۲۵

وسطیٰ تانیث ہے اوسط کی جو بمعنی اعدل و افضل ہے تو وُسطیٰ بمعنی فُضلیٰ ہوا۔
قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۳۵، ۳۳۶ ج۱ میں صلوٰۃ وسطیٰ کے بارے سترہ ۱۷ قول نقل کرتے ہیں۔ علاوہ صلوٰتِ خمسہ کے صلوٰۃ خوف، وتر، جمعہ، عیدین، ضحیٰ وغیرہ۔ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۵۰۲ ج۸ میں انیس ۱۹ قول ذکر کرتے ہیں۔ علامہ زرقانیؒ شرح مؤطا ص۲۸۷ ج۱ میں تقریباً بیس ۲۰ قول نقل کرتے ہیں علامہ انور شاہ صاحبؒ کاشمیری العرف الشذی ص۱۰۱ میں لکھتے ہیں کہ صلوٰۃ وسطیٰ کے بارے میں پینتالیس ۴۵ قول ہیں۔ ابنِ دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۳۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ العصر ہے۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۲۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ علامہ ماوردی شافعیؒ کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ صلوٰۃ العصر ہی صلوٰۃ الوسطیٰ ہے۔ اور امام شافعیؒ کو یہ صحیح روایات نہیں پہنچیں اور انھوں نے فرمایا ہے۔ اذا صح الحدیث فهو مذهبی۔ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۱۶۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حق اور صحیح بات یہ ہے کہ صلوٰۃ الوسطیٰ صلوٰۃ العصر ہی ہے اور صحیح احادیث اس کی مؤید ہیں۔

باب ماجاء فی کراهیة الصلوٰۃ بعد العصر و بعد الفجر ص۲۶

قوله لا ینبغی لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن متّٰی

متّٰی یونس علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام کے والد کا نام تھا اور صحیح قول یہی ہے جیسا کہ بخاری ص۴۸۱ و ۴۸۵ ج۱ میں مذکور ہے بعض نے ماں کا نام بھی بتایا ہے۔ اس روایت کے دو مطلب بیان کیے گئے ہیں۔

الاوّل کہ امت میں سے کوئی شخص یہ نہ کہے کہ میں یونس بن متّٰی علیہ السلام سے بہتر ہوں اور قائل کے ذہن میں یہ شبہ ہو کہ حضرت یونس علیہ السلام بلا اجازت خداوندی

شہر چھوڑ کر چلے گئے تھے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَذَا النُّوْنِ اِذْ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ۔ (پ۱۷ سورۃ الانبیاء رکوع ۶) اور قائل کو شبہ ہو کر مجھ سے تو ایسی غلطی نہیں ہوئی، لہٰذا میں ان سے بہتر ہوں۔ اس کا یہ نظریہ غلط ہے کیونکہ یونس علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نبی اللہ تھے اور ایسی اجتہادی غلطیاں ان کو معاف ہیں۔

الثّانی کوئی شخص تم میں سے میرے یعنی محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بارے میں یہ نہ کہے کہ میں یونس بن متّٰی علیہ السّلام سے بہتر ہوں اور ایک روایت میں ہے جو کہ بخاری ص۴۸۵ج۱ میں ہے: لا تفضلوا بین الانبیاء۔ وفی البخاری ص۳۲۵ج۱ فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا تخیرونی علی موسیٰ۔

ان روایات کے پیش نظر سوال ہوتا ہے کہ کیا نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سب سے بڑھ کر نہیں؟ امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۴۵ج۲ میں اس کے پانچ جواب دیتے ہیں:

الاوّل: یہ اس وقت فرمایا جب آپ کو اپنے افضل ہونے کا علم نہیں تھا علم ہونے پر فرمایا: انا سید ولد آدم یوم القیٰمۃ۔

الثّانی: یہ ادباً و تواضعاً فرمایا۔

الثّالث: کہ تم ایسے رنگ میں انبیاء کی فضیلت مت بیان کرو کہ دوسرے نبی کی معاذ اللہ توہین و تحقیر ہوتی ہو۔

الرّابع: اس تفضیل کے بیان میں ایسا طریقہ مت اختیار کرو کہ لڑائی اور جھگڑے کی نوبت آئے جیسا کہ ایسے ہی ایک موقع پر ایک یہودی سے ایک انصاری کا جھگڑا ہوا اور انصاری نے یہودی کو تھپّڑ رسید کیا۔ (بخاری ص۳۲۵ج۱)

الخامس: نفس نبوّت میں کسی کو دوسرے پر فضیلت نہیں دیگر خصائص اور فضائل کی وجہ سے ایک دوسرے پر درجات ہیں۔ لقولہ تعالیٰ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ۔ (پ۳، سورۃ البقرۃ رکوع ۳۳) وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيّٖنَ عَلٰى بَعْضٍ۔ (پ۱۵، بنی اسرائیل، رکوع ۶) اور چونکہ آپؐ سیّد الاوّلین والآخرین خاتم النبیّین اور نذیر للعٰلمین ہیں۔ لہٰذا آپؐ کا درجہ سب سے بڑا ہے۔

باب ما جاء فی الصلوٰۃ بعد العصر ص۲۶

قولہ فصلاھما بعد العصر ثم لم یعد لھما ای الیھما

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ظہر کی یہ دو قضاءً رکعتیں ایک ہی مرتبہ پڑھیں پھر نہیں پڑھیں.

لانکہ دیگر صحیح روایات سے جو بخاری ص۸۳ ج۱ و مسلم ص۲۷۷ ج۱ میں ہیں ثابت ہوتا ہے کہ آپؐ نے اخرِ عمر تک وہ رکعتیں نہیں چھوڑیں جمہور کے نزدیک صحیح بات یہی ہے اور اصولِ حدیث کا قاعدہ ہے کہ مثبت روایات کو منفی پر ترجیح ہوتی ہے۔ ویسے بھی روایات مرۃ واحدۃً ضعیف ہیں البتہ امّ سلمہؓ کی جو روایت مسند احمد ص۳۱۵ ج۱ میں عدم مداومت پر دال ہے سنداً صحیح ہے تعارض ہے اور مذکور جواب اسی تعارض کے رفع کا ہے۔ اس روایت سے بھی امام شافعیؒ بعد از عصر جوازِ نفل پر استدلال کیا ہے ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ آپؐ کی خصوصیت تھی۔ شوافع ہیں کہ خصوصیّت مواظبت میں تھی نفس پڑھنے میں نہ تھی۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ نفس پڑھنے بھی خصوصیّت تھی۔ چنانچہ طحاوی ص۱۸۱ ج۱ و مجمع الزوائد ص۲۲۴ ج۲ میں روایت ہے کہ حضرت ام سلمہؓ نے آپؐ سے پوچھا یہ رکعتیں جو آپؐ نے پڑھی تھیں کیسی تھیں؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ ظہر کی دو رکعتیں مجھ سے رہ گئی تھیں یہ وہ تھیں۔ (اور اس کی وجہ ترمذی ص۲۶ ج۱ اور موارد الظمآن ص۱۶۴ کی ایک روایت میں ہے پہ مال آیا اس کو غرباء پر تقسیم کرنے سے وہ چھوٹ گئیں) تو حضرت ام سلمہؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عرض کی: افنقضیھما اذا فاتتا؟ قال لا۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس کو ضعیف قرار دیا۔ فتح الباری ص۵۱ ج۲ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ مسند احمد ص۳۱۵ ج۱ میں یہ روایت سند مستحکم سے وارد۔ چنانچہ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد ص۲۲۳، ۲۲۴ ج۲ میں بعد از نقل ایں روایت فرماتے ہیں: رواہ وابن حبان فی صحیحہ ورجال احمد رجال الصحیح۔ خود حافظ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر ص۱۸۷ ج۱ میں روایت مسند احمد کے نقل کے بعد سکوت فرمایا ہے۔ رہی عن یزید بن ہارون عن حماد بن سلمۃ کی سند تو بقول شاہ صاحبؒ یہ سند مسلم میں بکثرت آئی ہے۔ (العرف الشذی ص۱۱۳)

قولہ الّا ما استثنی من ذٰلک مثل الصلوٰۃ بمکۃ بعد العصر حتّٰی تغرب الشمس وبعد الصبح حتّٰی تطلع الشمس بعد الطواف۔ ترمذی ص۲۶	امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ طواف کے بعد جو دو رکعتیں مقام ابراہیم پر

پڑھی جاتی ہیں فجر اور عصر کے بعد اور اوقاتِ مکروہہ میں درست ہیں۔ امام سفیانؒ، امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ درست نہیں۔

امام صاحبؒ ومن وافقہؒ کی دلیل | وہ احادیث ہیں جو گزر چکیں۔

امام شافعیؒ ومن وافقہ کی دلیل ۱ | ابوداؤد ص۲۶۷/۱، ترمذی ص۱۰۶/۱، نسائی ص۹۸، ابن ماجہ ص۹۰ میں حضرت جبیرؓ بن مطعم کی روایت ہے۔ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بھٰذا البیت وصلی ایۃ ساعۃ شآء من لیل او نھار۔ کہتے ہیں کہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مکّہ میں رات اور دن کو جس وقت کوئی چاہے نماز پڑھ سکتا ہے۔

جواب ۱ | علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۲۵۳/۱ میں لکھتے ہیں کہ احادیث نہی صحاح ستّہ میں ہیں اور اعلیٰ درجہ کی صحیح ہیں۔ یہ روایتیں صحیحین میں نہیں ہیں اور صحت میں بھی روایات نہی کو نہیں پہنچ سکتیں تو ان کو کیسے چھوڑا جا سکتا ہے؟

جواب ۲ | ایۃ ساعۃ من لیل و نھار سے وہ اوقات مراد ہیں جو ممنوعہ نہ ہوں۔

جواب ۳ | پہلے گزر چکا ہے کہ مبیح اور محرم روایات کے تعارض کے وقت محرم کو ترجیح ہوتی ہے احادیثِ نہی محرم ہیں لہٰذا ان کو ترجیح حاصل ہے۔

جواب ۴ | حضرت جبیرؓ بن مطعم کی روایت کا اصل مقصد یہ ہے کہ کعبہ کے جو متولّی تھے وہ اپنی مرضی سے لوگوں کو جسے چاہتے اجازت دیتے جب چاہتے منع کر دیتے آپؐ نے ان کو تنبیہ فرمائی کہ تم مت روکو جب چاہیں طواف کریں جب چاہیں نماز پڑھیں لیکن نماز کے اوقاتِ صحیحہ اور غیر صحیحہ دوسری جگہ بتلا دیئے۔

دلیل ۲ | عن ابی ذرؓ قال وقد صعد درجۃ الکعبۃ فقال من عرفنی

فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا جندب سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول لاصلوٰة بعد الصبح حتّٰى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتّٰى تغرب الشمس الّا بمكة۔ الّا بمكة۔ الّا بمكة۔ رواه احمد ورزين۔ (مشکوٰة ص۹۵ ج۱ قبل باب الجماعة وفضلها)

الجواب | مرقات ص۵ ج۳ میں ہے: وهو معلول باربعة امور انقطاع[۱] مابين مجاهد والى ذرؓ فانه الذى يروى عنه، وضعف[۲] ابن المؤمل وضعف[۳] حميد مولىٰ عفراء واضطراب[۴] سنده واعترف ابن حجرؒ بان سنده ضعيف قال الشيخ وهو فى مسند احمد ص۱۶۵ ج۵۔ حدثنا عبد الله حدثنى ابى ثنا يزيد عن عبد الله بن المؤمّل عن قيس بن سعد عن مجاهد عن ابى ذرؓ انه اخذ بحلقة باب الكعبة فقال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول لاصلوٰة بعد العصر حتّٰى تغرب الشمس ولا بعد الفجر حتّٰى تطلع الشمس الا بمكة۔ الا بمكة۔ وعبد الله بن مؤمل ضعيف۔ *اگرچہ بعض محدثینؒ نے اس کی توثیق کی ہے لیکن اکثر اسکی تضعیف کرتے ہیں*: وقال ابن ابى حيثمةؒ وغير واحد عن ابن معينؒ ضعيف وقال النسائىؒ ضعيف وقال ابوداؤد منكر الحديث، وقال ابو زرعةؒ وابو حاتمؒ ليس بالقوى وقال ابن عدىؒ احاديثه الضعف عليها بيّن وقال ابن حبانؒ فى الضعفاء لايجوز الاحتجاج به اذا انفرد وقال علىؒ بن الجنيدؒ شبه المتروك وقال العقيلىؒ لا يتابع على كثير من حديثه وقال الدارقطنىؒ ضعيف۔ (محصله تهذيب التهذيب ص۲۶ ج۶) وليس فى سند مسند احمد حميد مولى عفراء والعلل الباقية موجودة فيه ايضًا۔

باب ماجاء فى الصّلوٰة قبل المغرب ص۲۶

قوله بين كل اذانين صلوٰة لمن شاء (اذان اور اقامت کو تغلیباً اذانین سے تعبیر کیا گیا ہے) | ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ مغرب سے پہلے دو رکعت نفل مستحب نہیں۔

اور یہی مسلک امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۲۷۶ ج۱ میں اور قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۸ ج۳ میں حضرات خلفاء راشدینؓ کا نقل کیا ہے امام احمدؒ اسحٰقؒ فرماتے ہیں ان صلاھما فحسن۔ ترمذی ص۲۶ ج۱ یعنی مستحب ہے اور ان کی دلیل ترمذی کی یہی روایت ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل ۱ العرف الشذی ص۱۰۳ میں مسند بزار کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حضرت بریدہؓ کی روایت میں یوں۔ بین کل اذانین صلوٰۃ الا المغرب۔ اس پر علامہ ابن الجوزیؒ نے اعتراض کیا ہے کہ روایت موضوع ہے۔ العرف الشذی میں ہی جواب دیا گیا ہے کہ ابن الجوزیؒ کو وہم ہوا ہے۔ امام سیوطیؒ نے بھی اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ ص۱۵ ج۲ میں لکھا ہے کہ ابن الجوزیؒ کو وہم ہوا ہے کہ اس روایت کا راوی حیان بن عبداللہ المکبر ہے جس کو محدث فلاسؒ نے جھوٹا کہا ہے (لسان ص۳۶۹ ج۲) حالانکہ اس کا راوی حیان بن عبیداللہ المصغر ہے وثقہ البزارؒ والرازیؒ والحافظ (العرف الشذی ص۱۰۳) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں شیخ بصری۔ وقال ابوحاتمؒ صدوق وذکرہ ابن حبانؒ فی الثقات وقال ابن حزمؒ مجھول فلم یصب (لسان ص۳۷۱ ج۲ ملخصًا) اس پر اگرچہ کچھ کلام کیا گیا ہے لیکن اسکی روایت درجہ صحت سے نہیں گرتی۔ چنانچہ ابن حجرؒ لسان المیزان ج۲ ص۳۷۱ میں لکھتے ہیں ابوحاتمؒ کہتے ہیں کہ صدوق وذکرہ ابن حبانؒ فی الثقات

دلیل ۲ ابوداؤد ص۱۸۲ ج۱ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: مارأیت فی عہد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم احدا یصلیھما۔ فتح الملہم ص۳۷۶ ج۲ میں ہے: قال النوویؒ فی الخلاصۃ اسنادہ
اس روایت سے پتہ چلا کہ اگر یہ رکعتیں مستحب ہوتیں تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ضرور پڑھتے۔ بخاری ص۱۵۸ ج۱ میں ہے مرثدؒ بن عبداللہ الیزنیؒ نے گورنر مصر حضرت عقبہؓ بن عامر سے فرمایا الا اعجبك من ابی تمیمؒ یرکع رکعتین قبل المغرب الحدیث۔ اگر ان رکعتوں کا پڑھنا معمول ہوتا تو عجیب بات نہ ہوتی۔

دلیل ۳ العرف الشذی ص۱۰۴ میں ہے کہ امام بزارؒ نے مسند میں اور ابن شاہینؒ نے ثقات میں لکھا ہے کہ یہ روایت بین کل اذانین صلوٰۃ لمن شاء منسوخ ہے اور ناسخ وہی روایت ہے جس میں مغرب کی استثناء ہے۔

باب ماجاء فیمن ادرك رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس ص۲۶

قولہ من ادرك من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح امام طحاویؒ ص۱۹۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ روایت ان لوگوں کے بارے میں ہے جو پہلے اہل نہ تھے پھر اہل بن گئے مثلاً کافر مسلمان ہوگیا۔ حائضہ یا نفساء پاک ہوگئیں، مجنون تندرست ہوگیا، نابالغ بچہ بالغ ہوگیا تو اگر ان کو ایک رکعت کا وقت بھی ملے گا تو ان پر وہ نماز لازم ہو جائے گی نتیجۃً اس نماز کو پھر قضاء کرنا پڑے گا۔ امام طحاویؒ نے اس توجیہ پر اشکال وارد کیا ہے کہ فلیصل الیھا اُخرٰی وغیرہ حدیثیں اسکی تائید نہیں کرتیں فتح الباری ص۵۶ ج۲ اور نصب الرایۃ ص۲۲۹ ج۱ میں ہے کہ ورکعۃ بعد ماتطلع الشمس اور فیصلی مابقی بعد غروب الشمس اور فلیتم صلوٰتہ وغیرہ الفاظ بھی اس کے خلاف ہیں امام طحاویؒ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ احادیث اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت سے پہلے کی ہیں وتواترت الآثار بنھیہ عن ذلك (ص۱۹۵ ج۱)

اسلیے یہ منسوخ ہیں علامہ عینیؒ فرماتے ہیں بانہ اجتمع محرم ومبیح وتواترت الاخبار فی المحرم ما لم تتواتر فی المبیح والترجیح للمحرم عند التعارض (عمدۃ القاری ص۵۵ ج۲) مولانا سید محمد انور شاہ صاحبؒ اس حدیث کے دو مطلب بیان کرتے ہیں: ۱ ان الحدیث وارد فی حکم صلوٰۃ المسبوق ولا علاقۃ لہ بالمواقیت۔ (معارف ص۱۴۹ ج۲)۔ ۲ وبالجملۃ الحدیث فی حق سنتی الفجر لا الفریضۃ (العرف الشذی ص۹۹ علی الترمذی) مگر ورکعۃ بعد ما تغرب الشمس وغیرہ الفاظ ان توجیہات کے خلاف ہیں۔ مولانا عثمانیؒ جمہور کا ساتھ دیتے ہوئے حدیث کے ظاہری الفاظ کو ملحوظ رکھ کر جواز صلوٰۃ کے قائل ہیں اور فرماتے ہیں کہ بے شک نہی الصلوٰۃ فی الاوقات المکروھۃ بھی صحیح ہے ویعارض ھٰذا النھی النھی عن ابطال العمل (فتح الملہم ص۱۸۸ ج۲) لہٰذا طلوعِ آفتاب اور غروب آفتاب کے بعد والی رکعت بھی صحیح ہوگی۔ ہاں عین طلوع اور غروب کے وقت ذرا صبر اور انتظار کرے تاکہ فی الجملۃ نہی کی خلاف ورزی سے بچ جائے۔ ففی المبسوط ص۱۰۲ ج۱ والبدائع ص۱۲۷ ج۱ ان الصبح لا تفسد ایضًا اذا صبر وانتظر حتّٰی اذا ارتفعت الشمس اتم الصلوٰۃ۔ (محصلہ)

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ فجر اور عصر کے وقت طلوع اور غروب سے پہلے اگر ایک رکعت بھی مل گئی تو باقی نماز اس پر مکمل کرنی ہوگی اور وہ صحیح ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عصر کی تو صحیح ہے لیکن فجر کی باطل ہے: وقال النوویؒ ص۲۲۱ ج۱ وھذا مجمع علیہ فی العصر ... الخ وقال فی انوار المحمود ص۱۷۰ وھٰذا بالاجماع اھ۔ وفی نور الایضاح ص۵۷ صح عصر الیوم عند الغروب مع الکراھۃ ... الخ۔ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ دلیل پیش کرتے ہیں جس کو مولانا سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص۲۴۱ ج۱ میں اور مولانا عثمانیؒ نے فتح الملہم ص۱۸۶ ج۲ میں یوں بیان کیا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک وہ وقت نماز کے لیے سبب ہے جو اس کے ساتھ متصل ہو۔ صبح کی نماز جب اس نے شروع کی طلوعِ شمس سے پہلے تو وہ وقت کامل تھا اور وہی اس کا سبب تھا تو اس پر نماز کامل واجب ہے اب طلوعِ شمس کے وقت ادا ناقص ہے لہٰذا صحیح نہیں بخلاف عصر کے کہ اصفرار کا وقت تو پہلے ہی مکروہ ہے تو اس حالت میں جب اس نے نماز شروع کی تو ناقص ہی لازم ہوئی اور ناقص ہی ادا ہوگی۔ لہٰذا جائز ہے۔

باب ماجاء فی الجمع بین الصلوٰتین ص۲۶

قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۲۶ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قوم کہتی ہے کہ مرض یا مطر یا سفر کے سبب تقدیماً بھی جمع درست ہے اور تاخیراً بھی درست ہے مثلاً صلوٰۃ عصر کو مقدم کرکے ظہر کے ساتھ پڑھنا جمع تقدیماً ہے اور صلوٰۃِ ظہر کو مؤخر کرکے عصر کے ساتھ پڑھنا جمع تاخیراً ہے۔ امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا یہی مسلک ہے۔ امام شافعیؒ مریض کے لیے نہیں مانتے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ نہ تقدیماً درست ہے اور نہ تاخیراً بجز عرفات اور مزدلفہ کے۔ عرفات میں ظہر اور عصر کی جمع تقدیمی[1] اور مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی جمع تاخیری (ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۶۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ عرفات اور مزدلفہ کے اندر جمع کے بارے میں اتفاق ہے۔) یہ مسلک حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا ہے۔ العرف الشذی ص۱۰۶ میں ہے کہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک جمع وقتی درست ہے۔ امامؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک جمع وقتی درست نہیں۔ احادیث میں جس جمع کا ذکر ہے وہ جمع صوری اور فعلی ہے۔ جمع صوری کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مثلاً صلوٰۃِ ظہر کو مؤخر کیا جائے اور ظہر کے آخری وقت میں پڑھا جائے۔ جب اس سے فارغ ہو تو عصر کا وقت داخل ہو جائے گا۔ اس میں عصر پڑھ لے یعنی دونوں اپنے اپنے وقتوں میں ایک اوّل میں ایک آخر میں۔

امام صاحبؒ و من وافقہ فرماتے ہیں کہ عرفات اور مزدلفہ کے بغیر جمع وقتی صحیح نہیں اس کے کئی دلائل ہیں:

الاوّل ارشاد باری تعالیٰ ہے: حٰفِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى۔ رپ۲ سورۃ البقرۃ رکوع ۳۱) یعنی ہر نماز کو اپنے اپنے وقت میں ادا کرو۔

الثّانی ارشاد باری تعالیٰ ہے: اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا۔

---

[1] عرفات میں ظہر اور عصر کو بوقت ظہر جمع کرکے پڑھنے کے لیے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جماعت اور امام اعظم یا اس کا نائب شرط ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک شرط نہیں (لباب المناسک مع المسلک المتقسط فی المنسک المتوسط ص۱۳۲) رسائل الارکان ص۔ لعبد العلی بحر العلومؒ میں قولِ صاحبینؒ کو ترجیح دی ہے اور مزدلفہ میں جمع تاخیری کے بارے کوئی شرط اور اختلاف نہیں۔

(پ۵، سورۃ النسآء رکوع ۱۵) یعنی نماز وقتِ معین کے اندر لکھی ہوئی اور فرض کی ہوئی ہے۔

الثالث ۳ | فتح الملہم ص۲۶۱ ج۲ میں ہے کہ آیتِ کریمہ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ ۔ کی تفسیر بعض سلفؒ نے یہ کی ہے اے یؤخرون عن اوقاتہا۔ اسی طرح فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ اَضَاعُوا الصَّلٰوةَ اے اخّروھا عن اوقاتہا کی گئی ہے تو جن لوگوں نے وقت کی پابندی نہیں کی۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی مذمت بیان فرمائی تو تاخیر کیسے درست ہوسکتی ہے؟

الرابع ۴ | روایت ابن مسعودؓ ہے۔ عن عبد اللہ رض قال ما رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ لغیر میقاتہا الا صلاتین جمع بین المغرب والعشآء وصلی الفجر قبل میقاتہا (ای المعتاد) بخاری ص۲۲۸ ج۱ و مسلم ص۴۱۷ ج۱) وفی النسائی ص۳۶ ج۲ عن عبد اللہ رض قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلی الصلوٰۃ (وفی نسخۃ الصلوٰت) لوقتہا الا بجمع وعرفات۔

الخامس ۵ | آپؐ کی وہ قولی اور فعلی احادیث جن میں نمازوں کو وقت کے اندر پڑھنے کا ذکر ہے۔

دوسرے ائمہؒ کی دلیل | وہ روایات ہیں جن میں آتا ہے کہ آپؐ نے ظہر وعصر اور مغرب و عشار کو جمع کرکے پڑھا۔

جواب | کہ بے شک آپؐ نے جمع کرکے نمازیں پڑھیں لیکن یہ جمع صوری تھی نہ کہ حقیقی۔ چنانچہ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۳۰ ج۳ میں لکھتے ہیں کہ ان روایات میں جمع سے مراد جمع صوری ہے جیسا کہ امام قرطبیؒ، امام الحرمین عبد الملکؒ، امام ابن ماجشونؒ، ابن سیّد النّاسؒ اور طحاویؒ ص۱۰۶ ج۱ وغیرہ نے تصریح کی ہے پھر آگے حافظ ابن حجرؒ کے (فتح الباری ص۱۴ ج۲ کے) حوالہ سے لکھا ہے کہ انھوں نے بھی یہی فرمایا ہے کہ جمع صوری مراد ہے وھو الاولیٰ۔ نواب صدیق حسن خاں دلیل الطالب ص۳۴۸ میں لکھتے ہیں کہ ان روایات میں جمع سے جمع صوری ہی متعین ہے اور ان کے بیٹے نواب نور الحسن صاحبؒ عرف الجادی ص۱۹ میں لکھتے ہیں کہ جمع صوری ہی حق ہے اور جمع صوری کے لیے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

الاوّل | نسائی ص۶۸ ج۱ میں روایت ہے کہ نبی علیہ السّلام نے اخر الظھر وعجل العصر (فجمع بینہما) واخر المغرب وعجل العشآء (فجمع بینہما) اور یہی جمع صوری ہے[1]

---

[1] ومما یدل علی تعیین حمل حدیث الباب علی الجمع الصوری ما اخرجہ النسائی عن

الثانی ۲ ابوداؤد طیالسی ص۴۹ میں حضرت ابنِ مسعودؓ کی روایت ہے اس کے الفاظ بھی یہی ہیں: اخر الظہر وعجل العصر فجمع بینهما واخر المغرب وعجل العشآء فجمع بینهما۔

الثالث ۳ قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۲۳۰ ج۳ میں جمع صوری کو کئی دلائل سے ترجیح دی ہے جن میں سے ایک یہ ہے کہ ابنِ جریرؒ کی روایت میں ہے: عن ابن عمرؓ کہ آپ نے اخر الظہر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشآء کہتے ہیں کہ ابنِ عمرؓ خود جمع بین الصّلوٰتین کی حدیث کے راوی ہیں اور یہ روایت دال ہے کہ جمع سے مراد جمع صوری ہے۔

الرابع ۴ بخاری ص۷۷، ۷۹، ۱۵۷ ج۱ و مسلم ص۲۴۶ ج۱ میں روایت ہے: عن ابن عباسؓ قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم ثمانیا جمیعا وسبعًا جمیعا فقلت یا ابا الشعثآء اظنه اخر الظہر وعجل العصر وعجل العشآء واخر المغرب قال وانا اظنه۔

الخامس ۵ علامہ کاسانیؒ بدائع الصنائع ص۱۲۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جمع بین الصّلوٰتین ان نمازوں میں کی گئی جن میں ایک کے اختتامِ وقت کے بعد متصل دوسری کا وقت شروع ہوتا ہے۔ جیسے ظہر وعصر، مغرب وعشآء۔ درمیان میں اجنبی وقت نہ ہو۔ جیسے فجر وظہر، عصر ومغرب اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جمع سے جمع صوری اور فعلی ہی مراد ہے نہ کہ جمع وقتی اور حقیقی۔

نواب صدیق حسن خانؒ دلیل الطالب ص۳۴۸ میں لکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو جمع صوری کے بارے میں تردّد ہو تو وہ روایت حمنہؓ بنت جحش کی روشنی میں بھی سمجھ سکتا ہے۔ ان کی

ابن عباسؓ بلفظ صلیت مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم الظہر والعصر جمیعًا والمغرب والعشآء جمیعًا اخر الظہر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشآء فهذا ابن عباسؓ راوی حدیث الباب قد صرح بان ما رواه من الجمع المذکور هو الجمع الصوری۔ اھ۔ نیل ص۲۳۰ ج۳۔

روایت ترمذی ص۱۸/ج۱ میں ہے جس میں یہ الفاظ ہیں : فان قویت علی ان تؤخری الظهر وتعجلی العصر پھر آگے فرمایا ثم تؤخرین المغرب وتعجلین العشآء الحدیث۔ باقی ترمذی ص۲۶ کی اس روایت کا کہ آپؐ نے یہ جمع من غیر خوف ولا مطر کی تو اس کا جواب خود اپنے قلم سے امام ترمذی ص۲۳۵/ج۲ میں دے چکے ہیں اور شرح ترمذی پر بھی ہے کہ میری کتاب کی کمبلہ احادیث کسی نہ کسی کے نزدیک معمول بہا ہیں، لیکن دو کسی کے نزدیک بھی معمول بہا نہیں ان میں سے ایک یہ ہے: جمع بین الظهر والعصر بالمدینة والمغرب والعشآء من غیر خوف ولا سفر ولا مطر۔

باب ماجآء فی بدء الاذان ص۲۶

اذان لغت میں کہتے ہیں اعلام اور اطلاع دینے کو اور شریعت میں اعلام باوقات الصّلوات بالفاظ مخصوصۃ ہے۔ نماز معراج کی رات فرض ہو چکی تھی اور صحیح قول کے مطابق معراج نبوّت کے گیارہویں برس ہوئی۔ لعض نے کہا کہ اذان بھی مکہ میں شروع ہو چکی تھی لیکن کوئی روایت اس مضمون کی صحیح نہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ اذان مدینہ طیبہ میں ہی شروع ہوئی۔ جس کی قدرے تفصیل یہ ہے کہ جب مسجد نبوی تعمیر ہو گئی تو لوگوں کو نماز کے لیے اکٹھا کرنے کی فکر ہوئی لعض نے کہا ناقوس بناؤ۔ کناقوس النصاری۔ ناقوس کا معنی ہے خشبة کبیرة طویلة جو چھوٹی لکڑی کے ساتھ بجائی جاتی ہے۔ (و اسمها الوبیل۔ هامش ترمذی ص۲۷/ج۱) آپ اس کو سمجھنے کے لیے گھنٹی کے معنی کر سکتے ہیں۔ لعض نے کہا کہ مجوس کی طرح اونچی جگہ آگ جلانی چاہیئے جس کو دیکھ کر لوگ آ جائیں۔ لعض نے کہا کہ بوق یا قرن ہو۔ مثل قرن الیهود۔ جس کے معنی بگل کے ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی چیز پاس نہ ہو سکی کیونکہ ان سے غیر مسلموں کے ساتھ مشابہت پیدا ہوتی تھی اس پر اتفاق ہوا کہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو گلی کوچوں میں جا کر اتنے الفاظ کہنے چاہئیں "الصّلوٰۃ جامعۃ" فناد بالصّلوٰۃ سے یہی مراد ہے۔ اسی اثنار میں حضرت عبداللہؓ بن زید بن عبدربہ کو خواب میں ایک شخص ملا جو درحقیقت فرشتہ تھا اس کے پاس ناقوس

تھا انھوں نے کہا کہ یہ مجھے دے دو، ہم نماز کے لیے لوگوں کو جمع کریں گے۔ اس نے پھر طریقِ اذان بتلایا۔ ایسا ہی خواب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو آیا۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا فَلِلّٰہِ الْحَمْدُ فذٰلک اثبت۔ ابن رشدؒ بدایۃ ص۱۰۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ کے اذان کے بارے میں کئی اقوال ہیں۔ ایک قول میں فرض اور ایک میں سنت کہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ اس کو سنت کہتے ہیں جماعت کے حق میں بھی اور منفرد کے حق میں بھی مگر جماعت کے لیے اذان زیادہ مؤکد ہے۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۳۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اذان کے فقہی حکم کے بارے اختلاف کیا گیا ہے۔ مشہور یہ ہے کہ سنت ہے۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۳ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ، احمد بن حنبلؒ اور اصطخری شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے۔ امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سنتِ مؤکدہ ہے۔ العرف الشذی ص۸ میں ہے کہ اذان ہمارے نزدیک سنت ہے۔ امام محمدؒ کی ایک روایت میں ہے کہ واجب ہے۔

قائلین وجوب کی دلیل مالکؓ بن الحویرث کی روایت ہے۔ فلیؤذن لکم احدکم الحدیث بخاری ص۸۷ ج۱ ایک روایت میں ہے فاذّنا ثم اقیما۔ (بخاری ص۸۸ ج۱) صیغۂ امر للوجوب ہے۔

قائلینِ سُنیّت کی دلیل کہ آپؐ سے اذان کا فقہی حکم فرض وجوب وغیرہ تو منقول نہیں چونکہ آپؐ نے مواظبت کی لہٰذا سنّتِ مؤکدہ کہنا چاہیئے۔ (اصولِ فقہ والے لکھتے ہیں: المواظبۃ المطلقۃ دلیل علی السنۃ والمواظبۃ من غیر ترکٍ دلیل علی الوجوب۔ (حاشیہ اصول الشاشی کہ ص۳۴)

ص۲۷

باب ماجاء فی الترجیع فی الاذان

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اذان میں ترجیع نہیں۔ وھو قول عن مالکؒ امام شافعیؒ و مالکؒ فرماتے ہیں کہ ترجیع ہے۔ ترجیع کا مطلب یہ ہے کہ شہادتین کے جملوں کو دو دفعہ آہستہ اور دو دفعہ بلند آواز سے کہنا چاہیئے۔

قائلین عدمِ ترجیع کی دلیل ایک دلیل تو یہ ہے کہ جو فرشتہ آسمان سے نازل ہوا تھا جس نے طریقِ اذان بتلایا جو اذان کے بارے میں اصل ہے۔ اس میں ترجیع نہیں جیسا کہ علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایۃ ص۲۶۳ ج۱ میں ابن الجوزیؒ کے حوالہ

سے نقل کیا ہے اسی طرح حضرت ابن ام مکتومؓ حضرت بلالؓ حضرت عبد اللہؓ بن زید بن عبد ربہ اور حضرت زیادؓ بن حارث صدائی وغیرہ جو آپؐ کے مدینہ میں مؤذن تھے کسی کی اذان میں ترجیع نہیں۔ اگر ترجیع اذان کی ضروری جزو ہوتی تو وہاں لامحالہ ہوتی۔ باقی دلائل آئندہ آئیں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

قائلین ترجیع کی دلیل حضرت ابو محذورہؓ کی روایت ہے: جن کا نام امام ترمذی نے ص۲۷ میں سمرۃؓ بن معیر بروزن منبر بتلایا ہے۔ امام طحاویؒ ص۶۳ ج۱ میں اپنی طرف سے اور علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۲۶۳ ج۱ میں امام ابن الجوزیؒ (کی کتاب التحقیق) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ۸ھ میں جب مکہ مکرمہ فتح ہوا اور وہاں اذان کی آواز بلند ہوئی تو مشرکین کے بچوں نے اس کی نقالی شروع کر دی جیسا کہ بچوں کی عادت ہوتی ہے۔ آپؐ بچوں کے ایسے ہی گروہ کے پاس سے گزرے جو اذان کی نقل اتار رہا تھا ان میں حضرت ابو محذورہؓ بھی تھے یہ دیگر بچوں سے زیادہ عمر والے تھے اور آواز بھی سُریلی تھی تو آپؐ نے اس کو پکڑ کر کہا کہو کیا کہتے تھے؟ اس نے اللہ اکبر اللہ اکبر زور سے کہا کیونکہ اس جملہ کے سبب اس کے عقیدہ پر زد نہ پڑتی تھی لیکن جب شہادتین کے جملوں پر آیا تو وہ آہستہ آہستہ کہے کیونکہ عقیدہ پر زد پڑتی تھی اور قابو آچکنے کے بعد بادلِ نخواستہ کہنے پڑے آپؐ نے کہا پھر کہہ اور اونچا کہہ۔ چنانچہ نسائی ص۷۴ ج۱ کی روایت ہے: ارجع فامدد من صوتك اور ابن ماجہ ص۵۲ کی روایت میں ہے: ارفع من صوتك اور ابوداؤد ص۷۲ ج۱ کی روایت میں ہے ترفع صوتك بالشهادة اوكما قال۔ تو آپؐ نے اسکی وحشت گھٹانے کے لیے کہا کہ بلند آواز سے کہہ۔ اس کے بعد وہ مسلمان ہو گئے اور کہا کہ حضرت مجھے مکہ مکرمہ کا مؤذن بنا دیں فرمایا جا تو مؤذن ہے۔ حضرت ابو محذورہؓ ترجیع کے ساتھ اذان کہتے تھے۔ کیونکہ انھوں نے یہ سمجھ رکھا تھا کہ ایک دفعہ میں نے آپؐ کے سامنے آہستہ کہا اور ایک دفعہ آپؐ نے بلند کہلوایا۔ حالانکہ یہاں تعلیم اذان نہ تھی، بلکہ اس کے دل میں شہادتین سے جو نفرت تھی اسے کم کرنا تھا۔

باب ماجاء فی افراد الاقامة ص۲۷

قوله اُمِرَ بلالٌ ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة امام خطابیؒ معالم السنن ص۱۴۴ ج۱

میں لکھتے ہیں کہ امام سفیان ثوریؒ اور اصحاب الرائے (اصحاب الرائے امام صاحبؒ اور ان کے تلامذہ کو کہتے ہیں۔ کیونکہ انکی رائے اور اجتہاد بڑا دقیق تھا والتفصیل فی مقام ابی حنیفہؒ) اور اہلِ کوفہ کہتے ہیں کہ اذان بھی مثنیٰ مثنیٰ ہے اور اقامت بھی اور ان کی دلیل حضرت عبداللہؓ بن زید بن عبدربہ کی حدیث ہے۔ امام ترمذیؒ ص۲۷ میں لکھتے ہیں : قال بعض اھل العلم الاذان مثنیٰ مثنیٰ والاقامۃ مثنیٰ مثنیٰ وبہ یقول سفیان الثوریؒ وابن المبارکؒ واھل الکوفۃ۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ان حضرات کے نزدیک اذان میں ترجیع نہیں اور اقامت میں ایتار نہیں۔ (البحر الرائق ص۲۵۶ ج۱ میں ہے کہ ہمارے نزدیک ترجیع مباح ہے نہ سنت ہے نہ مکروہ۔ شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۱۰۹ میں لکھتے ہیں کہ اسی پر اعتماد ہے۔)

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اقامت میں ایتار ہے لیکن قد قامت الصلوٰۃ دو دفعہ ہوگا۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ساری اقامت میں ایتار ہے۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۵۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ اقامت میں ایتار کے قائل تھے اور ان کی دلیل یہ حدیث ہے (ویوتر الاقامۃ۔ ترمذی ص۲۷ ج۱)

امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل مسلم ص۱۶۴ ج۱ کی روایت ہے جس میں ہے ویوتر الاقامۃ الا قد قامت الصلوٰۃ۔ بظاہر امام مالکؒ کو الا قد قامت الصلوٰۃ کی استثناء نہیں مل سکی یا اس کی کوئی مناسب تاویل کر لی ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ۱

ابوعوانہ ص۳۳۱ ج۱ میں حضرت عبداللہؓ بن زید انصاری کی روایت ہے: سمعت اذان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فکان اذانہ واقامتہ مثنیٰ مثنیٰ۔ آپؐ کی اذان سے مراد آپؐ کے مؤذن کی اذان ہے۔ یہ روایت صحیح ہے اور اس کا ہر راوی ثقہ ہے۔

دلیل ۲

طحاوی ص۸۰ ج۱ اور نصب الرایۃ ص۲۶۹ ج۱ میں حضرت بلالؓ کی اذان کا ذکر ہے: کان یثنی الاذان ویثنی الاقامۃ۔ اس روایت کے سارے راوی ثقہ ہیں البتہ ابن الجوزیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اسود بن یزید ایک راوی ہیں جنہوں نے حضرت بلالؓ سے سماعت نہیں کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابن الجوزیؒ کا وہم ہے۔ تذکرۃ الحفاظ ص۴۸ ج۱ میں

ہے کہ اسودؒ کی حضرت بلالؓ سے سماعت ثابت ہے۔

دلیل ۳ مصنف ابنِ ابی شیبہؒ ص ۱۳۶ ج ۱ طحاوی ص ۸۰ ج ۱، سنن الکبریٰ ص ۴۲۰ ج ۱ میں روایت ہے عبداللہؓ بن زید سے کہ مؤذن نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے اذان دی: فاذن مثنیٰ واقام مثنیٰ۔ ابنِ حزم محلی صفحہ ۱۵۸ ج ۳[1] میں لکھتے ہیں ھٰذا اسناد فی غایۃ الصحۃ۔

دلیل ۴ سنن الکبریٰ ص ۴۲۱ ج ۱ میں عبدالرحمٰنؒ بن ابی لیلیٰ، عبداللہؓ بن زید سے روایت کرتے ہیں کہ نبی علیہ السّلام کے مؤذّن نے اذان دی فاذن مثنیٰ مثنیٰ ثم قعد ثم اقام مثنیٰ مثنیٰ۔ اس پر یہ اعتراض ہوا ہے (ملاحظہ ہو ترمذی ص ۲۷ ج ۱) کہ ابنِ ابی لیلیٰؒ کی ابنِ زیدؓ سے لقا نہیں۔ لیکن یہ اعتراض باطل ہے۔ علامہ خطیبؒ نے تاریخ ص ۲۰۰ ج ۱۰ میں لکھا ہے کہ ابنِ ابی لیلیٰ[2] کی ولادت ۱۷ھ میں ہوئی اور تہذیب التہذیب ص ۲۲۴ ج ۵ میں ہے کہ عبداللہؓ بن زید کی وفات ۳۲ھ میں ہوئی۔ علامہ ماردینیؒ الجوہر النقی ص ۴۲۱ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ پندرہ سال کے اس عرصہ میں امکان لقا یقینی ہے اور جمہور امکان لقا ہی کے قائل ہیں۔

دلیل ۵ حافظ ابن حجرؒ الدرایۃ ص ۶۱ میں لکھتے ہیں کہ جس اذان کا نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اجراء فرمایا وہ الاذان مثنیٰ مثنیٰ والاقامۃ مثنیٰ مثنیٰ تھی۔ اور فرماتے ہیں اسنادہ صحیح۔

---

[1] امام ابن الجوزیؒ نے اس کی صحت کو دیکھ کر التحقیق میں اقامت کے مثنیٰ مثنیٰ ہونے کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے۔ نیز امام ابن دقیق العیدؒ نے بھی اسے صحیح قرار دیا ہے۔

[2] امام ابن عبدالبرؒ نے استیعاب میں ابن ابی لیلیٰ کو تلامذہ عبداللہؓ بن زید میں شمار کیا ہے۔ علاوہ ازیں علامہ زیلعیؒ نے کہا کہ ممکن ہے کہ کسی صحابی سے انھوں نے اذان کی اطلاع پائی ہو۔ جیسا کہ طحاوی میں تصریح ہے۔ عن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ قال حدثنی اصحاب محمّد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان عبد اللہؓ بن زید الانصاری رأی الاذان فی المنام فاتی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فلخبرہ ... الخ۔ (طحاوی ص ۶۴ ج ۱ وذکرہ الترمذی ایضاً ص ۲۷ ج ۱)

دلیل ۶ مجمع الزوائد ص۳۳۰ ج۱ میں حضرت ابوجحیفہؓ (وہبؓ بن عبداللہ السوائی) سے روایت ہے: اذن بلال للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مثنیٰ مثنیٰ واقام مثل ذلک۔ قال الهیثمیؒ رواتہ ثقات۔

دلیل ۷ الجوہر النقی ص۴۲۵ ج۱ میں حضرت بلالؓ کی اذان واقامت کے بارے میں ہے اذن مرتین مرتین واقام مرتین مرتین۔ اس کے سب راوی ثقہ ہیں۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۴۴ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ جتنی روایات میں اقامت کے بارے میں مثنیٰ مثنیٰ کے الفاظ ہیں ان میں زیادت ہے اور اصولِ حدیث کے قاعدے سے زیادت کو لینا پڑے گا۔ باقی حدیث اُمِرَ بِلَالٌ کا جواب کئی وجوہ سے دیا گیا ہے۔

الاوّل ۱ فتح الملہم ص۴۶ ج۲ میں شرح النقایہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ کسی جلدی وغیرہ کی وجہ سے اقامت میں ایتار ہمارے نزدیک بھی جائز ہے۔

الثانی ۲ العرف الشذی ص۱۰۹ اور معارف السنن ص۱۸۵ ج۲ میں حافظ ابن الہمامؒ کے حوالے سے یہ جواب نقل کیا ہے کہ یشفع الاذان سے مراد یہ ہے کہ اذان دوہری اور ڈبل آواز سے کہے اور اقامت ایتارِ صوت کے ساتھ ہو۔ جمعاً بین الادلۃ۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں ویوتر الاقامۃ وھو محمول عندنا علی ایتار صوتها بان یحدر فیها... الخ۔ (ص۳۶۱ ج۱)

اس پر اعتراض ہوا ہے کہ الّا الاقامۃ کا لفظ اس توجیہ کے خلاف ہے۔

الجواب العرف الشذی ص۱۰۹ میں ہے کہ الا الاقامۃ کی استثنا شفع اور وتر سے نہیں بلکہ نفس اذان بتانے سے ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اقامت اذان کی طرح ہی ہے۔ ہاں مگر اقامت یعنی قد قامت الصّلوٰۃ اس میں زائد ہے۔

الثالث ۳ بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ بعض دفعہ رمضان میں ڈبل اذان کہنے کے مامور تھے جبکہ ابن امِّ مکتومؓ بیمار ہوتے تھے۔ ایک اذان سحری کے لیے دوسری فجر کے لیے تو یہ حکم ہوا کہ اذان تو ڈبل کہے مگر اقامت ایک ہی بار کہے۔ (استفدتہ من الشیخ ومن بعض الاساتذۃ)

باب ماجاء فی التثویب فی الفجر ص۲۷

قولہ ان یقول فی اذان الفجر الصّلوٰۃ خیرٌ مّن النّوم

شیعہ شنیعہ نے کہا ہے کہ اذان میں الصّلوٰۃ خیر من النوم بدعتِ عمری ہے ، اور ان کو شبہ مؤطا امام مالک کی اس روایت سے ہوا ہے جو ص۲۴ میں ہے کہ صبح کے وقت مؤذّن حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گیا وہ آرام فرماتے تھے۔ اس نے کہا: اَلصَّلوٰۃُ خَیْرٌ مِّنَ النَّوْمِ یا امیر المؤمنین فامرہ عمرؓ ان یجلعھا فی ندآء الصّبح ۔ بظاہر اس سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ الفاظ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حکم سے زائد کیے گئے۔ لیکن حقیقت یہ نہیں بلکہ یہ الفاظ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام سے ثابت ہیں۔ لہٰذا حضرت عمرؓ کے قول کا مطلب یہ ہے لا تجاوز عن الاذان فقل ھٰذہ الکلمۃ فی اذان الفجر لا خارجۃ فندبر۔

دلیل ۱ ابوداؤد ص$\frac{۷۳}{۱ج}$، نسائی ص$\frac{۷۵}{۱ج}$، موارد الظمآن ص۹۵، طحاوی ص$\frac{۶۷}{۱ج}$ میں حضرت ابو محذورہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا کان اذان الفجر فقل بعد حیَّ علی الفلاح ۔ اَلصَّلوٰۃُ خَیْرٌ مِّنَ النَّوْمِ ۔ اَلصَّلوٰۃُ خَیْرٌ مِّنَ النَّوْمِ ۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص$\frac{۴۲}{۲ج}$ میں لکھتے ہیں، صحّحہ ابن خزیمۃؒ۔

دلیل ۲ طحاوی ص$\frac{۶۷}{۱ج}$ میں اور نیل الاوطار ص$\frac{۴۲}{۲ج}$ میں طبرانی ص ــــ اور بیہقی ص$\frac{۴۲۳}{۱ج}$ کے حوالہ سے حضرت ابنِ عمرؓ کی روایت ہے : کان الاذان یعنی فی عھد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بعد قولہ حیَّ علی الفلاح ۔ اَلصَّلوٰۃُ خَیْرٌ مِّنَ النَّوْمِ ۔ اَلصَّلوٰۃُ خَیْرٌ مِّنَ النَّوْمِ ۔ شوکانیؒ نیل ص$\frac{۴۲}{۲ج}$ میں لکھتے ہیں: قال ابن سید النّاس الیعمریؒ ھٰذا اسناد صحیح ۔ اور ابنِ حجر عسقلانیؒ تلخیص الحبیر ص۷۵ میں لکھتے ہیں۔ سندہ حسن ۔

دلیل ۳ طحاوی ص$\frac{۶۷}{۱ج}$ میں اور نیل الاوطار ص$\frac{۴۲}{۲ج}$ میں دار قطنی ص ــــ اور بیہقی ص$\frac{۴۲۳}{۱ج}$ کے حوالہ سے حضرت انسؓ کی روایت ہے قال من السّنۃ فی اذان الفجر

بعد قوله حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ، اَلصَّلٰوۃُ خَیْرٌ مِّنَ النَّوْمِ مرتین۔ شوکانیؒ کہتے ہیں: قال ابن سید الناسؒ صحیح۔ حافظ ابن حجرؒ تلخیص الجبیر ص۷۵ میں لکھتے ہیں: صححه ابن السکنؒ۔ اس کے علاوہ ابن ماجہ ص۵۲ میں حضرت بلالؓ کی اذان، نیل الاوطار ص۴۰ ج۲ میں حضرت عائشہؓ اور ابن النحامؓ کی روایات بھی اسی مضمون کی موجود ہیں لیکن ان کی سندیں کمزور ہیں۔ باقی اذانوں کے بعد یا پہلے بلند آواز سے درود شریف پڑھنا خالص بدعت ہے۔ امام شعرانیؒ کشف الغمۃ ص۱۴۷ ج۱ میں لکھتے ہیں: قال شیخنا لم یکن التسلیم الذی یفعله المؤذنون فی ایام حیاته صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم ولا الخلفاء الراشدین قال کان فی ایام الروافض بمصر اور علامہ شامیؒ نے ص۳۶۲ ج۱ میں تصریح کی ہے کہ یہ بدعت ۷۹۱ھ میں شروع ہوئی اور جس کے حکم سے شروع ہوئی اس کا نام نجم الدین محمد الطنبندی تھا بڑا ظالم، راشی اور حرام خور تھا۔ مزید بحث حکم الذکر بالجہر اور درود شریف پڑھنے کا شرعی طریقہ میں دیکھیں۔

باب ماجاء فی الاذان باللیل[ص۲۸]

امام خطابیؒ معالم السنن ص۲۸۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اذانِ صبح وقت سے قبل درست نہیں اگر قبل از وقت ہوئی تو اعادہ ضروری ہے جیسے باقی نمازوں میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ باقی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ اذانِ فجر وقت سے پہلے ہو جائے تو جائز ہے۔ اس کا اعادہ ضروری نہیں۔[۱]

امام صاحبؒ کی دلیل ۱

بخاری ص۲۵۷ ج۱ میں روایت ہے فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم کلوا واشربوا حتی یؤذن ابن ام مکتومؓ فانه لا یؤذن حتی یطلع الفجر۔ اس سے معلوم ہوا کہ اذان فجر طلوع فجر کے بعد ہی ہوتی تھی۔

---

[۱] ہاں ان کا آپس میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک یہ اذان نصف لیل کے بعد ہو، عند البعض سحری کے وقت، عند البعض پو پھٹنے سے متصل قبل۔

دلیل ۲ | موارد الظمآن ص۲۲۴ میں روایت ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا : کلوا واشربوا حتّٰی یؤذن بلالؓ فانہ لا یؤذن حتّٰی یطلع الفجر۔

دلیل ۳ | الطحاوی ص۶۸ ج۱ میں حضرت حفصہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذانِ فجر کے بعد دو رکعت سنت پڑھتے تھے۔ وکان لا یؤذن حتّٰی یصبح اوکما قالت - علامہ نیمویؒ آثار السنن ص۵۷ میں لکھتے ہیں : رواہ الطحاوی والبیھقی باسناد جید۔

دلیل ۴ | ابوداؤد ص۷۷ ج۱ میں امرأۃ من بنی النجار (وفی الشامی ص۳۶۱ ج۱ ام زید بن ثابت.. الخ) کی روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ ان کا گھر مسجدِ نبوی کے قریب سب سے اونچا گھر تھا جب سحری کا وقت ہوتا تو حضرت بلالؓ میرے مکان پر چڑھ آتے اور طلوعِ صبح صادق کو دیکھتے رہتے۔ فلما رأہ تمطّی (انگڑائی لیتے) پھر اذان کہتے۔ حافظ ابنِ حجرؒ الدرایۃ ص۶۴ میں لکھتے ہیں : واسنادہ حسن۔

دلیل ۵ | ابوداؤد ص۸۹ ج۱ میں روایت ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے حضرت بلالؓ سے فرمایا : لا تؤذن حتّٰی یتبین لک الفجر اوکما قال۔ امام ابوداؤدؒ کہتے ہیں کہ یہ منقطع ہے۔

جواب | یہ ہے کہ محدثین کا قاعدہ ہے کہ جب روایت مرسل یا منقطع ہو اور دوسری روایات اسکی تائید کرتی ہوں تو وہ قابلِ اعتماد ہوتی ہے۔ اور یہاں تو متعدد صحیح روایات اسکی مؤید ہیں۔

دلیل ۶ | ابوداؤد ص۸۹ ج۱ اور ترمذی ص۲۸ ج۱ میں روایت ہے عن ابن عمرؓ ان بلالاً اذن بلیل فامرہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان ینادی ان العبد نام یعنی نیند کے غلبہ سے غلطی سے اذان ہوئی ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث غیر محفوظ۔ اور فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ اصل روایت یوں ہے ان بلالاً یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی یؤذّن ابن ام مکتومؓ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۰۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اخرجہ ابوداؤد وصححہ غیر واحد من اھل العلم۔ باقی امام ترمذیؒ نے جو دو روایتوں میں تعارض قائم کر کے دوسری کو ترجیح دی ہے تو بے سود ہے کیونکہ کسی وقت سحری کو

حضرت بلالؓ اذان کہتے تھے کسی وقت حضرت عبداللہؓ بن ام مکتومؓ اسی طرح فجر کی اذان کبھی اوّل الذکر کہتے کبھی ثانی الذکر۔ اسمیں کوئی تعارض نہیں۔

دلیل ۷ | ابوداؤد ص ۸۹ ج ۱، ترمذی ص ۲۸ ج ۱ میں روایت ہے: ان مؤذنا لعمر اذن بلیل فامرہ عمر ان یعید الاذان۔ چونکہ یہ اثر صریح تھا اس لیے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں لایصح لانہ عن نافع عن عمرؓ منقطع۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ منقطع سند مت لو۔ ابوداؤد میں دو سندیں اور ہیں جو صحیح اور متصل ہیں وہ لے لو۔

دلیل ۸ | الدرایۃ ص ۶۴ میں ابوالشیخ اصبہانیؒ کے طریق سے حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ اذانِ فجر طلوعِ فجر کے بعد ہی ہوتی تھی۔ قال الحافظؒ اسنادہ صحیح۔

دلیل ۹ | مسلم ص ۳۵۰ ج ۱ میں ہے: عن سمرۃؓ بن جندب قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لایغرنکم من سحورکم اذان بلالؓ ولا بیاض الافق المستطیل ھٰکذا حتّٰی یستطیر ھٰکذا وحکاہ حماد بیدہ قال یعنی معترضاً۔

دیگر ائمہؒ کی دلیل | کہ حضرت بلالؓ صبح سے پہلے رات کو سحری کے وقت اذان کہتے تھے۔

جواب | علی الرأس والعین لیکن یہ وہ اذان تھی جو سحری کی خاطر ہوتی تھی تاکہ نماز میں مصروف لوگ سحری کر سکیں اور سوئے ہوئے بیدار ہو جائیں۔ بخاری ص ۸۷ ج ۱ میں ہے: لایمنعن احدکم او احدا منکم اذان بلال من سحورہ فانہ یؤذن او ینادی لیرجع قائمکم ولینبہ نائمکم۔ الحدیث۔ اس اذان کا اذانِ فجر سے کیا تعلق؟ اذانِ فجر اس کے علاوہ مستقل ہوتی تھی محل بحث وہ ہے صحیح روایات سے اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ اسی پہلی اذان پر اکتفاء کی گئی ہو اور طلوعِ فجر کے بعد اذان نہ ہوئی ہو۔

باب ماجاء فی کراھیۃ ان یأخذ المؤذن علی الاذان اجراً [ص ۲۹]

قولہ ان اتخذ مؤذنا لا یأخذ علی اذانہ اجراً | متقدمین حنفیہؒ اس کے قائل تھے کہ تعلیم قرآن اور

تعلیم فقہ و دین، اذان و امامت وغیرہ پر اجرت لینا درست نہیں۔ وکرہ ابوحنیفۃ والشافعیؒ راجع ھامش الترمذی لاحمدؒ الشاکرؒ وکتاب الام ص ۱۴۲ ج ۱ وفی المعارف ص ۲۴ ج ۲ فقول ابی حنیفۃ واصحابہ واحمد عدم الجواز وقول مالکؒ والشافعیؒ الجواز۔ انتھی۔ وفی مختصر الفتاوی المصریۃ ص ۱۳ ویجوز الاستئجار علی الامامۃ والاذان ونحوہ وقیل لا وقیل عند الحاجۃ والثلاثۃ لاحمدؒ (فتاوی ابن تیمیۃ ص ۱۹ ج ۱ وعمدۃ الرعایۃ ص ۱۰ ج ۳)۔

متاخرین حنفیہؒ اور باقی ائمہؒ ان چیزوں پر اجرت لینے کے جواز کے حق میں ہیں۔ چنانچہ صاحبِ ہدایہؒ ص ۱۵ ج ۳ میں لکھتے ہیں کہ فتویٰ جواز پر ہے۔ علامہ عینیؒ بنایہ شرح الہدایہ ص ۶۵۵ ج ۳ میں لکھتے ہیں کہ اب علماء احنافؒ کا فتویٰ جواز پر ہے اور اسی طرح علامہ ابنِ نجیمؒ مصری البحر الرائق ص ۲۵۴ ج ۱ میں لکھتے ہیں اور قاضی خانؒ فتاویٰ ص ۲۳۴ ج ۳ طبع نولکشور میں لکھتے ہیں کہ اب فقہاءؒ کا اس بات پر فتویٰ ہے کہ تعلیمِ دین وفقہ وقرآن پر اجرت لینا دینا جائز ہے اور فرماتے ہیں کہ پہلے زمانے میں بیت المال ہوتا تھا اس سے ان لوگوں کی امداد ہوتی تھی اب بیت المال نہیں اور دینی کاموں میں اتنا ذوق وشوق بھی نہیں تو اب اگر جواز کا فتویٰ نہ ہو تو دین کی تعلیم کا کام بالکل معطل ہو جائے گا۔

مجوزین حضراتؒ کی دلیل ۱: حضرت سیّد انور شاہ صاحب کاشمیریؒ العرف الشذی ص ۱۱۴ میں لکھتے ہیں کہ حضرت ابوسعیدؓ کی اس روایت سے استدلال کیا گیا ہے جس میں یہ حصہ بھی ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ان احق ما اخذتم علیہ اجرا کتاب اللہ۔ (بخاری ص ۳۰۴ ج ۱)۔ (وقال فی العرف الشذی ص ۱۱۴ ونقول ان واقعۃ ابی سعیدؓ فی الرقیۃ والرقیۃ جائزۃ علیھا الاجرۃ عندنا۔ قلت لکن العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص المورد والسبب۔

دلیل ۲: امام ابن الجوزیؒ سیرت العمرینؓ ص ۱۶۵ میں روایت نقل کرتے ہیں ان عمرؓ وعثمانؓ کانا یرزقان المؤذنین والائمۃ والمعلمین۔

دلیل ۳: امام ابوعبید قاسمؒ بن سلام کتاب الاموال ص ۲۶۱ ج ۲ میں اور علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ

ص۱۳۷ ج۴ میں یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اپنے ایک عامل کو لکھا ان اعط النّاس علیٰ تعلیم القراٰن اجرا او کما قال۔ امام شافعیؒ کتاب الام ص۸۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ مؤذن وغیرہ کو اجرت لینا پسندیدہ نہیں ہاں مجبوری ہو تو لا بأس بہ ہے۔ امام بیہقیؒ سنن الکبریٰ ص۴۲۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اذان وغیرہ پر اجرت امام ہادی حضرت عثمانؓ نے دی اور سنن الکبریٰ ص۱۲۴ ج۶ میں ہے کہ حضرت عمرؓ ہر مؤذّن کو پندرہ پندرہ درہم دیا کرتے تھے۔ بخاری ص۳۰۴ ج۱ میں ہے وقال الحکم (ای ابن عتیبۃ) لم اسمع احدا کرہ اجر المعلم واعطی الحسن (البصری) عشرۃ دراھم۔

دلیل ۴ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲ ج۱ میں قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کی عارضۃ الاحوذی ص۱۳ ج۲ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ خلفاء الراشدینؓ کو بیت المال سے وظیفے ملتے تھے کیونکہ انھوں نے اپنی زندگیاں قوم کیلئے وقف کر دی تھیں اسی طرح معلمین وغیرہ کو بھی وظیفے ملنے چاہئیں کیونکہ یہ بھی تعلیم کے ساتھ اور مشاغل جاری نہیں رکھ سکتے۔

عدمِ جواز کا فتویٰ دینے والوں کی دلیل ان حضرات نے ابوداؤد ص۱۲۹ ج۲ اور ابن ماجہ ص۱۵۷ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت عبادۃؓ بن الصامت سے آتی ہے کہ ایک صحابیؓ نے کچھ لوگوں کو قرآن پڑھایا انھوں نے اس کے معاوضہ میں ایک کمان دے دی انھوں نے کہا کہ میں جہاد میں استعمال کروں گا آپؐ سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا: ان کنت تحب ان تطوق طوقا من نار فاقبلھا۔ انتھی

جواب علامہ عزیزیؒ السراج المنیر[1] ص۳۲۲ ج۲ میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں اسود بن ثعلبۃ مجہول ہے۔ وقال الذھبیؒ فی المیزان ص۲۵۶ ج۱

---

[1] ولفظہ قال البیھقی ضعیف ص۳۲۲ ج۲ وقال من قبل والاولیٰ ان یدعی ان الحدیث منسوخ بحدیث الرقیۃ وحدیث ان احق ما اخذ تم علیہ اجرًا کتاب اللہ۔ والحدیث من روایۃ ابی الدرداءؓ حل ھق ولفظہ من اخذ علیٰ تعلیم القراٰن قوسا قلدہ اللہ مکانھا قوسًا من نار جھنم یوم القیٰمۃ وقال فی الجامع الصغیر ص۱۶۱ ج۲ ضعیف وفیہ من اخذ علی القراٰن اجرا فذالک حظہ من القراٰن حل عن ابی ھریرۃ ضعیف وفی السراج المنیر ص۳۲۲ ج۲ فذلک حظہ من القراٰن ای فلا ثواب لہ وتقدم ما فیہ حل عن ابی ھریرۃ وفیہ کذاب۔

والاسود لا یعرف قالہ ابن المدینیؒ بحوالۂ التعلیق المحمود صـ۱۲۹ ج۲۔ علاوہ ازیں علامہ عزیزیؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت منسوخ ہے اور ناسخ وہی روایت ہے جو اوپر احق ما اخذتم علیہ اجراً کتاب اللہ کے الفاظ سے بیان ہو چکی ہے۔

فائدہ علامہ عینیؒ البنایۃ شرح الہدایۃ صـ۶۵۴ ج۳ میں لکھتے ہیں: اخذ الاجرۃ علی الرقیۃ جائز لانہا نوع مداواۃ واخذ الجعل علیہا جائز بخاری صـ۷۴۹ ج۲ کی وہ روایت جس میں رقیہ پر تیس بکریاں اور ابوداؤد صـ۱۸۳ ج۲ کی ایک اور روایت جس میں سو بکریاں لینے کا تذکرہ ہے اس کی واضح دلیل ہے۔ لیکن ایصالِ ثواب کے لیے قرآن پاک پڑھ کر اجرت لینا دینا دونوں حرام ہیں چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں، الاٰخذ والمعطی آثمان۔ (البنایۃ صـ۶۵۵ ج۳ والشامی صـ۴۷ ج۵) اس مسئلہ کی زیادہ تفصیل "راہِ سنّت" میں ملاحظہ ہو۔

باب ماجاء کم فرض اللہ علیٰ عبادہ من الصّلوات

قولہ فرضت علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لیلۃ اسری بہ الصّلوٰۃ خمسین ثم نقصت۔ الحدیث تحفۃ الاحوذی صـ۱۸۶ ج۱ میں ہے کہ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری صـ۹ ج۲ میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عمل سے پہلے بھی نسخ جائز ہے۔ جبکہ دل کے ساتھ اعتقاد کر لیا جائے۔ کہتے ہیں کہ ابنِ منیرؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ جب آپؐ نے تبلیغ ہی نہیں کی اور امّت کو معلوم ہی نہیں تو پھر نسخ کا کیا معنی؟ حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آپؐ کو تو معلوم تھا۔ آپؐ کی نسبت یہ نسخ صحیح ہے اور آپؐ نبی ہیں۔

فائدہ اشاعرہؒ کہتے ہیں کہ قبل العمل نسخ درست ہے۔ صرف دل سے اعتقاد کر لینا ہی کافی ہے۔ معتزلہ، امام ابومنصور ماتریدیؒ، امام کرخیؒ ابوبکر الجصاص الرازیؒ، ابوزید الدبوسیؒ اور صیرفی الشافعیؒ کہتے ہیں کہ عمل سے پہلے نسخ درست نہیں۔ (شرح التحریر صـ۴۹ ج۳ لابن امیر الحاجؒ)

قولہ خمسین بعض علماء اصول اور قاضی بیضاویؒ کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل پر پچاس نمازیں فرض تھیں اور ان کو اسراء کی حدیث کے اس ٹکڑے سے غلط فہمی ہوئی جس میں

حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے فرمایا: انی قد بلوت بنی اسرائیل. لیکن یہ زاوہم ہے
صحیح بات یہ ہے کہ بنی اسرائیل پر پانچ سے کم نمازیں فرض تھیں[1]۔ ابوعوانہ ص ۱۳۷/۱ میں
حدیث اسراء ہی میں یہ قصہ ہے جس میں موسیٰ علیہ السّلام نے فرمایا: قد راودت بنی اسرائیل
علی ادنی من ہذہ الخمس فضیعوہ وترکوہ. الحدیث. تو اس سے معلوم ہوا کہ ان پر پانچ
سے کم نمازیں فرض تھیں۔ نسائی ص ۵۲/۱ کی روایت میں ہے۔ فرض علی بنی اسرائیل صلوتین فما قاموا
بھما. بعض روایات میں آتا ہے کہ شب معراج میں دس دس نمازیں ایک ایک چکر میں معاف ہوگئیں
لیکن صحیح بات یہ ہے کہ پانچ پانچ نمازیں معاف ہوئیں۔ ابوعوانہ ص ۱۲۴/۱ میں روایت ہے آنحضرت صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا۔ فرجعت الی ربی فحط عنی خمسا فما زلت اختلف بین ربی عزوجل وبین
موسیٰ علیہ السّلام یحط عنی خمسا۔ الحدیث۔

تارک صلوٰۃ کے بارے حضرات ائمہ کا اختلاف ہے

امام نوویؒ شرح مسلم ص ۶۱/۱ میں بحث کرتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ تارکِ صلوٰۃ
کافر نہیں۔ امام احمدؒ وفی روایۃ عن ابن المبارکؒ واسحٰقؒ بن راھویہؒ اور روایۃ
عن علیؓ فرماتے ہیں کہ کافر ہے۔ ان حضرات کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں الفاظِ
کفر وارد ہوئے ہیں۔ مثلاً ایک روایت میں ہے من ترک الصّلوٰۃ متعمداً فقد کفر[2]
اور بھی اس مضمون کی روایات ہیں۔ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ وہ کافر نہیں۔ مولانا عثمانیؒ فتح الملہم
ص ۱۹۵/۱ میں لکھتے ہیں کہ عدمِ تکفیر کی واضح دلیل حضرت عبادۃؓ بن الصامت کی وہ روایت ہے[3]

---

[1] بخاری ص ۱۱۲۱/۲ میں ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے فرمایا: واللہ لقد راودت قومی بنی اسرائیل
علی ادنی من ھذا... الخ۔

[2] الجامع الصغیر کی روایت میں ہے ص ۱۶۸/۲ من ترک الصّلوٰۃ متعمداً فقد کفر جھاراً. (طس) عن انسؓ صحیح.

[3] خمس صلوات کتبھن اللہ تعالیٰ علی العباد فمن جاء بھن لم یضیع منھن شیئاً استخفافاً
بحقھن کان لہ عند اللہ تعالیٰ عھد ان یدخلہ الجنۃ ومن لم یأت بھن فلیس لہ عند
اللہ تعالیٰ عھد ان شاء عذبہ وان شاء ادخلہ الجنۃ مالکؒ وحم۔ د۔ ن۔ حب۔ ک)
عن عبادۃؓ بن الصامت صحیح۔ (الجامع الصغیر ص ۱/۲) وذکر قبلہ۔ خمس صلوات

جو ابو البرکات نے منتقی الاخبار میں پیش کی ہے۔ (منتقی الاخبار مع نیل الاوطار ص۳۱۸ ج۱ میں یہ روایت ہے) کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: خمس صلوات افترضھن اللہ تعالیٰ آگے فرمایا کہ جس شخص نے ان کی محافظت کی اور ان کو ادا کیا کان لہ عند اللہ عھد ان یغفرلہ ومن ضیعھن فلیس لہ عھد ان شآء غفرلہ وان شآء عذّبہ. فرماتے ہیں رواہ احمدؒ وابوداؤدؒ والنسائیؒ وابن ماجہؒ اور یہ روایت موارد الظمآن ص۸۶ میں بھی ہے اس سے ثابت ہوا کہ تارکِ صلوٰۃ کافر نہیں۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۶۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جن روایات میں الفاظِ کفر وارد ہوئے ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ مستحل کافر ہے یا قارب الکفر یا عمل من اعمال الکفر۔ امام نوویؒ اسی صفحہ میں لکھتے ہیں کہ اگر وہ شخص توبہ نہ کرے تو اسے قتل کیا جائے گا، امام احمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ وہ مرتد ہے۔ امام مالکؒ اور شافعیؒ کے نزدیک اس لیے کہ قتل تعزیری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ توبہ کرے تو فبہا ورنہ مقید کیا جائے گا: حتّٰی یتوب او یموت۔

باب ما جآء فی فضل الجماعۃ ص۳۰

علامہ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۳۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے کہ جماعت کی نماز کا حکم کیا ہے؟ جمہور علمار کرامؒ میں سے بعض اس کو فرض علی الکفایۃ اور بعض سنّت کہتے ہیں اور اہل الظاہر فرض عین کہتے ہیں۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۳۱ ج۳ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جماعت سنّتِ مؤکدہ ہے۔ امام شافعیؒ اور دیگر بعض علمار کرامؒ کے نزدیک فرض علی الکفایہ ہے۔ امام احمدؒ، اسحٰق، ابنِ منذرؒ، ابن حبانؒ اور داؤد ظاہریؒ کہتے ہیں کہ

افترضھنّ اللہ عزّ وجلّ من احسن وضوءھن وصلاھُنّ لوقتھن واتم رکوعھن وخشوعھن کان لہ علی اللہ تعالیٰ عھد ان یغفرلہ ومن لم یفعل ذٰلک فلیس لہ علی اللہ تعالیٰ عھد ان شآء غفرلہ وان شآء عذّبہ۔ (د۔ ھق) عن عبادۃؓ بن الصامت صحیح الجامع الصغیر ص۶ ج۳ وقال العزیزیؒ قال الشیخ حدیث صحیح۔ (السراج المنیر ص۲۵۴ ج۲) وقال فی الذی قبلہ باسناد صحیح (ص۲۵۵ ج۲)۔

فرضِ عین ہے جو حضرات فرضِ عین نہیں سمجھتے اور ان میں سے خصوصیّت کے ساتھ جو سنّیت کے قائل ہیں۔ انکی دلیل صحاح ستّہ کی وہ روایت ہے جو حضرت ابنِ عمرؓ سے یوں آتی ہے :۔
واللفظ للترمذی ص۳۰ ج۱ قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلوٰۃ الجماعۃ تفضل علیٰ صلوٰۃ الرجل وحدہ بسبع وعشرین درجۃ۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت یوں ہے۔ ان صلوٰۃ الرجل فی الجماعۃ تزید علیٰ صلوٰتہ وحدہ بخمس وعشرین جزءًا۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۱۱۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ تفضل اور تزید وغیرہ کے الفاظ اس بات کی دلیل ہے کہ اکیلے کی نماز بھی صحیح ہے اگر نماز درست نہیں تو نفسِ فضیلت ہی اس میں نہ ہوتی۔ اور جماعت کی نماز کا اس پر بڑھنے کا کچھ معنی ہی نہیں بنتا اور نسائی ص۹۶ ج۱ کی روایت میں ہے۔ صلوٰۃ الجماعۃ افضل من صلوٰۃ احدکم الخ اس سے معلوم ہوا کہ اکیلے آدمی کی نماز بھی صحیح ہے لیکن چونکہ آپؐ سے مواظبتِ جماعت ثابت ہے اسلیئے سُنّت مؤکدہ ہے۔

جو حضرات فرضِ عین کہتے ہیں ان کی دلیل لقد هممت ان آمر فتیتی ان یحمعوا الحدیث ہے ترمذی ص۳۰ ج۱ کہتے ہیں کہ اگر جماعت فرضِ عین نہ ہوتی بلکہ فرض کفایۃ ہوتی تو آپؐ اور آپ کے ساتھ نماز پڑھنے والوں کے سبب کفایت ہو جاتی اور آپ ان کو آگ میں جلانے پر آمادگی کا اظہار نہ کرتے مسلم ص۲۳۲ ج۱ اور ابوعوانہ ص۲۷۵ ج۲ میں یہ روایت ہے ثم احرق البیوت علیٰ من فیھا۔ تو یہ آدمیوں کا جلانا اور ان کے مکانات کا راکھ کر دینا رحمۃ للعالمین علیہ الصّلوٰۃ والسّلام سے اس بات کی دلیل ہے کہ صلوٰۃ جماعت فرضِ عین ہے اگر ایک مانع نہ ہوتا تو آپؐ یہ ارادہ پورا فرما دیتے اور وہ مانع گھروں میں عورتوں اور بچوں کی موجودگی تھی۔ چنانچہ مسندِ طیالسی ص۳۰۵ اور مشکوٰۃ ص۹۷ میں مسند احمد کے حوالہ سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مرفوعًا منقول ہے۔ آپؐ نے فرمایا: لولا فی البیوت من النساء والولدان۔ الحدیث۔ یعنی اگر گھروں میں عورتیں اور بچے نہ ہوتے تو میں ارادہ پورا کر دیتا۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۱۰۴ سے ۱۹ ج۲ میں اس پر بحث کرتے ہوئے حدیث کے کئی جوابات لکھتے ہیں۔ ایک یہ کہ اگر جماعت فرضِ عین ہوتی تو آپؐ نے اس کو چھوڑنے کا ارادہ نہ فرمایا ہوتا لیکن مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۱۸۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہاں آپؐ کے حق میں ترکِ جماعت لازم نہیں آتا۔ آپؐ اس کے

لہٰذا باجماعت ہی نماز ادا کرتے زیادہ سے زیادہ آپ نے اہم سے اہم ترچیز کی طرف توجہ فرمائی۔ ایک جواب حافظ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ آپؐ کا یہ فرمان تشدید و تہدید کیلئے تھا تاکہ لوگ جماعت کے معاملہ میں تأخیر اور سستی نہ کریں۔

نوٹ: آگ میں جلانے کے بارے خاصا اختلاف ہے (ملاحظہ ہو فتح الباری ج۲ ص۱۵۱) جو جواز کے قائل ہیں انکے نزدیک اسکی تمنا بھی جائز ہے جو عدم جواز کے قائل ہیں وہ اس کو منسوخ کہتے ہیں۔

بخاری ج۱ ص۴۱۵ میں روایت ہے: لا یعذب بہا الا اللہ... الخ۔

فائدہ | حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ستائیس درجے کا ذکر ہے اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں پچیس جزو کا ذکر ہے ان دونوں میں تطبیق کے لیے کئی وجوہ بیان کی گئی ہیں۔

ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ج۱ ص۶۷ میں لکھتے ہیں: ایک وجہ یہ ہے کہ جزو بڑی ہوتی ہے اور درجہ چھوٹا۔ اگر جزو توڑ کر درجے بنائے جائیں تو ستائیس درجے بنتے ہیں اور درجوں کو توڑ کر اجزا بنائیں تو اس کے برعکس پچیس بنیں گے۔ مآل دونوں کا ایک ہے حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ج۲ ص۱۳۲ میں اس کا ذکر کیا ہے۔

ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ نماز اور نماز میں فرق ہے، مثلاً جہری میں ستائیس درجے اور سری میں پچیس اس لیے کہ اوّل میں استماع قرأت ہے ثانی میں نہیں۔ بعض محققین نے اوقات و اشخاص کا فرق بھی نکالا ہے اور قرب و بُعد کو بھی ملحوظ رکھا ہے۔ مثلاً بوڑھا، بیمار یا نابینا مسجد میں آتا ہے تو اس کو ستائیس درجے ثواب ملے گا، جو ان صفات کا حامل نہیں اس کو پچیس ۲۵ درجے ثواب ملے گا۔ ایک شخص سخت گرمی یا سخت سردی یا اندھیرے میں آتا ہے تو اسے ستائیس ۲۷ درجے اس کے برعکس کو پچیس ۲۵ درجے ثواب ہوگا۔ جو دُور سے آتا ہے اسے ستائیس ۲۷ درجے اور قریب سے آنے والے کو پچیس ۲۵ درجے ثواب ملے گا۔ بعض نے اخلاص و کمی اخلاص کا فرق بھی ملحوظ رکھا ہے۔ پُورا اخلاص ہے تو ستائیس ۲۷ درجے، کمی ہے تو پچیس ۲۵ درجے ثواب ملے گا۔ ففی التعلیق المحمود ج۱ ص۸۵۔

الجواب الاوّل: القلیل محمول علی التکثیر والکثیر محمول علی التحدید۔

الثانی: العدد لا مفهوم له عند جمهور الاصولیین۔

الثالث : اخبر اولا بالقليل ثم اوحى اليه بالكثير۔

الرابع : انه يختلف باختلاف المصلين والصلوٰة فيكون لبعضهم خمس و عشرون ولبعضهم سبع وعشرون بحسب كمال الصلوٰة ومحافظتها على هيئتها وخشوعها وكثرة جماعاتها وفضلهم وشرف البقعة۔ اھ فتح الباری ص۱۳۲ ج۲ میں تطبیق کی گیارہ وجوہات بیان کی ہیں جن میں سے بعض کا ذکر ہو چکا ہے۔

باب ما جاء فی الرجل یصلی وحدہ ثم یدرک الجماعۃ ص۳۰

قوله ثم اتيتما مسجد جماعة فصليا معهم امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص اپنی نماز پڑھ چکا ہو اور پھر مسجد میں آیا وہاں جماعت ہو رہی ہو تو صرف ظہر وعشاء میں شریک ہو سکتا ہے، اور یہ نماز نفل ہو گی۔ صبح وعصر میں شریک نہیں ہو سکتا۔ پہلے باحوالہ بحث گزر چکی ہے کہ فجر و عصر کے بعد نفلی نماز پڑھنے کی ممانعت پر احادیث متواترہ ہیں اور مغرب کی اس لیے نہیں پڑھ سکتا کہ تین رکعت نفل نہیں ہوتے اور اگر چوتھی رکعت ملائے گا تو مخالفتِ امام آئے گی۔ حالانکہ حدیث میں ہے: انما جعل الامام ليؤتم به۔ اور صلوٰۃ مغرب کو امام مالکؒ بھی مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ مؤطا ص۴۲ میں ہے کہ نفل تین رکعت نہیں ہوتے اسی طرح ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۳۶ ج۱ میں امام مالکؒ کا یہ مسلک نقل کرتے ہیں۔ باقی امام شافعیؒ، احمدؒ، سفیان ثوریؒ اور اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ سب نمازوں میں شرکت درست ہے شام کی نماز میں تین کی بجائے چار پڑھ لے۔ ایک زائد پڑھا لے۔ ان کا استدلال یزیدؓ بن اسود کی اس روایت سے ہے جو ترمذی ص۳۰ ج۱ میں ہے جس میں یہ لفظ آتے ہیں:۔
فصليت معه صلوٰة الصبح فی مسجد الخيف اس کا جواب علامہ کاسانیؒ بدائع الصنائع ص۲۸۷ ج۱ میں اور امام سرخسیؒ مبسوط ص۱۷۵ ج۱ میں یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث کے بعض طرق میں ظہر کا لفظ ہے صبح کا نہیں ہے۔ ان حضرات کا یہ قول درست ہے۔ چنانچہ یہی روایت کتاب الآثار لابی یوسفؒ ص۶۵، کتاب الآثار لمحمدؒ ص۱۸، طحاوی ص۲۱۳ ج۱ اور مسند احمد ص۲۱۵ ج۴ میں ہے اور اس میں صرف ظہر کا لفظ ہے اور ذیل کی حدیثیں بھی ظہر کے

لفظ کی تائید کرتی ہیں۔

۱: عن رجل من بنی الدیل قال خرجت باباعرلی لاصدرها الی الراعی فمررت برسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وھو یصلی بالناس الظھر فمضیت فلم اصل معہ فلما اصدرت اباعری رجعت ذکر ذلک لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال یافلان مامنعک ان تصلی معنا حین مررت بنا فقلت یارسول اللہ (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) انی قد صلیت فی بیتی قال وان رواہ احمد ورجالہ موثقون۔ (مجمع الزوائد ص۴۴ ج۲)

۲: وعن ابی سعید نا الخدری قال صلی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم باصحابہ الظھر۔ قال فدخل رجل من اصحابہ فقال لہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ما حبسک یافلان عن الصلوٰۃ قال فذکر شیئًا اعتل بہ قال فقام یصلی فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الا رجل یتصدق علیٰ ھٰذا فیصلی معہ فقام رجل فصلی معہ رواہ احمدؒ وروی ابوداؤد والترمذی بعضہ ورجالہ رجال الصحیح۔ (مجمع الزوائد ص۴۵ ج۲)

اور اگر صبح کے لفظ بھی ہوں تب بھی آپؐ کے ارشاد فصلیا معھم سے صبح اور عصر کی نماز اس لیے مستثنیٰ ہو گی کہ احادیث نھی عن الصلوٰۃ بعد ھما۔ متواترہ ہیں۔ اور شام اس لیے کہ نفل تین رکعت نہیں ہوتے اور ترمذی ص۳۱ ج۱ کے حاشیہ ۲ میں ہے ولما ورد فی حدیث صحیح اخرجہ الدارقطنی روالطحاوی ص۱۷۸ ج۱ مرتوفًا) عن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال اذا صلیت فی اھلک ثم ادرکت الصلوٰۃ فصلھا الا الفجر والمغرب۔ کذا فی اللمعات۔ (فتح القدیر ص۳۳۷ ج۱ اور مرقات ص۱۰۵ ج۲ میں ہے حدیث صریح۔

باب ما جاء فی الجماعۃ فی مسجد قد صلی فیہ مرۃ ص۳۰

اس میں اختلاف ہے کہ دوبارہ نماز باجماعت جائز ہے یا کہ نہیں لیکن مختلف فیہ وہ مسجد ہے جس میں امام اور وقت متعین ہو۔ والا فلا۔

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ جس مسجد میں نماز ہو چکی ہو اس میں دوبارہ جماعت مکروہ ہے یہی مسلک سفیان ثوریؒ اور امام ابن المبارکؒ کا ہے۔ امام احمدؒ اور اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ دوبارہ جماعت درست ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل ۱ نسائی ص۸۷ ج۱، ابوداؤد ص۸۶ ج۱ میں ابن عمرؓ سے روایت ہے واللفظ لابی داؤد۔ آپؐ نے منع فرمایا: لاتصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین۔ تو جب پہلے جماعت ہو چکی ہے دوبارہ نہیں ہو سکتی۔

دلیل ۲ مجمع الزوائد ص۴۵ ج۲ میں حضرت ابوبکرہؓ کی روایت ہے کہ نبی علیہ السلام مدینہ سے باہر تھے واپس تشریف لائے تو جماعت ہو چکی تھی آپؐ کے ساتھ جو آدمی تھے ان کے ہمراہ گھر چلے گئے وہاں اہل خانہ کو بھی جمع کیا اور وہاں جماعت کرائی۔ قال الهيثمى رواته ثقات۔ اس سے استدلال یوں ہے کہ اگر مسجد میں دوبارہ جماعت درست ہوتی تو آپؐ مسجد نبوی جیسی مسجد نہ چھوڑتے وہیں پڑھتے۔ العرف الشذی ص۱۱۹ میں ہے کہ دوبارہ جماعت مع الاذان والاقامۃ مکروہ تحریمی ہے اور علامہ شامیؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ ۵۵۱ھ میں مقلدین ائمہ اربعہؒ کا مکہ مکرمہ میں اجتماع ہوا اور اس پر اتفاق ہوا کہ دوبارہ مسجد میں جماعت نہیں ہونی چاہیئے کیونکہ اگر دوبارہ جماعت کی گنجائش ہو تو مسلمانوں کے اتفاق واتحاد کی وہ مثال باقی نہیں رہ سکتی جو ایک جماعت میں ہے۔ اس مسئلہ پر مولانا گنگوہیؒ نے مستقل رسالہ لکھا ہے جس کا نام القطوف الدانیۃ فی کراھیۃ الجماعۃ الثانیۃ ہے۔

حضرت امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال روایت ترمذی ص۳۰ ج۱ سے ہے: ایکم یتجر (وزن یفتعل من التجارۃ لامن الاجر) علی ھٰذا فقام رجل (ھو الصدیق الاکبرؓ سنن الکبریٰ ص۶۹ ج۳) فصلی معہ۔

العرف الشذی ص۱۲۰ میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ہمارے نزدیک کراہت اس جماعتِ ثانیہ میں ہے جس میں امام اور مقتدی دونوں مفترض ہوں اور یہاں امام مفترض ہے اور رجل ثانی متنفل جو محض دوسرے کے لیے جماعت کے ثواب کی خاطر کھڑا ہو گیا تھا۔

باب ما جاء فی اقامة الصفوف ص۳۱

علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۹۸۷ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک تسویۃ صفوف سنّت ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک واجب ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۷۵ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ ابنِ حزمؒ فرماتے ہیں کہ تسویۃ فرض ہے جس نے صف درست نہ کی، اس کی نماز باطل ہے۔ فرماتے ہیں کہ جمہورؒ جو تسویۃ کو سنّت یا واجب کہتے ہیں ان کے نزدیک نماز درست ہو جائے گی کیونکہ تسویۃ حقیقتِ نماز میں شامل نہیں اور جمہورؒ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ آپ نے اگرچہ تسویۃ کے بارے میں خاصی تاکید فرمائی ہے لیکن اعادہ اور بطلان صلوٰۃ کا حکم نہیں دیا۔ کیونکہ ایسا کسی روایت میں نہیں ہے۔

ابنِ حزمؒ کا استدلال لیخالفن اللہ بین وجوھکم اور من تمام الصّلوٰۃ اقامۃ الصف کی روایات سے ہے۔ (ترمذی ص۳۱ ج۱) جمہورؒ یہ فرماتے ہیں کہ تسویۃ کا اہتمام اور خیال ملحوظ رکھنا ہمارے نزدیک بھی مسلّم ہے اور ان روایات میں اسی بات کو واضح کیا گیا ہے۔ اس سے فرضیّت اور رکنیّت ثابت نہیں ہوتی۔ مخالفتِ وجہ کی ایک توجیہ یہ بیان کی گئی ہے۔ کہ دلوں میں بغض اور کینہ پیدا ہوگا اور ایک یہ معنی کیا گیا ہے کہ شکلیں مسخ کر دی جائیں گی۔ اس پر اعتراض ہوگا کہ اس امّت میں تو مسخ نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امّت مجموعی لحاظ سے مسخ سے محفوظ رہے گی بعض قوموں اور بعض افراد کی شکلوں کی مسخ صحیح روایات سے ثابت ہے چنانچہ بعض لوگوں کے مسخ بصورتِ خنازیر کا واضح ثبوت بخاریؒ[1] ص۸۳۷ ج۲ مستدرک ص۵۱۵ ج۴ قال الحاکمؒ والذہبیؒ صحیح اور مسند احمد ص۔ وغیرہ کی (حدیث ابوامامہؓ وغیرہ کی) صحیح روایات میں موجود ہے۔ اور ترمذی ص۴۲ ج۲ کی روایت میں ہے فی ھٰذہ الامۃ خسف ومسخ وقذف۔

فائدہ | العرف الشذی ص۱۲۰ میں ہے کہ تسویۃ امام پر لازم ہے اگر صف درست نہ کرے گا تو گنہگار ہوگا۔ المدونۃ الکبریٰ ص۶۲ ج۱ میں ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ نے تسویۃ صفوف کے لیے آدمی مقرر کیے تھے۔ وفی الترمذی ص۳۱ ج۱ وروی عن عمر انہ

---

[1] بخاری ص۸۳۷ ج۲ کی روایت کے آخر میں ہے: ویمسخ اٰخرین قردۃ وخنازیر الیٰ یوم القیٰمۃ۔
(رواہ ابوداؤد ص۲۰۴ ج۲)

کان یوکّل رجلا باقامۃ الصفوف ولا یکبر حتّٰی یخبر ان الصفوف قد استوت وروی عن علیؓ وعثمانؓ انہما کانا یتعاہدان ذٰلک ویقولان استووا وکان علیؓ یقول تقدم یا فلان تأخر یا فلان ۔ انتھٰی ۔ وروی ابوداؤدؒ ص۹۷ ج۱ ۔ روالحدیث فی المشکوٰۃ ص۹۸ ج۱) عن النعمانؓ بن بشیرؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یسوّی صفوفنا اذا قمنا الی الصلوٰۃ فاذا استوینا کبّر وفی مؤطا مالک ص۵۵ حتّٰی جاء رجال قد کان (عثمانؓ) وکلھم بتسویۃ الصفوف فاخبروہ ان الصفوف قد استوت فقال لی استو فی الصف ثم کبّر ۔ انتھٰی ۔

باب ماجآء فی کراھیۃ الصّف بین السواری ص۳۱

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ دو یا تین یا اس سے زائد آدمی بین الساریتین کھڑے ہوں تو جائز ہے ۔ العرف الشذی ص۱۲۱ میں لکھا ہے کہ حضرت ابنِ مسعودؓ نے فرمایا کہ دو سے زیادہ آدمی کھڑے ہوں تو صف کے معنی میں ہیں ہاں اکیلا آدمی بین الساریتین یا صف میں کھڑا ہو تو مکروہ ہے ۔ (ففی مجمع الزوائد ص۹۵ ج۲ عن عبداللہؓ بن مسعود قال انما کرھت الصّلوٰۃ بین السواری للواحد والاثنین رواہ والذی قبلہ الطبرانی فی الکبیر واسنادہ حسن) یعنی بحالتِ اقتدار اور منفرد کا مسئلہ جدا ہے جیسا کہ بخاری ص۷۲ ج۱ میں ہے کہ آپؐ نے کعبہ میں بین الساریتین نماز پڑھی ۔ امام احمدؒ واسحٰقؒ الصف بین الساریتین کو مکروہ کہتے ہیں ۔

باب ماجآء فی الصّلوٰۃ خلف الصّف وحدہ ص۳۱

امام خطابیؒ معالم السنن ص۳۳۸ ج۱ میں ابن رشدؒ بدایۃ ص۱۴۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک خلف الصف اکیلے نماز پڑھنے والے کی نماز جائز ہے مگر خطابیؒ لکھتے ہیں کہ اعادہ مستحب ہے ۔ امام احمدؒ اور ابوثورؒ فرماتے ہیں کہ نماز باطل ہے ۔ امام خطابیؒ اور ابن رشدؒ جمہور کی طرف سے

وہ روایت پیش کرتے ہیں جو بخاری ص ۱۰۸ ج ۱ وغیرہ میں حضرت ابوبکرہ نفیعؓ بن حارث سے آتی ہے جنھوں نے خلف الصف نماز شروع کی اور چلتے چلتے صف میں جا ملے جن کو آپؐ نے فرمایا تھا زادک اللہ حرصاً ولا تعد۔ خطابیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ نماز کی پہلی جزء جو انھوں نے ادا کی تھی وہ اکیلے ہی تھی اگر وہ جائز ہے تو باقی بھی جائز ہے۔ ہاں البتہ ورودِ نہی کے بعد اعادہ چاہیئے التعلیق المحمود ص ۹۹ ج ۱ میں ہے کہ خلف الصف اکیلے کی نماز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی واجب الاعادۃ ہے۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص ۳۹ ج ۲ میں قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص ۱۹۸ ج ۳ میں مراسیل ابی داؤد (ص) کے حوالہ سے یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ جب کوئی شخص پچھلی صف میں اکیلا ہو تو وہ اگلی صف سے آدمی کو کھینچ لے۔ لیکن شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص ۱۲۱ میں اور مولانا بنوریؒ معارف السنن ص ۳۰۰ ج ۲ میں لکھتے ہیں کہ جہالت کا دور دورہ ہے اس زمانے میں کسی کو مت کھینچے کہیں وہ لڑ ہی نہ پڑے۔ امام احمدؒ بن حنبلؒ ترمذی ص ۳۱ ج ۱ میں وابصہؓ بن معبد کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے امر رجلاً صلی خلف الصف وحدہ ان یعید الصلوٰۃ۔ اسکے دو جواب ہیں:

الاوّل: ابن رشدؒ بدایۃ ص ۱۴۴ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مضطرب ہے۔ فلھٰذا لاتقوم بہ الحجۃ

الثّانی: باقی ائمہ بھی اعادۂ صلوٰۃ کے قائل ہیں کوئی وجوباً کوئی استحباباً لہٰذا ان کا قول حدیث کے خلاف نہیں۔

باب ماجآء فی الرّجل یصلی مع الرّجلین ص ۳۲

قولہ وروی عن ابن مسعودؓ انہ صلی بعلقمۃؒ والاسودؒ فاقام احدھما عن یمینہ والآخر عن یسارہ

بعض لوگوں نے حضرت ابن مسعودؓ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اتنا اہم مسئلہ بھی ان کو معلوم نہیں تو رفع الیدین وغیرہ کے مسئلہ میں ان پر کیسے اعتماد کیا جا سکتا ہے؟ کیونکہ جب تین آدمی ہوں تو سنت یہ ہے کہ امام آگے ہو اور مقتدی پیچھے۔ علامہ

زیلعیؒ نے نصب الرایۃ ص۳۴ ج۲ میں اس کے تین جواب دیئے ہیں :

الاوّل : ہوسکتا ہے کہ ان کو سمرۃؓ بن جندب کی یہ روایت نہ پہنچی ہو : امرنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا کنا ثلثۃ ان یتقدمنا احدنا۔ (ترمذی ص۳۲ ج۱) اور اس لاعلمی سے حضرت ابن مسعودؓ کی شان میں کوئی کمی نہیں آتی جیسے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو وراثت جدۃ سے متعلق ایک مسئلہ معلوم نہ تھا۔ لوگوں (محمدؓ بن مسلمہ اور مغیرۃؓ بن شعبہ) نے بتایا اور جیسے کہ حضرت عمرؓ کو ارضِ طاعون میں جانے اور نہ جانے کے متعلق ایک مسئلہ معلوم نہ تھا حتیٰ کہ حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے بتایا اور اس کی بے شمار نظیریں موجود ہیں اور جیسے حضرت ابنِ عمرؓ کو مسح علی الخفین کا مسئلہ معلوم نہ تھا۔ (ملاحظہ ہو احسان الباری لفہم البادی حصہ اول ص۲۹،۳۰)

الثّانی : امام طحاویؒ ص۱۵ ج۱ ابن سیرین کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ جگہ کی قلت تھی دو آدمی پیچھے کھڑے نہ ہو سکتے تھے۔

الثّالث : امام بیہقیؒ کی کتاب المعرفت کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حضرت ابنِ مسعودؓ اس کو سنّت سمجھتے تھے اور ان کی تحقیق یہی تھی چنانچہ امام ترمذیؒ ص۳۲ ج۱ میں لکھتے ہیں : ورواہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

الرّابع : یہ جواب حافظ ابن القیمؒ نے بدائع الفوائد ص۹۱ ج۴ میں دیا ہے کہ جس وقت ایک نابالغ ہو اور دوسرا بالغ تو ایک کو یمین میں اور دوسرے کو یسار میں کھڑا کرے جیسا کہ حضرت ابنِ مسعودؓ نے کیا ہے۔

الخامس : وقد تکلم بعض الناس فی اسمٰعیل بن مسلم من قبل حفظہ کہ بعض نے اس راوی کے حفظ پر کلام کیا ہے۔ وفیہ نظر۔ کیونکہ تعاملِ اُمّت اسی پر ہے۔

باب من احقّ بالامامۃ ص۳۲

قولہ یؤم القوم اقرءھم لکتاب اللہ | امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں (وھو قول الشافعیؒ ومالکؒ وروایۃ عن احمدؒ رحمھم اللہ تعالیٰ راجع ھامش ۲، ترمذی ص۳۲) کہ اعلم

وافقہ۔ اقرءپر مقدم ہے یعنی جو شخص علم وفقہ میں زیادہ ہو وہ قاری سے مقدم ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور احمد رحمہما اللہ تعالیٰ اقرأ کو مقدم فرماتے ہیں۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنی مرض وفات میں حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو امامت کے لیے متعین فرمایا۔ بخاری ص۵۱۶ج۱ میں روایت ہے جس میں یہ ٹکڑا بھی ہے وکان اعلمنا ابو بکرؓ حالانکہ بخاری ص۷۴۸ج۲ میں ہے: ابیؓ اقرأنا۔

دلیل ۲ علم وفقہ کے ساتھ نماز کے کئی مسائل حل ہوں گے اور کئی ارکان کی تصحیح ہوگی بخلاف قرأۃ کے کہ اس سے صرف رکن قرأۃ ہی ادا ہوگا لہٰذا افقہ کو علی الاقرأ ترجیح ہے۔

حضرت امام احمدؒ و ابو یوسفؒ وغیرہ کی دلیل ترمذی ص۳۲ج۱ میں روایت ہے: یؤم القوم اقرءھم لکتاب اللہ۔ الحدیث۔

اس کا جواب صاحبؒ ہدایہ ص۱۲۲ج۱ میں یہ دیتے ہیں کہ جو حضرات آپؐ سے قرآن حاصل کرتے تھے وہ معانی و تفسیر سمیت حاصل کرتے تھے ان میں جو اقرأ ہوتا تھا وہ اعلم و افقہ بھی ہوتا تھا۔ آج کے دور میں بعض قاری مسائل سے بالکل بے خبر ہیں۔

باب ماجآء فی نشر الاصابع عند التکبیر ص۳۳

امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۶۸ج۱ میں فرماتے ہیں کہ بعض روایات میں آتا ہے کہ ہاتھ کندھے تک اٹھانے چاہئیں (جیسے مسلم ص۱۶۸ج۱ و ابو داؤد ص۱۰۴ج۱ میں ہے) بعض میں ہے کہ شحمتی اذنین تک (جیسے طحاوی ص۹۶ج۱ میں ہے) بعض میں فروع الاذنین تک کے لفظ ہیں (جیسے مسلم ص۱۶۸ج۱ میں ہیں۔ اور بعض میں حاذی بابہامیہ اذنیہ ہے۔ ابوداؤد ص۱۰۵ج۱ اور بعض میں حیال اذنیہ ہے جیسے ابوداؤد ص۱۰۵ج۱ میں ہے اور بعض میں فوق اذنیہ کے لفظ ہیں جیسے طحاوی ص۹۶ج۱ میں ہے۔) نوویؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے ان میں تطبیق یوں دی ہے جس کو سب لوگوں نے مستحسن سمجھا ہے کہ ہتھیلیاں منکبین تک ہوں اور ابہامین شحمتی اذنین تک اور باقی انگلیوں کے سرے فروع اُذنین تک ہوں۔

باب مایقول عند افتتاح الصلوٰۃ صـ۳۳

قولہ ثم یقول سُبحانک اللّٰھم… الخ العرف الشذی صـ۱۲۴ میں ہے کہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک سورۃ فاتحہ سے قبل کوئی نہ کوئی ذکر مستحب ہے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مستحب نہیں۔ پھر امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ سُبْحٰنَکَ اللّٰھُمَّ وَبِحَمْدِکَ… الخ اولیٰ ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں یہ پڑھے: لَا اِلٰہَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَکَ ظَلَمْتُ نَفْسِیْ فَاغْفِرْلِیْ فَاِنَّہٗ لَایَغْفِرُ الذُّنُوْبَ اِلَّا اَنْتَ وَجَّھْتُ وَجْھِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ حَنِیْفًا وَّمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ. اِنَّ صَلٰوتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ لَاشَرِیْکَ لَہٗ وَبِذٰلِکَ اُمِرْتُ وَاَنَا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ.
(کتاب الام صـ۱۵۳ ج۱)

پہلی جزو میں ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل یہ ہے کہ صحیح روایات میں آتا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سورۃ فاتحہ سے پہلے اللہ تعالیٰ کا ذکر فرماتے تھے عام اس سے کہ ثناء ہو یا کوئی اور دعا صحاح ستہ کے مصنفین میں سے امام نسائیؒ نے استفتاح کے اذکار کا خاص اذکر کیا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں آتا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور خلفائے راشدینؓ یفتتحون القراءۃ بالحمد للّٰہ رب العٰلمین۔ ترمذی صـ۳۴ ج۱ میں یہ روایت موجود ہے۔

جمہور کی طرف سے جواب کہ اَلْحَمْدُ سے وہ قرأت شروع ہوتی ہے جو فی الصلوات الجہریۃ بلند آواز سے پڑھی جاتی ہے یہ روایت پہلے ذکر اور ثناء کی نفی نہیں کرتی۔

سُبْحٰنَکَ اللّٰھُمَّ کے بارے میں امام صاحبؒ ومن وافقہ کی دلیل ۱ مجمع الزوائد صـ۱۰۷ ج۲ میں حضرت انسؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ جب نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نماز شروع کرتے تو سُبْحٰنَکَ اللّٰھُمَّ… الخ پڑھتے۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ موثقون۔ علامہ ابن قدامہؒ المغنی صـ۵۲۳ ج۱ میں یہ روایت نقل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں: رواتہ کلھم ثقات. اسی طرح امام دارقطنیؒ بھی اس روایت [illegible]

دلیل ۲ مستدرک ص۲۳۵ ج۱ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے۔ فرماتی ہیں کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یفتتح الصّلوٰۃ وکان یقول سُبْحٰنَکَ اللّٰھُمَّ.. الخ۔ قال الحاکمؒ صحیح الاسناد وقال الذھبیؒ صحیح علی شرطھما۔ اسی مضمون کی ایک اور روایت ہے علامہ ذہبیؒ تلخیص المستدرک ص۲۳۶ ج۱ میں حضرت عائشہؓ سے نقل کر کے لکھتے ہیں: سندہ صحیح۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۵۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام احمدؒ سُبْحٰنَکَ اللّٰھُمَّ کے پڑھنے کو زیادہ بہتر جانتے ہیں کیونکہ حضرت عمرؓ سے بسندِ صحیح ثابت ہے کہ وہ یہ پڑھتے تھے۔ حضرت عمرؓ کی جس روایت کا حوالہ حافظ ابن القیمؒ نے دیا ہے وہ مسلم ص۱۷۲ ج۱ میں موجود ہے۔ غیر مقلدین کا یہ کہنا کہ سُبْحٰنَکَ اللّٰھُمَّ کے بارے میں کوئی صحیح روایت موجود نہیں، نِرا تعصب ہے۔

دلیل ۳ الجامع الصغیر ص۱۰۲ ج۲ میں ہے: کان اذا افتتح الصّلوٰۃ قال سُبْحٰنَکَ اللّٰھُمَّ وَبِحَمْدِکَ وَتَبَارَکَ اسْمُکَ وَتَعَالٰی جَدُّکَ وَلَآ اِلٰہَ غَیْرُکَ۔ (د ت ہ ک) عن عائشۃؓ (د ت ہ ک) عن ابی سعیدؓ (طب) عن ابن مسعودؓ وعن واثلۃؓ صحیح۔ وفی السراج المنیر ص۱۴۲ ج۴ قال الشیخ حدیث صحیح۔

باب ماجاء فی ترک الجھر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم ص۳۳

یہاں چند ابحاث ہیں:

البحث الاوّل امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ وروایۃ عن احمدؒ فرماتے ہیں کہ بغیر سورۃ النمل کے بسم اللہ کسی سورت کی جزء نہیں۔ امام شافعیؒ وروایۃ عن احمدؒ فرماتے ہیں کہ ہر سورۃ کی اور خصوصاً فاتحہ کی جزء ہے۔ علامہ ابوالسعودؒ تفسیر ص۵ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ اختلفت الامۃ فی شأن التسمیۃ فی اوائل السور الکریمۃ فقیل انھا لیست من القرآن اصلاً۔ (وراجع لہ الطحاوی ص۹۶ ج۱ ...الخ) وھو قول ابن مسعودؓ ومذھب مالکؒ والمشھور من مذھب علماء الحنفیۃ وعلیہ قرّاء المدینۃ، والبصرۃ والشام وفقھاءھا وقیل انھا اٰیۃ فذۃ من القرآن انزلت للفصل والتبرک بھا

وهوالصحیح من مذہب الحنفیۃ وقیل ھی اٰیۃ تامۃ من کل سورۃ صدّرت بہا وھو قول ابن عباسؓ ۔ امام رازیؒ تفسیر کبیر ص۱۹۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ قال الشافعیؒ بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ اٰیۃ من اوّل سورۃ الفاتحۃ وتجب قرأتہا مع الفاتحۃ وقال مالکؒ والاوزاعیؒ انہا لیس من القراٰن الّا فی سورۃ النمل ولا یقرأ لا سرًّا ولا جہرًا الا فی قیام رمضان فانہ یقرءھا واما ابوحنیفۃؒ فلم ینص علیہ وانما قال یقرأ بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ۔ اسی طرح یہ اختلاف نیل الاوطار ص۲۰۸ ج۲ تفسیر مظہری ص۳ ج۱ معالم السنن ص۳۸۹ ج۱ اور بدایۃ المجتہد ص۱۱۹ ج۱ میں بھی مذکور ہے۔ قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتیؒ تفسیر مظہری ص۳ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ والحق انہا من القراٰن انزلت للفصل۔ پھر آگے لکھتے ہیں ، والدلیل علیٰ انہا لیست من الفاتحۃ۔ ما رواہ الشیخان عن انسؓ قال صلیت خلف رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم وخلف ابی بکرؓ وخلف عمرؓ فلم یجہر احد منہم ببسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم وما سنذکرہ من حدیث ابی ہریرۃ قسمت الصلوٰۃ بینی وبین عبدی نصفین ۔ الحدیث ۔ اس حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ سورۃ فاتحہ مَیں نے اپنے اور بندے کے درمیان تقسیم کر دی ہے جب وہ اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں حمدنی عبدی آخر تک ایک ایک جملہ کا تقابل بیان کیا ہے کہ بندہ یہ کہتا ہے اور رب تعالیٰ یہ کہتے ہیں۔ یہ روایت بخاری کے علاوہ تمام صحاح ستّہ میں مذکور ہے مسلم ص۱۷۰ ج۱ اور مسند احمد ص۲۸۵ ج۲ اور ابوعوانہ ص۱۲۲ ج۲ میں مذکور ہے اگر بسم اللہ سورۂ فاتحہ کی جُزو ہوتی تو سورۂ فاتحہ الحمد للہ سے شروع نہ ہوتی بسم اللہ سے شروع ہوتی اور ایک دلیل ترمذی ص۳۴ ج۱ کی یہ روایت ہے : عن انسؓ قال کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم وابوبکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ یفتتحون القرأۃ بالحمد للّٰہِ ربّ العلمین، قال الترمذی حدیث حسن صحیح ۔

حضرت امام شافعیؒ وغیرہ کی دلیل ۱

مسلم ص۱۷۲ ج۱ میں روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسّلام نے فقرأ بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

إِنَّا أَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ ۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ سورۂ کوثر کی جزو ہے ۔

الجواب مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۳۹ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ آپؐ نے بِسْمِ اللّٰہِ بطورِ تبرک پڑھی ۔ اس کا کون منکر ہے ؟ اس سے جزئیت ثابت نہیں ہو سکتی ۔ ایک اور قرینہ ہے جو قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۰۹ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ جبرئیل علیہ السّلام اوّل نمبر پر جو وحی لائے تو وہ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ سے شروع کی ، بِسْمِ اللّٰہِ سے نہیں ۔ اگر بِسْمِ اللّٰہِ جزو ہوتی تو اس کا ضرور ذکر ہوتا ۔ اس کے علاوہ سورۂ کوثر کے ساتھ پڑھنے سے سورۂ فاتحہ کی جزئیت تو ثابت نہیں ہو سکتی ۔

دلیل ۲ دار قطنی ص۱۱۸ ج۱ میں ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ مرفوعًا روایت بیان کرتے ہیں ۔ اذا قرأتم اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ فاقرءوا بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ، فانہا من القراٰن ۔

الجواب اس روایت کے آخر میں امام دار قطنیؒ کہتے ہیں کہ موقوف ہے ، مرفوع نہیں ، تو مرفوع اور صحیح روایات کے مقابلے میں اسے کیسے مان لیا جائے ۔

دلیل ۳ دار قطنیؒ ص۱۱۲ ج۱ میں حضرت اُمِّ سلمہؓ کی روایت ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کان یقرء بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۔

الجواب قطع نظر اس جواب کے کہ یہاں بھی تسمیہ بطورِ تبرک ہو اس کی سند میں عمر بن ہارون راوی ہے : جو نہایت ہی ضعیف اور کمزور ہے کتب اسماء الرجال میں اس پر کڑی جرح ہے ۔ دیکھئے میزان الاعتدال ص۲۲۸ ج۳ اور تہذیب التہذیب ص۵۰۲ ج۷ تا ص۵۰۵ ۔ ———— وفیہ وقال ابن مہدیؒ واحمدؒ والنسائیؒ متروک الحدیث وقال یحیٰؒ کذّاب خبیث وقال ابوداؤدؒ غیر ثقۃ وقال ابوعلیؒ والدارقطنیؒ ضعیف جدًّا وقال ابن المدینیؒ ضعیف جدا ۔ وقال صالح جزرۃ کذاب وقال زکریا الساجیؒ فیہ ضعف وقال ابوعلی النیسا بوریؒ متروک (محصلہ) الغرض کوئی صحیح اور صریح روایت اس پر موجود نہیں کہ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ سُورۂ فاتحہ کی جزو ہے ۔

البحث الثانی امام ابوحنیفہؒ وروایۃ عن احمدؒ بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ بسم اللہ آہستہ پڑھنی چاہیئے۔ (وقال الشافعیؒ واحمدؒ فی روایۃ یقرأ جھراً)

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ: لا یقرأ ذلك احد لا سرا ولا علانیۃ لا امام ولا غیر امام۔ المدونۃ الکبری ص۶۴ ج۱۔

امام صاحبؒ کے پاس گزشتہ مذکورہ دلیلوں کے علاوہ ایک دلیل یہ ہے جو نسائی ص۱۰۵ ج۱، دارقطنی ص۱۱۹ ج۱ وغیرہ میں ہے: فلم یکونوا یجھرون بِبِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اور مجمع الزوائد ص۱۰۸ ج۲ میں ہے: فکانوا یسرون بِبِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وقال رجالہ موثقون۔ شوافعؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت انسؓ کو یہ مسئلہ ہی معلوم نہ ہو یا انھوں نے آپؐ سے سنا ہی نہ ہو۔

الجواب حافظ ابن تیمیہؒ فتاوی ص۲۷ ج۱ میں اور علامہ بدرالدین بعلی حنبلیؒ مختصر الفتاوی المصریۃ ص۴۵ میں اور حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۵۲ ج۱ میں لکھتے ہیں اور اسی طرح ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۸۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حیرت کی بات یہ ہے کہ حضرت انسؓ دس برس تک آپؐ کے خادمِ خاص رہے پھر پچیس ۲۵ سال تک حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے پیچھے نمازیں پڑھیں اور اس طویل عرصہ میں ان سے کبھی بھی بِسْمِ اللّٰہِ نہ سُنی (حضرت علیؓ چونکہ شورشوں کو ختم کرنے کے لیے مدینہ سے کوفہ چلے گئے تھے اور حضرت انسؓ مدینہ میں پھر بصرہ کے قریب زاویہ میں رہتے تھے اس لیے یہاں حضرت علیؓ کا ذکر نہیں۔)

امام شافعیؒ کی دلیل ۱ نسائی ص۱۰۴ ج۱ میں روایت ہے: عن نعیم المجمر قال صلیت وراء ابی ھریرۃ فقرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ثم قرأ بام القرآن۔ الحدیث۔ پھر آخر میں فرمایا: انی لاشبھکم صلوۃً برسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم۔

الجواب ۱ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۳۳۶ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ کے آٹھ سو شاگرد تھے "ما بین صاحب وتابع" ان میں سے صرف نعیم مجمرؒ ہی یہ روایت کرتے ہیں اور کوئی بھی نہیں کرتا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت شاذ ہے۔

الجواب ۲ حافظ ابنِ تیمیہؒ فتاویٰ ص۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جھگڑا تو جہر کا ہے۔ اس روایت میں فقرأ کے لفظ ہیں۔ قرأت کا تو جھگڑا ہی نہیں۔ لہٰذا یہ جہر کے لیے ناکافی ہے (اگر سِرًّا پڑھی تو پھر سُنی کیسے؟ جواب: ممکن ہے کبھی کوئی آیت جہر سے پڑھتے ہوں۔ بخاری ص۱۰۵ ج۱ اور ص۱۰۷ ج۱ میں ہے۔ ویسمعنا الآیۃ احیانًا) قال ابن القیمؒ فی الزاد ص۶۳ ج۱ وترك النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم الجهر بالبسملۃ وکان یجهر بها احیانا والمقصود انه کان یفعل فی الصلوٰۃ شیئًا احیانا للعارض لم یکن من فعله الراتب۔ اھ۔ حافظ ابنِ تیمیہؒ نے یہ اعتراض بھی پیش کیا ہے کہ ابو قتادہؓ نے ظہر اور عصر کی نماز میں قرأت کا ذکر کیا ہے تو ان کو کیسے پتہ چلا؟ جوابًا کہتے ہیں کہ شاید سِرّی میں بھی کوئی جملہ سُن لیا ہو، اور ممکن ہے کہ نماز ختم کر کے بتلایا ہو۔) حضرت ابو قتادہؓ کی روایت بخاری ص۱۰۵ ج۱ میں ہے۔

دلیل ۲ مستدرک ص۲۳۳ ج۱ میں روایت ہے کہ معتمرؒ بن سلیمانؒ نے جہرًا بسم اللّٰہ پڑھی اور فرماتے ہیں کہ میں نماز میں اپنے باپ کے مشابہ اور وُہ حضرت انسؓ کے مشابہ اور وُہ حضور علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کے مشابہ پڑھتے تھے۔

الجواب مشابہت بقیہ اشیاء میں ہے، بسم اللّٰہ میں نہیں کیونکہ حضرت انسؓ کی صحیح اور صریح روایات اس کے خلاف ہیں اس کے علاوہ اور بھی بہت سی روایات پیش کی گئی ہیں لیکن کوئی بھی صحیح نہیں۔ چنانچہ علامہ بدرالدین بعلی الحنبلیؒ مختصر الفتاویٰ المصریہ ص۴۲ میں حافظ ابنِ تیمیہؒ فتاویٰ ص۷ ج۱ میں اور علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۳۵۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام دار قطنیؒ نے جہر بِسۡمِ اللّٰہِ پر کتاب لکھی ہے۔ بعض مالکی علماء نے ان کو قسم دی کہ جہر میں کتنی صحیح روایات ہیں فقال کل ما روی عن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم فی الجهر فلیس بصحیح واما عن الصحابۃ فمنه صحیح ومنه ضعیف۔

حضرت امام مالکؒ کا استدلال یفتتحون القراءۃ بالحمد للّٰہ رب العٰلمین کی روایت سے ہے۔ (ترمذی ص۳۴ ج۱) لیکن ان کا استدلال ناکافی ہے کیونکہ صحیح اور صریح روایات میں آتا ہے کہ آپؐ اور خلفاء راشدینؓ نے بسم اللّٰہ پڑھی۔ ان کو کیسے اور کہاں ترک کریں؟

فائدہ علامہ الحازمیؒ کتاب الاعتبار ص۷۹، میں حضرت سعید بن جبیرؒ سے اور علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد ج۲، ص۱۰۸، میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں وقال رجاله موثقون اور حافظ ابن تیمیہؒ فتاویٰ ج۴، ص۲۹، میں اور اپنی کتاب خلاف الامۃ فی العبادات

ص۲۸ میں لکھتے ہیں: واللفظ له روی الطبرانی باسناد حسن عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم کان یجهر بها اذا کان بمکة وانه لما هاجر الی المدینة ترک الجهر بها حتی مات۔ اس روایت سے پتہ چلا کہ روایاتِ جہر منسوخ ہیں۔

البحث الثالث علامہ آلوسی روح المعانی ص۴۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ فاتحہ سے پہلے بسم اللہ پڑھنا واجب ہے اور العرف الشذی ص۱۲۵ میں ہے قرأة التسمیة فی ابتداء کل رکعة سنة عندنا وفی روایة واجبة آگے لکھتے ہیں کہ وفی روایة عن محمدؒ استحباب التسمیة بین السورة والفاتحة وقال الشیخان بجوازها واباحتها۔

باب ما جاء لا صلوٰة الا بفاتحة الکتاب ص۳۴

اس مقام پر دو مسئلے ہیں:

الاولیٰ: سورۂ فاتحہ خلف الامام پڑھنا۔ یہ اپنے مقام پر ترمذی ص۴۲ ج۱ میں مفصل آئے گا۔ انشاء اللہ العزیز۔

الثانیة: سورۂ فاتحہ کی رکنیت وعدمِ رکنیت کا مسئلہ۔ علامہ عینیؒ عمدة القاری ص۶۴ ج۳ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز میں فاتحہ واجب ہے رکن نہیں۔ باقی ائمہ ثلاثہؒ رکنیت کے قائل ہیں لیکن مغنی ابن قدامہؒ ص۴۸۵ ج۱ میں ہے کہ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ الفاتحة لا تتعین بلکہ قرآن کا جونسا حصہ بھی پڑھا جائے تو تجزئ۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ فاقرءوا ما تیسر منه اے من القرآن اس سے پتہ چلا کہ قرآن کا جونسا حصہ بھی آسان ہو اس کی قرأت مطلوب ہے اور ظاہر ہے کہ سورۂ عصر اور کوثر اور قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کی قرأت فاتحہ سے زیادہ آسان ہے۔ امام نوویؒ وغیرہ کا یہ فرمانا کہ فاتحہ ہی سب سے آسان ہے محض سینہ زوری ہے۔

دلیل ۲ بخاری ص۱۰۵ ج۱، مسلم ص۱۷۰ ج۱ میں مسیئ الصلوٰة کی حدیث میں یہ ٹکڑا ہے: ثم

اقرأ ما تیسر معک من القرآن. آپ اس مقام پر اس کو احکام بتلا رہے ہیں اور مقام بھی تعلیم کا ہے اگر فاتحہ رکن ہوتی تو آپ یہ الفاظ نہ فرماتے۔ اس پر اعتراض ہوا ہے کہ ما تیسّر سے مُراد فاتحہ ہی ہے کیونکہ ابوداؤد صـ۱۲۵ ج۱ اور مسند احمد صـ۳۴۲ ج۴ وغیرہ میں اس جگہ یہ لفظ ہیں ثمّ اقرأ بام القرآن وبما شاء اللہ ان تقرأ تو ما سے مراد امّ القرآن ہے۔

اس اعتراض کے کئی جواب ہیں:

الاوّل: ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام صـ۴۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اقرأ ما تیسر معك من القرآن میں کوئی اجمال نہیں۔ حدیث اپنے مفہوم میں واضح ہے تو جونسا حصّہ بھی پڑھا جائے کافی ہے۔ امتثال امر ہو جائے گا۔ اور اس روایت میں وبما شاء اللہ ان تقرأ کے الفاظ فاتحہ سے زائد قرأت کی خبر دے رہے ہیں۔ تو چاہیئے کہ ما زاد کی قرأت بھی فرض اور رکن ہو۔

الثانی ۲: ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتہد صـ۱۲۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ جو حضرات ما تیسّر کی تفسیر دوسری روایات کے پیشِ نظر امّ القرآن سے کرتے ہیں ان کا استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ حرفِ مَا عربی زبان میں عہد کے لیے آیا ہو اور آگے لکھتے ہیں کہ اسکا ثبوت مشکل ہے۔

الثالث ۳: علامہ عینیؒ فرماتے ہیں جیسے ترمذی صـ۳۴ ج۱ کے حاشیہ ۲ کے آخر میں ہے:

هو تمشية لمذهبه بالتحكم وخارج عن معنى كلام الشارع لان تركيب الكلام لا يدل عليه لان ظاهره يتناول الفاتحة وغيرها مما يطلق عليه اسم القرآن وسورة الاخلاص اكثر تيسيرا من الفاتحة فما معنى تعيين الفاتحة في التيسير وهذا تحكم بلا دليل. (عمدۃ القاری صـ۱۸ ج۴ ۱۹)

الرابع ۴: کہ ابوداؤد کی روایت خبرِ واحد ہے اور خبرِ واحد سے وجوب تو ثابت ہو سکتا ہے۔ رکنیت ثابت نہیں ہو سکتی اور وجوبِ فاتحہ کے ہم بھی قائل ہیں۔

دلیل ۳: فتح الملہم صـ۱۹ ج۲ میں ہے کہ بعض حضرات نے مسلم صـ۱۶۹ ج۱ اور ابوداؤد صـ۱۱۹ ج۱ کی اس روایت سے بھی عدمِ رکنیت فاتحہ پر استدلال کیا ہے جس میں ہے: من صلّی صلوٰۃ لم یقرأ فیها بام القرآن فصلوٰته خداج غیر تمام۔ خداج کا لفظ نقصان کو چاہتا ہے تو کمی تو اس میں ہوتی ہے لیکن رأساً ہی بطلان نہیں ہوتا۔ اگر فاتحہ رکن ہوتی

توسرے سے نماز ہی نہ ہوتی۔

دلیل ۴ | ابوداؤد ص۱۱۸ ج۱ میں حضرت ابوہریرۃؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مجھے فرمایا مدینہ میں اعلان کردے: ان لاصلوٰۃ الا بقرأۃ قراٰن ولو بفاتحۃ الکتاب فمازاد او کما قال۔ (وکذا فی جامع المسانید ص۳۰۰ ج۱) اس میں حرف لو صراحۃً عدم رکنیت کو چاہتا ہے اور فمازاد کا جملہ امام یا منفرد کی نماز پر دال ہے نہ کہ مقتدی کی۔

فائدہ | امام صاحبؒ سورۃ فاتحہ کا وجوب ایک تو اس روایت سے ثابت کرتے ہیں جو بحوالہ ابوداؤد گزری جس میں آپ نے خلادؓ بن رافع کو فرمایا: ثم اقرأ بام القراٰن اس میں صیغہ امر ہے دوسرا یہ کہ فتح الملہم ص۲ ج۲ میں ہے کہ آپؐ نے اس پر مواظبت فرمائی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل | ترمذی ص۳۴ ج۱ کی یہ روایت ہے عن عبادۃؓ بن الصامت عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔

الجواب | یہی روایت مسلم ص۱۶۹ ج۱ اور نسائی ص۱۰۵ ج۱ میں بھی ہے جس میں فاتحہ کے بعد فصاعدًا کے لفظ بھی ہیں اور اپنے مقام پر بسط سے یہ بحث آئے گی کہ بعض روایات میں فمازاد بعض میں ماتیسر (وفی جامع المسانید ص۳۰۹ ج۱ عن عمرؓ بن الخطاب قال لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب وما تیسر من القراٰن بعدھا) بعض میں سورۃ بعض میں معہا شیء وغیرہ کے الفاظ بھی ہیں تو چاہیئے کہ ائمہ ثلاثہؒ فاتحہ کے ساتھ ساتھ فصاعدًا اور مازاد کی رکنیت کے بھی قائل ہوں۔ تو جو جواب وہ مازاد کی عدمِ رکنیت کا دیں گے وہی جواب ہماری طرف سے فاتحہ کی عدمِ رکنیت کا ہے۔ فما ھو جوابھم فھو جوابنا۔

باب ماجاء فی التامین ص۳۴

امام ابوحنیفہؒ و مالکؒ فرماتے ہیں کہ آمین سرًا کہنی چاہیئے۔ امام صاحبؒ کا مسلک تو واضح ہے اور امام مالکؒ کے بارہ المدونۃ الکبرٰی ص۷۳ ج۱ میں ہے: قال مالکؒ ویخفی من خلف الامام آمین۔ اوجز المسالک ص۲۵۰ ج۱ میں ہے فقال الحنفیۃؒ و مالکؒ والشافعیؒ

فی الجدید یأتی بہا سرًا۔ وقال الشافعیؒ فی القدیم واحمدؒ یجہر بہا فی الجہریۃ۔ امام نووی شرح المہذب صـ۳۷۲ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ امّا المأموم فقد قال (الشافعیؒ) فی الجدید لا یجہر وقال فی القدیم یجہر۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری صـ۲۲۱ ج۲ میں لکھتے ہیں: الجہر للمأموم ذہب الیہ الشافعیؒ فی القدیم وعلیہ الفتوٰی۔ اور خود امام شافعیؒ کتاب الام صـ۹۵ ج۱ طبع بولاق مصر میں لکھتے ہیں: وقال الشافعیؒ فاذا فرغ الامام من قرأۃ ام القراٰن قال اٰمین ورفع بہا صوتہ لیقتدی بہ من کان خلفہ فاذا قال قالوہا واسمعوا انفسہم ولا احب ان یجہروا بہا فان فعلوا فلا شیء علیہم۔

امام صاحبؒ و امام مالکؒ کی دلیل ۱ | عن وائلؓ بن حجر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْہِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ۔ فقال اٰمین۔ وخفض بہا صوتہ۔ ترمذی صـ۳۴ ج۱، مسند احمد صـ۳۱۶ ج۴، ابوداؤد طیالسی صـ۱۳۸، سنن الکبریٰ صـ۵۷ ج۲ اور دارقطنی صـ۱۲۷ ج۱۔

اس روایت پر چار اعتراض کیے گئے ہیں:

اعتراض ۱ | زیلعیؒ نصب الرایۃ صـ۳۷۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ابن القطان الفاسیؒ نے اپنی کتاب الوہم والایہام میں کہا ہے کہ حجر ابو العنبس مستور لا یعرف حالہ یعنی راوی مجہول ہے۔

جواب | یہ مجہول نہیں بلکہ معروف و ثقہ ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ تہذیب التہذیب صـ۲۱۴ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ قال ابن معینؒ کوفی ثقۃ مشہور۔ قال الخطیب کان ثقۃ وصحح الدارقطنیؒ وغیرہ حدیثہ وذکرہ ابن حبانؒ فی ثقات التابعین۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار صـ۲۳۲ ج۲ میں لکھتے ہیں: وخطئہ الحافظ وقال انہ ثقۃ وقیل لہ صحبۃ ووثقہ ابن معین وغیرہ۔ یعنی ابن القطان الفاسیؒ کو ابن حجر نے اس بات میں خطاکار بتلایا ہے اور کہا ہے کہ یہ راوی ثقہ ہے بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ یہ راوی صحابی ہے۔

اعتراض ۲ | امام ترمذیؒ صـ۳۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے سفیانؒ کی روایت کو شعبہؒ کی روایت پر ترجیح دی ہے۔ کیونکہ شعبہؒ اپنی روایت میں حجر ابو العنبس کہتے ہیں اور

سفیانؒ اپنی روایت میں حجر ابن العنبس کہتے ہیں۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ان کی کنیت ابوالسکن بھی اور امام بخاریؒ اور ابوزرعہؒ سفیانؒ کی روایت کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ اس کے دو جواب ہیں:

الاوّل: ابوالعنبس صرف شعبہؒ ہی نہیں کہتے بلکہ سفیانؒ کی روایت میں بھی ابوالعنبس ہے۔ دارقطنی ص۱۲۷ ج۱، دارمی ص۱۴۷، ابوداؤد ص۱۳۴ ج۱ میں ہے واللفظ لہٗ حدثنا محمد بن کثیر انا سفیان عن سلمۃ (بن کہیل) عن حجر ابی العنبس ... الخ۔ تو جو قصور اس میں شعبہؒ کا ہے وہی سفیانؒ کا ہے۔

الثانی: حجر ابن العنبس بھی ہے اور ابوالعنبس بھی ہے چنانچہ دارقطنی ص۱۲۷ ج۱ میں روایت ہے: عن حجر ابی العنبس وھو ابن العنبس۔ حافظ ابن حجرؒ تہذیب ص۲۱۴ ج۲ میں لکھتے ہیں حجر ابن العنبس الحضرمی ابوالعنبس و یقال ابوالسکن کوفی۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۳۲ ج۲ میں لکھتے ہیں: فلا مانع من ان یکون لہ کنیتان مولوی شمس الحق عظیم آبادی غیر مقلد التعلیق المغنی ص۱۲۷ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ وقال ابن حبانؒ فی الثقات حجر ابن العنبس ھو ابو العنبس الکوفی۔

اعتراض ۳: امام ترمذی ص۳۴ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ شعبہؒ اپنی روایت میں علقمہؒ بن وائل کا نام زیادہ بتاتے ہیں اور سند میں علقمہؒ نہیں یہ ان کی غلطی ہے۔

جواب: یہی روایت ابوداؤد طیالسی ص۱۳۸ میں یوں ہے: حدثنا شعبۃ قال اخبرنا سلمۃ بن کہیل قال سمعت ابا العنبس قال سمعت علقمۃ بن وائل یحدث عن وائل وقد سمعت من وائل یعنی ابوالعنبس نے علقمہ سے بھی سنا اور وائل سے بھی اور یہ درست ہے اور اسی طرح یہ سند سنن الکبریٰ ص۵۷ ج۲ اور تلخیص الحبیر ص۸۹ میں درج ہے۔

اعتراض ۴: امام ترمذی ص۳۴ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ سفیانؒ کی روایت میں مد بھا صوتہ ہے اور شعبہؒ کی روایت میں خفض بھا صوتہ ہے اور صحیح مد بھا صوتہ ہے۔

اس کے دو جواب ہیں:

الجواب الاوّل: امام ترمذی کتاب العلل ص۲۳۸ ج۲ میں لکھتے ہیں: قال علیؒ ابن

المدینی قلت لیحیی ایهما کان احفظ للاحادیث الطوال سفیانؒ اوشعبہؒ
قال کان شعبۃ امر فیھا ای اقوی۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۶/ ۱ میں لکھتے ہیں
شعبۃ لایحمل عن مشائخہ الاصحیح حدیثھم۔ (قال ابن
القیمؒ فی تحقیق حدیث معاذؓ فی الاجتھاد "کیف وشعبۃ حامل لواء ھذا
الحدیث وقد قال بعض ائمۃ الحدیث اذا رأیت شعبۃ فی اسناد حدیث
فاشدد یدیك اعلام الموقعین ص۴۳/ ۱) وفی تاریخ البغدادی ص۲۶۳/ ۹
(قال محمد بن العباس النسائی) سألت اباعبد اللہ یعنی احمد بن حنبل
من اثبت شعبۃ؟ اوسفیان؟ فقال کان سفیان رجلاً حافظاً وکان رجلاً
صالحاً وکان شعبۃ اثبت منہ وانقی رجالاً۔ وفی تذکرۃ الحفاظ ص۱۸۳/ ۱ وقال
شعبۃ لان اقع من السماء فاقطع احب الیّ من ان ادلّس بخلاف سفیان ثوری
کے ففی التقریب ص۱۵۱ ربما دلّس۔ حافظ ابن تیمیہؒ فتاوی ص۸۲/ ۱ میں لکھتے ہیں واتقان
شعبۃ وضبطہ ھو غایۃ عند ھم ای عند المحدثین بخلاف اس کے کہ سفیانؒ
فرماتے ہیں: ان قلت لکم انی احدثکم کما سمعت فلا تصدقونی انما
ھو المعنی۔ علل الترمذی ص۲۳۷/ ۲ وتوجیہ النظر ص۳۱۳۔ علاوہ ازیں اگر روایت
سفیانؒ میں مدّ بھا صوتہ کے الفاظ ہوتے تو وہ اپنی اس روایت کے خلاف کرتے
حالانکہ وہ بھی آمین سرّاً کہنے کے قائل ہیں۔ چنانچہ ابن حزم محلیؒ ص۲۶۴/ ۲ میں لکھتے ہیں: ان
سفیان الثوریؒ واباحنیفۃؒ یقولان الامام یقولھا سرّا ذھبوا الی تقلید عمرؓ بن
الخطاب وابن مسعودؓ۔

الجواب الثّانی | مدبھاصوتہ کے یہ معنی بھی ہوسکتے ہیں کہ آپ نے آمین مدّ کے
ساتھ کہی، قصر کے ساتھ نہیں۔ چنانچہ امیر یمانیؒ سبل السلام ص۲۶۷/ ۱ میں اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار
ص۲۳۰/ ۲ میں لکھتے ہیں۔ وآمین بالمد والتخفیف فی جمیع الروایات وعن جمیع القراء۔

اعتراض | مدّ کے ساتھ پڑھنے کا علم مقتدیوں کو کیسے ہوگیا؟

جواب | بعض دفعہ تعلیم امت کے لیے آپؐ ایسا کیا کرتے تھے۔ چنانچہ کتاب

الکنیٰ لابی بشر دولابی الحنفیؒ ص ۱۹۶ ج ۱ میں وائل بن حجرؓ ہی کی روایت ہے: فقال آمین یمد بھا صوتہ ما رأیتہ الا لیعلمنا۔ یہ روایت اپنے مدلول میں واضح ہے مگر اس کی سند میں یحییٰ بن سلمۃ بن کہیل ضعیف ہے۔

دلیل ۲ مستدرک ص ۲۳۲ ج ۲ میں وائلؓ بن حجر سے روایت ہے۔ انہ صلی مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم الی ان قال: قال غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ۔ قال آمین یخفض بھا صوتہ قال الحاکمؒ والذہبیؒ صحیح علی شرطھما۔

اعتراض اس پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ قاضی اسمٰعیلؒ بن اسحٰقؒ جو اس روایت کے ایک راوی ہیں۔ کہتے ہیں کہ یخفض کا معنی یہ ہے کہ آپؐ نے غیر کی رآ پر کسرہ پڑھا جیسے مکرّ والے پڑھتے ہیں۔ لیکن یہ اعتراض قابلِ التفات نہیں۔

اوّلاً: اس لیے کہ اگر اس کا تعلق غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ کے ساتھ ہوتا تو یخفض کا لفظ آمین سے پہلے ہوتا۔ حالانکہ بعد میں ہے۔

ثانیاً: اس لیے کہ اگر یخفض سے غیر کی جر مراد ہوتی تو صوتہ کا لفظ ساتھ نہ ہوتا؛ پھر تو یخفض کافی ہے یہ اعتراض بالکل بے وزن ہے۔

دلیل ۳ دارقطنی ص ۱۲۷ ج ۱ میں ہے: عن وائلؓ بن حجر قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فسمعتہ حین قال غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ۔ قَالَ آمین واخفی بھا صوتہ۔ الحدیث۔

اعتراض واعترض علیہ الدارقطنی فقال وھم فیہ شعبۃ لان الثوری ومحمد بن سلمۃ بن کھیل وغیرھما قالوا رفع بھا صوتہ وھو الصواب۔

الجواب امام شعبہؒ کا ضبط واتقان باحوالہ پہلے گزر چکا ہے۔

دلیل ۴ وہ جملہ احادیث جن میں اذا امّن الامام فَاَمِّنُوْا آیا ہے اس پر اعتراض ہوگا کہ جب امام آمین کہے گا تو مقتدیوں کو کیسے پتہ چلے گا؟

جواب یہ ہے کہ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص ۱۱۶ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ امّن کا معنی

ہے جب امام ارادہ آمین کرے اور وہ بایں طور ہوگا کہ جب وہ وَلَا الضَّآلِّیْنَ پڑھے جیسے انجد اذا بلغ نجدا واتھم اذا بلغ تھامۃ واحرم اذا بلغ الحرم اور فیض الباری ص۲۸۴ ج۲ میں ہے کہ اذا امّن کے معنی عند المالکیۃ یہ ہیں کہ جب آمین کہلوائے یعنی ولا الضالین پڑھے۔

دلیل ۵ طحاوی ص۹۹ ج۱ میں امام طحاویؒ اپنی سند کے ساتھ ابو وائلؓ سے روایت کرتے ہیں کہ کان عمرؓ وعلیؓ لا یجھران ببسم اللہ الرحمٰن الرّحیم ولا بالتعوذ ولا بالتّامین الحدیث۔

دلیل ۶ بخاریؒ ص۱۰۷ ج۱ میں ہے عطاءؒ بن ابی الرباحؒ فرماتے ہیں کہ آمین دعا ہے تو جب دعا ہے تو قاعدہ دعا یہ ہے۔ کما قال اللہ تعالیٰ : اُدْعُوْا رَبَّکُمْ تَضَرُّعًا وَّ خُفْیَۃً ط

دلیل ۷ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد ص۲۶۶ ج۲ باب الجھر بالقراٰن وکیف یقرأ میں حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے نقل کرتے ہیں۔ قال لم یخافت من اسمع اذنیہ رواہ الطبرانی ورجالہ رجال الصحیح۔ یعنی کان سن لیں تو جہر کا مفہوم پورا ہو جاتا ہے۔ علامہ ماردینی الحنفیؒ الجوہر النقی ص۵۸ ج۲ میں طبریؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔ اور ایسے ہی علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۵۱ ج۶ میں بعض علماء کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔ والصواب ان الخبرین بالجھر بھا والمخافتۃ صحیحان وعمل بکل من فِعْلَیْہِ جماعۃ من العلمآء وان کنت مختارا خفض الصوت بھا اذ کان اکثر الصحابۃؓ والتابعینؒ علیٰ ذٰلک۔ بقولِ امام طبریؒ جہر کی روایت بھی صحیح ہے۔ اس سے اکثر صحابہ کرامؓ اور تابعین کا عمل آہستہ آمین کہنا ثابت ہے۔

فائدہ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۷۰ ج۱ میں لکھتے ہیں : فاذا جھر بہ (اے بدعاء القنوت) الامام احیانا لیعلم المأمومین فلا بأس بذٰلک فقد جھر عمرؓ بالافتتاح لیعلِّمَ المأمومین وجھر ابن عباسؓ بقرأۃ الفاتحۃ فی صلوٰۃ الجنازۃ لیعلمھم انھا سنۃ ومن ھٰذا ایضًا جھر الامام بالتّامین وھٰذا من الاختلاف المباح الذی لا یُعَنَّفُ فیہ من فعلہ ولا من ترکہ وھٰذا کرفع الیدین وترکہ وکالخلاف فی انواع التشھدات وانواع الاذان والاقامۃ۔

آمین بالجہر والوں کے دلائل، دلیل ۱ ابوداؤد ص۱۳۵ ج۱ میں حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا روایت ہے : قال اٰمین رفع بھا صوتہ اور ابنِ ماجہ ص۶۲ کی روایت ہے : حتّٰی یسمع اھل الصّف الاوّل فیرتج بھا المسجد۔

الجواب | اس کی سند میں بشر بن رافع الحارثی ہے۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۳۷۱/۱ میں لکھتے ہیں: ضعفہ البخاریؒ والترمذیؒ والنسائیؒ واحمدؒ وابن معینؒ وابن حبانؒ وقال ابن القطانؒ الحدیث لا یصح۔ ابن عبد البرؒ کتاب الانصاف ص۱۱ میں لکھتے ہیں: اتفقوا علی انکار حدیثہ وطرحہ وترک الاحتجاج بہ لا یختلف علماء الحدیث فی ذلک۔ حافظ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر ص۹۰ میں لکھتے ہیں: ھو عندھم منکر الحدیث۔

دلیل ۲ | دارقطنی ص۱۲۷/۱ اور مستدرک ص۲۲۳/۱ میں روایت ہے: عن ابی ہریرۃؓ قال کان النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم اذا فرغ عن قرأۃ ام القراٰن رفع صوتہ وقال امین۔ امام دارقطنیؒ کہتے ہیں: اسنادہ حسن وقال الحاکمؒ والذہبیؒ صحیح علی شرط الشیخین۔

جواب | اس کی سند میں اسحٰق بن ابراہیم بن زبریق ہے۔ میزان الاعتدال ص۸۵/۱ میں ہے قال النسائی لیس بثقۃ وقال ابو داؤد لیس بشیء وکذبہ محدث حمص محمد بن عون الطائی اور تہذیب ص۲۱۶/۱ میں ہے: قال النسائی لیس بثقۃ وروی الاٰجری عن ابی داؤد ان محمد بن عون قال ما اشک ان اسحٰق بن زبریق یکذب اور علامہ نیمویؒ التعلیق الحسن ص۹۵ میں لکھتے ہیں: قد اعلّ الدارقطنی ھٰذا الحدیث فی کتاب العلل۔

دلیل ۳ | عن ام محصنؓ انہا صلت خلف رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم فلما قال ولا الضّالّین۔ قال اٰمین فسمعتہ وھی فی صف النساء
علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۳۷۱/۱ میں لکھتے ہیں۔ وکذا المبارکپوریؒ فی تحفۃ الاحوذی ص۲۰۸/۱ اخرجہ اسحٰق بن راھویہؒ فی مسندہ۔

(وفی مجمع الزوائد ص۱۱۳/۲ عن ام الحصین۔ وقال فی ص۱۱۴/۲ وفیہ اسمٰعیل بن مسلم المکی وھو ضعیف)

الجواب | اس کی سند میں اسمٰعیل بن مسلم مکی ہے۔ تہذیب التہذیب ص۳۳۲/۱ میں ہے: قال احمدؒ منکر الحدیث وقال ابن معینؒ لیس بشیء وقال ابن المدینیؒ لا یکتب حدیثہ وقال النسائیؒ متروک الحدیث وقال ابن حبانؒ ضعیف وقال

البزارؒ لیس بالقوی وقال الحاکمؒ لیس بالقوی عندھم اور علامہ ہیثمی رحمہ اللہ تعالیٰ کی مجمع الزوائد ص۱۰۸ ج۲ سے اس کے ضعف کا حوالہ گزر چکا ہے۔

دلیل ۴ | نسائی ص۱۴۷ ج۱، ابن ماجہ ص۶۲ اور دارقطنی (وقال ھذا اسناد صحیح ص۱۲۷ ج۱) میں عن عبد الجبار بن وائل عن ابیہؓ روایت ہے: قال صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الیٰ ان قال۔ قال آمین یرفع بھا صوتہ۔

الجواب | ترمذی ص۱۷۵ ج۱ میں ہے: عبد الجبار بن وائل لم یسمع من ابیہ ... الخ
امام نوویؒ شرح المہذب ص۱۰۴ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ الائمۃ متفقون علی ان عبد الجبار بن وائل لم یسمع عن ابیہ شیئًا وقال جماعۃ انما ولد بعد وفات ابیہ بستۃ اشہر۔ وراجع التہذیب ص۱۰۵ ج۶ تو یہ روایت منقطع ہے درمیان کی کڑی غائب ہے۔

دلیل ۵ | ابن ماجہ ص۶۲ میں روایت ہے: عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ماحسدتکم الیھود علی شیء ماحسدتکم علی قول آمین فاکثروا من قول آمین پہلا ما نافیہ ہے اور دوسرا ما موصولہ ہے۔

الجواب ۱ | اس کی سند میں طلحہ بن عُمر ہے۔ جمہور محدثینؒ اس کی سخت تضعیف کرتے ہیں۔ چنانچہ تہذیب ص۲۵ ج۵ اور نیل الاوطار ص۲۲۹ ج۲ میں اس پر محدثین کی جرح تفصیل سے منقول ہے۔

جواب ۲ | یہ روایت جہر والوں کو مفید نہیں کیونکہ قول بالآمین کے ہم بھی قائل ہیں اور جہر کا لفظ اور ذکر یہاں نہیں ہے اور سنن الکبریٰ ص۵۶ ج۲ میں روایت ہے: عن عائشہؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لم یحسدونا الیھود بشیء ماحسدونا بثلاث التسلیم والتامین واللّٰھم ربنا لک الحمد۔ تو جہر والوں کے قاعدہ سے چاہیئے کہ سلام اور تحمید بھی مقتدی جہر سے کہیں۔ لم یحسدونا الیھود کی ترکیب من قبیل اکلونی البراغیث ہے۔

دلیل ۶ | دارقطنی ص۱۲۷ ج۱ میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان اذا قال ولا الضآلّین قال آمین ورفع بھا صوتہ۔

الجواب | اس کی سند میں بحر السقاء راوی ہے۔ خود امام دارقطنیؒ کہتے ہیں ضعیف ص۱۲۷ ج۱ اور کتب رجال میں بھی اس پر کڑی تنقید ہے۔ ملاحظہ ہو تہذیب ص۴۱۹ ج۱ وغیرہ۔

دلیل ۷ | نیل الاوطار ص ۲۲۹ ج ۲ میں معجم کبیر طبرانی کے حوالہ سے حضرت سلمانؓ سے مرفوعاً اور اسی طرح ام الحصینؓ سے مرفوعاً روایت ہے۔

الجواب | یہ کہ حضرت سلمانؓ کی روایت میں سعید بن بشیر راوی ضعیف ہے اور حضرت ام الحصینؓ کی روایت میں اسمٰعیل بن مسلم المکی ہے جس پر جرح گزر چکی ہے۔

الغرض آمین بالجہر والوں کے پاس کوئی روایت صحیح اور قابل اعتماد سند سے مروی نہیں اگر کوئی روایت ہے تو وہ یہ ہے جو مجمع الزوائد ص ۱۱۳ ج ۲ میں ہے: عن وائل قال رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دخل فی الصلوٰۃ فلما فرغ من فاتحۃ الکتاب قال آمین ثلٰث مرات رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ ثقات۔ لیکن اس پر جہر والوں کا عمل نہیں وہ تین مرتبہ نہیں صرف ایک ہی مرتبہ کہتے ہیں۔

باب ماجاء فی فضل التامین ص ۳۴

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ امام بھی آمین کہے جیسے مقتدی کہتے ہیں اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ امام آمین نہ کہے۔ اور کتاب الآثار لابی یوسفؒ ص ۲۱ میں ہے: عن ابی حنیفۃؒ عن حمادؒ عن ابراهیمؒ قال اربع یسرھن الامام فی نفسہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم وسبحانک اللّٰھم والتعوذ وآمین۔ اور مؤطا امام محمدؒ ص ۱۰۳ میں عن ابی حنیفۃؒ کے حوالہ سے روایت ہے کہ امام آمین نہ کہے لیکن کتاب الآثار لمحمدؒ ص ۲۲ میں ہے۔ محمدؒ اخبرنا ابو حنیفۃؒ عن حمادؒ عن ابراهیمؒ قال اربع یخافت بھن الامام سبحانک اللّٰھم وبحمدک۔ والتعوذ من الشیطٰن۔ وبسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ وآمین قال محمد وبہ ناخذ وھو قول ابی حنیفۃؒ انتہٰی۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل ۱ | یہی ترمذی ص ۳۴ کی روایت ہے: اذا امّن الامام فامّنوا۔ حسن صحیح۔

دلیل ۲ | نسائی ص ۱۰۷ ج ۱ میں ہے: عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا امّن القاری فامّنوا۔ الحدیث۔

دلیل ۳ | نسائی ص ۱۰۷ ج ۱ میں ہے عن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً اذا قال الامام غیر

الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ۔ فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين وان الامام يقول آمين۔ الحديث۔

امام مالکؒ کا استدلال نسائی ص۱۰۱ ج۱ کی اس روایت سے ہے جس میں آتا ہے: اذا قال الامام غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ فقولوا آمين۔ الحدیث۔ اس روایت سے ثابت ہوا کہ امام کا کام وَلَا الضَّآلِّيْنَ کہنا ہے اور تمھارا عمل آمین کہنا ہے۔

الجواب یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ تفصیلی روایات میں تصریح ہے کہ امام بھی آمین کہے اور تفصیلی روایت میں امام کے آمین کہنے کی زیادت ہے۔ اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ باب کی تمام احادیث جمع کرکے ثقہ راویوں کی زیادت ملحوظ رکھ کر حدیث کا معنی کیا جائے گا۔

باب ما جاء في السكتتين ص۳۴

صحیح احادیث سے دو ہی سکتے ثابت ہیں جیسا کہ ترمذی ص۳۴ ج۱ میں حضرت قتادہؒ کی روایت ہے: ما هاتان السكتتان؟ قال اذا دخل فى صلوته واذا فرغ من القراءة اور ولا الضّآلّين کی قرأت سے فارغ ہونے کے بعد جو سکتہ تھا وہ روایتِ ترمذی کے مطابق یوں تھا: حتّٰى يتراد اليه نفسه یعنی بخوبی سانس لے سکے۔

جو حضرات قرأت خلف الامام کے قائل ہیں ان میں ایک گروہ ایسا بھی ہے جو کہتا ہے کہ سکتات امام میں قرأت ہونی چاہیئے (یعنی امام اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ صرف ایک آیت پڑھ کر چپ رہے تاکہ مقتدی پڑھ لیں۔) لیکن ان کا استدلال باطل ہے۔ چنانچہ امام ابن تیمیہؒ فتاوی ص۱۴۶ ج۲ میں لکھتے ہیں: ولم نعلم نزاعا بين العلماء انه لا يجب على الامام ان يسكت ليقرأ المأموم بالفاتحة الى ان قال ولا يستحب للامام السكوت ليقرأ المأموم الفاتحة عند جماهير العلماء وهذا مذهب مالكؒ وابى حنيفةؒ واحمد بن حنبلؒ ... الخ۔ اسی کے قریب قریب تنوع العبادات ص۸۵۔

ہیں۔ قاضی ابوبکر ابن العربیؒ فرماتے ہیں، وقد اجتمع رأی الامة علیٰ ان سکوت الامام غیر واجب فمتیٰ یقرأ ویقال له الیس فی استماعه لقرأة الامام قرأة منه وهٰذا کافٍ لمن انصفه وفهمه وقد کان ابن عمرؓ لایقرأ خلف الامام وکان من اعظم الناس اقتداء برسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم۔ (عارضة الاحوذی ص۱۱۱ ج۲، وراجع اوجز المسالک ص۲۴۸ ج۱) مولانا عبدالحیؒ غیث الغمام ص۴۵ میں بحوالہ حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں کہ صحیح حدیث سے ثابت نہیں کہ نبی امیؐ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس لیے سکتہ کیا ہو تاکہ مقتدی سورۃ فاتحہ پڑھ لیں۔ امام الشاہ ولی اللہ دہلویؒ اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ ص۹ ج۲ میں لکھتے ہیں، اقول الحدیث الذی رواہ اصحاب السنن لیس بصریح فی الاسکاتة التی یفعلها الامام لقرأة المأموم فان الظاهر انها للتلفظ بآمین عند من یسر بها اوسکتة لطیفة یمیز بین الفاتحة وآمین لان لا یشتبه غیر القرآن بالقرآن عند من یجهر بها۔۔ الخ۔ امیر یمانیؒ سبل السلام ص۲۶۶ ج۱ میں لکھتے ہیں ثم اختلف القائلون بوجوب القرأة فقیل فی محل سکتات الامام وقیل فی سکوته بعد تمام القرأة ولا دلیل لهٰذین القولین فی الحدیث۔ الغرض ایسے سکتات کا ثبوت جن میں مقتدی فاتحہ پڑھ سکیں احادیث سے نہیں۔ اور یہ دو سکتے جو روایت سے ثابت ہیں یہ قرأۃ مقتدی کے لیے نہیں ہیں جیسا کہ روایت میں تصریح ہے۔

باب ما جاء فی وضع الیمین علی الشمال فی الصلوٰة ص۳۴

جمہور ائمہؒ فرماتے ہیں کہ نماز میں دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنا چاہیئے۔ امام مالکؒ کے قول اس میں مختلف ہیں ایک میں جمہورؒ کی طرح وضع، دوسرے میں شیعہ کی طرح وہ ارسال کے قائل ہیں۔ امیر یمانیؒ سبل السلام ص۲۶ میں لکھتے ہیں: قال ابن عبد البرؒ لم یأت من النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم فیه خلاف وهو قول جمهور الصحابةؓ والتابعینؒ قال وهو الذی ذکره مالک فی الموطأ ص۵۵ (وراجع البخاری ص۱۰۲ ج۱ باب وضع الیمنیٰ علی الیسریٰ فی الصلوٰة ۔۔۔ الخ) ولم یحك ابن المنذرؒ وغیره من مالکؒ غیره وروی عن مالک الارسال وصار الیه اکثر اصحابه۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۹۳ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ ابن القاسمؒ نے امام مالکؒ سے ارسال کی اور ابن عبد الحکمؒ نے

امام مالکؒ سے وضع کی روایت نقل کی ہے اور لکھتے ہیں : والروایۃ الاولیٰ ھی روایۃ جمھور اصحابہ وھی مشھورۃ عندھم امام ابن المنذرؒ، ابن الزبیرؓ، حسن بصریؒ اور ابراہیم نخعیؒ سے بھی ارسال کی روایت ہے۔

جمہورؒ کا استدلال ان صحیح روایات سے ہے جن میں وضع الیمین علی الشمال کے لفظ آئے ہیں ترمذی ص۳۴ ج۱ میں ہے. فیأخذ شمالہ بیمینہ اور امام مالکؒ کی طرف سے مسلم ص۱۸۱ ج۱ کی وہ روایت نقل کی گئی ہے جو حضرت جابرؓ بن سمرہ سے مروی ہے :
قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال مالی ارٰکم رافعی ایدیکم ۔ الحدیث۔ لیکن اس روایت سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ اختلاف وضع اور غیر وضع کا ہے۔ رفع غیر رفع کا نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، ابو اسحٰق المروزیؒ فرماتے ہیں کہ ہاتھ تحت السرۃ رکھنے چاہئیں۔ امام احمدؒ ایک روایت میں تحت الصدر اور ایک میں تحت السرۃ کے قائل ہیں۔ (وفی فیض الباری ص۲۳۷ ج۲ فھو (ای الوضع فوق الصدر) بدعۃ عندی وسئل عنہ ابوداؤد الامام احمدؒ فقال لیس بشیٔ کذا فی کتاب المسائل) امام شافعیؒ سے فوق السرۃ کی روایت ہے۔ غیر مقلدین فوق الصدر کے قائل ہیں۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ مصنف ابن ابی شیبہؒ ص۳۹۰ ج۱ طبع ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ کراچی (وذکرہ النیمویؒ فی التعلیق الحسن ص۷۱ والعثمانی فی فتح الملھم ص۴۰ ج۲) میں روایت ہے۔ قال حدثنا وکیع (ثقۃ ثبت) عن موسیٰ بن عمیر (قال ابن معینؒ وابوحاتمؒ وابن نصیر والخطیب والعجلیؒ والدولابیؒ ثقۃ وقال النسائیؒ لیس بہ بأس۔ تہذیب ص۳۶۴ ج۱۰) عن علقمۃ بن وائل (ذکرہ ابن حبانؒ فی الثقات وقال ابن سعدؒ کان ثقۃ وقال ابن حجر صدوق۔ تہذیب ص۲۸۰ ج۷) عن ابیہ وائلؓ بن حجر قال رأیت النبیؐ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وضع یمینہ علیٰ شمالہ فی الصلوٰۃ تحت السرۃ (بلفظہ) مولانا مبارکپوریؒ تحفۃ ص۲۱۴ ج۱ میں لکھتے ہیں قال الشیخ قطلوبغا ھٰذا اسناد جید وقال الشیخ ابوالطیب المدنی ھٰذا الحدیث قوی

من حیث السند وقال ملا عابد السندیؒ رجاله ثقات، قلت اسناد هذا الحدیث وان کان جیداً لکن فی ثبوت لفظ تحت السرة نظر. انتهیٰ کلام المبارکفوریؒ۔ جب سند جید ہے تو فیه نظر کہنے اور نہ ماننے کا کیا جواز ہے؟
علامہ نیمویؒ نے پہلے التعلیق الحسن ص ۷۱ میں تحت السرۃ کے جملہ کی زیادت کو غیر محفوظ کہا تھا لیکن بعد کو تعلیق التعلیق ص ۷۱، میں اس سے رجوع کر لیا تھا اور یہ فرمایا کہ فتقبل هذه الزیادة ویقع الترجیح بینها وبین معارضها لان هذه الزیادة ارفع سنداً من روایة علی الصدر التی اخرجها ابن خزیمة. انتهیٰ

دلیل ۲ | حضرت علیؓ سے بغیر کسی کتاب اور سند کے حوالے کے حافظ ابن القیمؒ بدائع الفوائد ص ۹۱/۳ج[1] میں لکھتے ہیں: ان السنة الصحیحة وضع الیدین تحت السرة وحدیث علی صحیح وان وضع الیدین علی الصدر منهی عنه بالسنة وهی التکفیر وهو وضع الیدین علی الصدر (محصله) مصنف ابن ابی شیبة ص ۳۹۱/۱ج طبع کراچی میں یہ الفاظ ہیں: عن علیؓ قال من سنة الصلوٰة ان توضع الایدی علی الایدی تحت السرر. وفی السند عبد الرحمٰن بن اسحٰق۔

دلیل ۳ | عن انسؓ قال ثلاث من اخلاق النبوة تعجیل الافطار وتأخیر السحور ووضع الیمنیٰ علی الیسریٰ تحت السرة: الجوهر النقی ص ۳۲/۲ج اسی طرح کا قول

---

[1] ولفظه (قال) علی رضی الله تعالیٰ عنه من السنة فی الصلوٰة وضع الاکف علی الاکف تحت السرة۔ عمرؒ بن مالکؒ عن ابی الجوزاء عن ابن عباسؓ مثل تفسیر علیؓ الا انه غیر صحیح والصحیح حدیث علیؓ قال فی روایة المزنیؒ اسفل السرة بقلیل ویکره ان یجعلهما علی الصدر وذلک لما روی عن النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم انه نهی عن التکفیر وهو وضع الید علی الصدر (مؤمل عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن ابیه عن وائل ان النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم وضع یده علی صدره) فقد روی هذا الحدیث عبد الله بن الولید عن سفیان لم یذکر ذلک ______ ورواه شعبة وعبد الواحد لم یذکرا خالفا (۱) کذا سفیان انتهیٰ۔ (بدائع الفوائد ص ۹۱/۳ج)
(۱) هکذا [illegible] ولعله لم یذکرا خلاف سفیان ۱۲ هامش بدائع الفوائد۔

ابراہیم نخعی کا باسناد حسن اور ابومجلز کا باسناد صحیح آثار السنن ص۷۱ میں مذکور ہے۔

ضروری نوٹ ہم نے اپنے استدلال میں ابوداؤد، سنن الکبریٰ، دارقطنی، مسند احمد کی وہ روایت جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً آتی ہے پیش نہیں کی جس میں تحت السرۃ کے لفظ ہیں جس کے بارے میں امام نوویؒ فرماتے ہیں: متفقون علیٰ ضعفہ۔ کیونکہ اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن اسحٰق الکوفی ہے قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۹۵ ج۲ میں لکھتے ہیں: وقال النووی ھو ضعیف بالاتفاق۔

جو حضرات فوق الصدر کے قائل ہیں انکی دلیل ۱ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۹۵ ج۲ میں ابن خزیمہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں اسی طرح یہ روایت امیر یمانی سبل السلام ص۲۵۹ ج۱ میں نقل کرتے ہیں: عن وائلؓ بن حجر قال صلّیت مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم فوضع یدہ الیمنیٰ علیٰ یدہ الیسریٰ علیٰ صدرہٖ۔

الجواب حافظ ابن القیمؒ بدائع الفوائد ص۹۱ ج۳ اور اعلام الموقعین ص۹ ج۳ میں لکھتے ہیں لم یقل علیٰ صدرہٖ غیر مؤمّل بن اسمٰعیل اور یہ روایت سنن الکبریٰ ص۳۰ ج۲ میں بھی ہے۔ اس میں بھی مؤمل بن اسمٰعیل ہے۔ دراصل اس روایت کا مدار ہی اسی پر ہے۔ علامہ ذہبیؒ میزان الاعتدال ص۲۱۲ ج۳ میں لکھتے ہیں: وقال ابوحاتمؒ کثیر الخطاء وقال ابو زرعۃؒ فی حدیثہ خطاء کثیر وقال البخاریؒ منکر الحدیث۔ اور حافظ ابن حجرؒ تہذیب ص۳۸۱ ج۱۰ میں لکھتے ہیں: قال یعقوبؒ بن سفیانؒ حدیثہ لا یشبہ حدیث اصحابہ وقد یجب علیٰ اہل العلم ان یقفوا عن حدیثہ فانہ یروی المناکیر عن الثقات وقال الساجیؒ صدوق کثیر الخطاء ولہ اوھام یطول ذکرھا وقال ابن سعدؒ کثیر الغلط وقال ابن قانعؒ صالح ویخطئ وقال الدارقطنیؒ ثقۃ کثیر الخطاء وقال محمدؒ بن نصر المروزیؒ اذا انفرد بحدیث وجب ان یتوقف لانہ سیء الحفظ کثیر الخطاء۔

فائدہ علامہ ذہبیؒ میزان الاعتدال ص۵ ج۱ میں علامہ سبکی طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ص۹ ج۲ میں

اور امام سیوطی تدریب الراوی ص۲۳۵ میں لکھتے ہیں: قال البخاریؒ کل من قلتُ فیہ منکر الحدیث فلا تحل الروایۃ عنہ۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۰۶/ج۲ میں لکھتے ہیں: وکذلک مؤمّل بن اسمٰعیل فی حدیثہ عن الثوری ضعف اور معارفُ السنن ص۲۳۹/ج۲ میں ہے کہ علیٰ صدرہٖ کی روایت مؤمل بن اسمٰعیل کی سفیان ہی سے ہے چونکہ یہ راوی کثیر الخطاء اور کثیر الغلط تھا۔ اس لیے تحت السرّۃ کے لفظ اس نے علیٰ صدرہٖ بنا دیئے ہیں کیونکہ وائلؓ بن حجر کی صحیح روایت تحت السرّۃ والی گزر چکی ہے۔

دلیل ۲ سنن الکبریٰ ص۳۰/ج۲ میں روایت ہے عن وائل قال صلّیت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الیٰ ان قال ثم وضعھما علیٰ صدرہٖ۔

جواب ۱ اس کی سند میں محمد بن حجر بن عبد الجبار ہے۔ علامہ ذہبیؒ میزان الاعتدال ص۱۱۹/ج۳ میں لکھتے ہیں لہ مناکیر وقال البخاریؒ فیہ بعض النظر وقال احمدؒ والحاکم لیس بقوی عندھم۔

جواب ۲ کہ اس کی سند میں سعید بن عبد الجبار بھی ہے۔ علامہ نیمویؒ التعلیق الحسن ص۶۹ میں لکھتے ہیں، قال الذہبیؒ فی المیزان ص۱۴۷/ج۱ قال النسائی لیس بالقوی وقال ابن حجرؒ فی التقریب ص۱۲۳ ضعیف۔

جواب ۳ علامہ ماردینی الجوہر النقی ص۳۰/ج۲ میں لکھتے ہیں کہ اس کی سند میں اُمّ یحییٰ بھی ہے لم اعرف حالھا ولا اسمھا تو یہ مجہول ہے۔

دلیل ۳ مسند احمد ص۲۲۶/ج۵ میں روایت ہے: عن سماکؒ بن حرب عن قبیصۃ بن الھلب عن ابیہ قال رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الیٰ ان قال ورأیت ھٰذہٖ علیٰ صدرہٖ۔

الجواب اس کی سند میں سماک بن حرب ہے۔ علامہ ذہبیؒ میزان الاعتدال ص۴۲۷/ج۱ میں لکھتے ہیں: قال سفیانؒ ضعیف وقال احمدؒ بن حنبلؒ مضطرب الحدیث وقال جزرۃ یضعف فی الحدیث وقال النسائیؒ اذا انفرد بالحدیث لم یکن بالحجۃ اور تہذیب ص۲۳۴،۲۳۳/ج۴ میں ہے کان شعبۃ یضعفہ وقال

ابن عمارؒ یقولون انہ کان یغلط وقال ابن المبارکؒ ضعیف فی الحدیث وقال ابن خراشؒ فی حدیثہ لین وقال ابن حبانؒ فی الثقات یخطئ کثیرا۔

دلیل ۴ | مراسیل ابی داؤدؒ صـ۶ میں روایت ہے۔ عن طاؤسؒ قال کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یضع یدہ الیمنیٰ علیٰ یدہ الیسریٰ ثم یشبک بہما علیٰ صدرہ وھو فی الصلوٰۃ۔

الجواب ۱ | اس کی سند میں سلیمان بن موسیٰ ہے قال البخاریؒ عندہ مناکیر وقال النسائیؒ لیس بالقوی فی الحدیث وقال ابوحاتمؒ محلہ صدق وفی حدیثہ بعض الاضطراب۔ (تہذیب صـ۲۲۷/۴ ووثقہ الجمہور)

نوٹ: ابن معینؒ نے ان کو ثقہ کہا ہے لیکن فی الروایۃ عن الزہری فقط اور یہاں تو روایت عن طاؤس ہے۔

جواب ۲ | طاؤسؒ تابعی ہیں ان کی روایت مرسل ہے۔ غیر مقلدین مراسیل کو حجت نہیں سمجھتے۔

دلیل ۵ | سنن الکبریٰ صـ۳۰/۲ میں روایت ہے عن علیؓ فی حدیث طویل وانحر قال وضع یدہ الیمنیٰ علیٰ وسط ساعدہ علیٰ صدرہ۔

الجواب | اس کی سند میں ابوالخریش کلابی مجہول ہے من ادعی الصّحۃ فعلیہ البیان۔ حافظ ابن کثیرؒ تفسیر صـ۵۵۸/۴ میں لکھتے ہیں وقیل المراد بقولہ وانحر وضع ید الیمنیٰ علی الید الیسریٰ تحت النحر یروی ھٰذا عن علیؓ ولا یصح اور اسی مضمون کی روایت سنن الکبریٰ صـ۷۵/۲ میں بھی حضرت علیؓ سے ہی ہے۔ لیکن سند میں مقاتل بن حیان ہے۔ میزان صـ۱۹۶/۳ میں ہے قال ابن خزیمۃؒ لا احتج بہ وکان احمدؒ لا یعبأ بہ۔ دوسرا راوی ابن حاتم مروزی ہے جو مقاتل بن حیان سے روایت کرتا ہے۔ ذہبیؒ میزان صـ۹۷/۱ میں لکھتے ہیں۔ روی عن مقاتل بن حیان الموضوعات والاوابد والطامات یعنی انتہائی کمزور بے اصل اور من گھڑت روایات پیش کرتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ روایتیں حضرت علیؓ کی صحیح روایات اور عمل کے خلاف ہیں۔

دلیل ۶ | سنن الکبریٰ صـ۳۱/۲ میں روایت ہے: عن ابن عباسؓ وانحر قال

وضع الیمین علی الشمال عند النحر :

الجواب اس کی سند میں یحییٰ بن ابی طالب ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لسان المیزان ص۲۶۳ ج۶ میں لکھتے ہیں : قال موسی بن هارون اشهد انه یکذب وخط ابوداؤد علی حدیثه۔ دوسرا راوی روح بن المسیّب ہے۔ میزان الاعتدال ص۳۴۲ ج۱ میں ہے : قال ابن حبانؒ یروی الموضوعات لا تحل الروایة عنه وقال ابوحاتمؒ لیس بالقوی وقال ابن عدیؒ احادیثه غیر محفوظة۔ تیسرا راوی عمر بن مالک النکری ہے۔ ماردینی الجوہر النقی ص۳۰ ج۲ میں لکھتے ہیں : قال ابن عدیؒ منکر الحدیث عن الثقات یسرق الحدیث وضعّفه ابو یعلی الموصلی۔

الغرض فوق الصدر کی کوئی مرفوع یا موقوف روایت اصولِ حدیث کے لحاظ سے صحیح نہیں۔

باب مَا جَآءَ فِی التَّکْبِیْرِ عِنْدَ الرُّکُوْعِ وَالسُّجُوْدِ ص۳۵

باب قائم کرنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۱۱۹ ج۳ میں لکھتے ہیں : کانت بنو امیّة تترکون التکبیر فی الخفض یعنی خلفائے بنو امیّہ رکوع اور سجود کی طرف جاتے وقت بلند آواز سے تکبیر کہنا ترک کرگئے تھے۔ اس خیال سے کہ جب امام نیچے جھکے گا تو مقتدی بخوبی اس کی حرکت کو دیکھ لیں گے لیکن ان کا نظریہ ٹھیک نہ تھا کیونکہ مقتدیوں میں نابینا بھی ہو سکتے ہیں اور پچھلی دُور کی صفوں میں بھی لوگ ہوں گے تو نماز میں خلل اور انتشار پیدا ہوگا اس لیے محدثین کرامؒ کو ضرورت پیش آئی کہ یہ باب قائم کر کے صحیح بات کو واضح کردیں کہ یہ نظریہ درست نہیں۔[1]

باب رفع الیدین عند الرکوع ص۳۵

یہاں چند ابحاث ہیں :

---

[1] امرا بنو امیہ کے اس نظریے کی یہ وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ حضرت عثمانؓ ایسا کرتے تھے مگر ان کی آواز ضعف اور پیرانہ سالی کی وجہ سے نہ سنی جاسکتی تھی ان کا نظریہ نہ تھا مگر بنو امیہ کا نظریہ تھا۔ کانت بنو امیة تفعل ذلك۔ (طحاوی ص۱۶۰ ج۱)

البحث الاوّل

رکوع کو جاتے ہوئے اور اس سے سر اٹھاتے ہوئے رفع الیدین کا فقہی حکم کیا ہے فرض ہے یا واجب، سنّت ہے یا کہ مستحب ہے؟

امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۶۸ ج۱ میں لکھتے ہیں: وقال ابوحنیفةؒ واصحابهٗ وجماعةٌ من اهل الكوفة لا يستحب في غير تكبيرة الاحرام وهو اشهر الروايات عن مالكؒ واجمعوا على انه لا يجب شئ من الرفع. (وفي المدونة ص۱ ج۱ قال مالكؒ لا اعرف رفع اليدين في شيء من تكبير الصّلوٰة لا في رفع ولا في خفض الا في افتتاح الصّلوٰة قال ابن القاسم وكان رفع اليدين عند مالكؒ ضعيفا، فان قلت روى في مؤطئه رواية رفع اليدين فلها الترجيح قلت قال ابن حجرؒ في تعجيل المنفعة ص۴ المعتبر عند المالكية رواية ابن القاسم وافقت رواية المؤطأ او خالفت او كما قال. وفي المعالم ص۳۵۲ ج۱ وذهب سفيان الثوريؒ واصحاب الرأي الى حديث ابن مسعودؓ وهو قول ابن ابي ليلى وقد روى ذلك عن الشعبيؒ والنخعيؒ) اور امام نوویؒ ہی اسی مقام پر تصریح کرتے ہیں: فقال الشافعيؒ واحمدؒ وجمهور العلماءؒ من الصحابةؓ فمن بعدهم يستحب رفعهما عند الركوع وعند الرفع منه۔

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہوا کہ ائمہ اربعہؒ میں سے دو عند الرکوع وعند الرفع منہ رفع یدین کے استحباب کے قائل ہیں اور دو استحباب کے بھی قائل نہیں۔ اور امام نوویؒ نے تصریح کردی ہے کہ رفع یدین واجب نہیں اس پر سب کا اتفاق[1] ہے۔ حافظ ابنِ حزم غیر مقلد

[1] بعض غیر مقلدین کو ایک مغالطہ ہے وہ کہتے ہیں کہ امام اوزاعیؒ اور امام حمیدیؒ وغیرہ رفع الیدین کو واجب کہتے ہیں تو پھر عدمِ وجوب پر اتفاق کیسا؟ الجواب: ان سے وجوب رفع الیدین کا جو قول منقول ہے وہ افتتاح الصّلوٰۃ کے وقت کا رفع الیدین ہے نہ کہ عند الرکوع وعند رفع الراس من الرکوع کا۔ قال الزرقانیؒ فی شرح المؤطا ص۱۵۸ ج۱ وهذا الرفع مستحب عند جمهور العلماءؒ عند افتتاح الصّلوٰة لا واجب كما قال الاوزاعيؒ والحميديؒ شيخ البخاريؒ وابن خزيمةؒ وداؤد وبعض الشافعية والمالكية قال ابن عبد البر وكل من نقل عنه الوجوب قال لا تبطل الصّلوٰة بتركه الّا في رواية عن الاوزاعيؒ والحميديؒ وهو شذوذ وخطأ... الخ۔ وفي سبل السّلام ص۱۲۵ ج۱ واما حكمه

(المتوفی ۴۵۶ھ) محلّی ص۲۳۵ ج۳ میں لکھتے ہیں: فلما صح انه علیه السّلام کان یرفع فی خفض و رفع بعد تکبیرة الاحرام ولا یرفع کان کل ذٰلک مُباحا لا فرضا وکان لنا ان نصلی کذٰلک فان رفعنا صلینا کما کان رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم یصلی وان لم نرفع فقد صلینا کما کان علیه الصّلوٰة والسلام یصلی۔ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ غنیة الطالبین ص۱۰ میں لکھتے ہیں۔ ولها (ای للصلوٰة) ارکان و واجبات ومسنونات وهیئات (ای مستحبات) پھر ص۱۱ میں لکھتے ہیں اما الهیئات فخمس وعشرون هیئة رفع الیدین عند الافتتاح والرکوع والرفع منه... الخ۔ حافظ ابن القیمؒ زادالمعاد ص۶۲ ج۱ میں لکھتے ہیں: وهٰذا من الاختلاف المباح الذی لا یعنف فیه من فعله ولا من ترکه وهٰذا کرفع الیدین فی الصّلوٰة وترکه... الخ۔ امام احمد بن حنبلؒ کتاب الصّلوٰة ص۴۲ طبع قاهره میں لکھتے ہیں رفع الیدین فی الصلوٰة زیادة فی الحسنات۔ الشاہ ولی اللہ صاحب حجة اللہ البالغہ ص۱۰ ج۲ میں لکھتے ہیں: وهو (ای رفع الیدین) من الهیئات فعله النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم مرة وترکه مرّة والکل سنة (ای ثابت بالسّنة) واخذ بکل واحد جماعة من الصحابةؓ والتابعینؒ ومن بعدهم وهٰذا احد المواضع التی اختلف فیه الفریقان اهل المدینة والکوفة ولکل واحد اصل اصیل والحق عندی فی مثل ذٰلک ان الکل سنة ونظیره الوتر برکعة واحدة او بثلاث والذی یرفع احب الیَّ ممن لا یرفع فان احادیث الرفع اکثر واثبت غیر انه لا ینبغی لانسان فی مثل هٰذه الصورة ان یثیر علی نفسه فتنة عوام بلده... الخ۔ حضرت شاہ اسمٰعیل شہیدؒ تنویر العینین ص۱۰ میں لکھتے ہیں: الحق ان رفع الیدین عند الافتتاح والرکوع والقیام منه والقیام الی الثالثة سنة غیر مؤکدة من

فقال داؤد والاوزاعیؒ والحمیدیؒ شیخ البخاری وجماعة انه واجب من فعله صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم فانه قال المصنف انه روی رفع الیدین فی اول الصلوٰة خمسون صحابیا منهم العشرة المشهود لهم بالجنة۔ اھ۔ (وراجع نیل الاوطار ص۱۸۳ ج۲)

سنن الہدیٰ فیثاب فاعلہ بقدر ما فعل ان دائما فبحسبہ وان مرۃ فبمثلہ ولا یلام تارکہ وان ترکہ مدۃ عمرہ ۔ مشہور غیر مقلد عالم مرزا حیرت دہلویؒ اپنی کتاب حیاتِ طیبہ ص۲۴۵ میں حضرت شہیدؒ کی اس عبارت کی تشریح کے بعد لکھتے ہیں کہ مولانا شہیدؒ نے یہ ثابت کر دیا کہ اگر کوئی شخص رفع یدین نہ کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں اور اگر کرے تو ثواب ہے کیونکہ طرفین کے دلائل اس مسئلہ میں قوی ہیں۔ اس سے زیادہ فیصلہ کرنے والا اور کون منصف جج ہو سکتا ہے؟ انتہیٰ بلفظہ ۔ حضرت سیّد انور شاہ صاحب کاشمیریؒ فیض الباری ص۲۵۵/۲ اور ص۲۵۷/۲ میں فرماتے ہیں کہ رفع یدین اور ترک کا مسئلہ افضل، غیر افضل اور اولیٰ وغیر اولیٰ کا ہے۔ اسی طرح حافظ ابن تیمیہؒ فتاویٰ ص۲۴۶/۲ میں امام ابوبکر الجصاص الرازی الحنفیؒ احکام القرآن ص۱۳۸/۱ میں لکھتے ہیں۔ ایسے اختلافی اور غیر ضروری مسئلہ پر سارا زور صرف کرنا اور فتنہ برپا کرنا کوئی دینی خدمت نہیں ہے۔

البحث الثانی امام ابوحنیفہؒ، مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور بقول امام ترمذیؒ (ص۳۵/۱) وبہ یقول غیر واحد (بے شمار) من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم والتابعینؒ وھو قول سفیان واھل الکوفۃ فرماتے ہیں کہ رکوع کو جاتے ہوئے اور اسی طرح اس سے سر اٹھاتے ہوئے رفع یدین نہیں کرنا چاہیئے۔ امام شافعیؒ اور احمدؒ اور بہت سے دوسرے اکابر فرماتے ہیں کہ رفع یدین کرنا چاہیئے۔

ترک رفع یدین والوں کی دلیل ۱ حدیث مسیٔ الصّلوٰۃ ہے جس میں آپؐ نے خلادؓ بن رافع کو باقی چیزوں کی تعلیم دی ہے، لیکن رفع یدین کی تعلیم نہیں دی۔ حالانکہ مقامِ تعلیم تھا۔ اگر رفع یدین کی کوئی خاص اہمیت ہوتی تو آپؐ ضرور اس کو تعلیم دیتے۔ چنانچہ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۹۱/۱ پر امام احمدؒ بن حنبلؒ کے خلاف دلیل پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تسبیحات رکوع و سجود مستحب میں نہ کہ واجب، جب کہ امام احمدؒ ان کو واجب کہتے ہیں۔ واجاب الجمھور بانہ محمول علی الاستحباب واحتجوا بحدیث مسیٔ الصّلوٰۃ فان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لم یأمرہ بہ ولو وجب لأمرہ بہ۔ اس سے پتہ چلا کہ جن امور کا ذکر حدیث مسیٔ الصّلوٰۃ میں نہیں وہ واجب نہیں۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۲۴۳/۱ میں لکھتے ہیں

تکرر من الفقہاء الاستدلال علی وجوب ما ذکر فی ھذا الحدیث وعدم وجوب مالم یذکر فیہ۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۷۹ ج۲ میں لکھتے ہیں: وقد تقرر ان حدیث المسیء ھو المرجع فی معرفۃ واجبات الصلوٰۃ۔ امیر یمانیؒ سبل السلام ص۲۴۸ ج۱ میں لکھتے ہیں: واما الاستدلال بان کل مالم یذکر فیہ لا یجب فلان المقام مقام تعلیم الواجبات فی الصلوٰۃ فلو ترک ذکر بعض ما یجب لکان فیہ تاخیر البیان عن وقت الحاجۃ وھو لا یجوز بالاجماع۔

فائدہ ممکن ہے کسی کو شبہ ہو کہ عدمِ ذکر سے عدمِ شیٔ لازم نہیں آتا۔ لہٰذا اس طرح کا استدلال صحیح نہیں۔

الجواب اس طرح کے استدلال کو امام بخاریؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اپنایا ہے چنانچہ امام بخاریؒ ص۱۳۸ ج۱ میں باب قائم کرتے ہیں: باب ما قیل ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لم یحوّل ردائہ فی الاستسقاء یوم الجمعۃ۔ آگے روایت پیش کرتے ہیں اور اس کے آخر میں لکھتے ہیں: ولم یذکر انہ حوّل ردائہ ولا استقبل القبلۃ (وفی البخاری ص۸۰۵ ج۲ ولم یذکر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی الملاعنۃ متعۃ۔ وفی فتح الباری ص۳۹۹ ج۹ قد تقدمت احادیث اللعان مستوفاۃ الطرق ولیس فی شیٔ منھا للمتعۃ ذکر فکانہ تمسک فی ترک المتعۃ للملاعنۃ بالعدم۔ الخ

دلیل ۲ مسلم ص۱۸۱ ج۱، ابوداؤد ص۱۴۳ ج۱، نسائی ص۱۳۳ ج۱ میں جابرؓ بن سمرۃ کی روایت ہے خلاصہ یہ ہے وہ فرماتے ہیں کہ آپؐ ہمارے پاس تشریف لائے ہم مصروف بالصّلوٰۃ ہے۔ فقال مالی اراکم رافعی ایدیکم کانھا اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصّلوٰۃ۔ اس سے بھی ترکِ رفع یدین پر استدلال کیا گیا ہے۔

اعتراض مسلم ص۱۸۱ ج۱ میں روایت ہے کہ لوگ سلام کے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے۔ لہٰذا اس روایت کا مطلب یہ ہوا کہ سلام کے وقت ہاتھ نہ اٹھاؤ نہ کہ عند الرکوع وعند الرفع عنہ۔

الجواب ۱ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۳۹۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ ان دونوں روایتوں کا سیاق جُدا جُدا ہے۔ لہٰذا ایک کو دوسری کی تفسیر نہیں بنایا جاسکتا۔ حضرت جابرؓ

بن سمرۃ کی روایت ہے کہ اس وقت صحابہؓ مسجد میں مشغول بالصّلوٰۃ تھے۔ آپؐ باہر سے تشریف لائے۔ دوسری روایت میں ہے: کنا اذا صلینا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ اس سے معلوم ہوا کہ عند السّلام جس رفع سے آپؐ نے منع کیا اس وقت آپؐ خود موجود تھے اور نماز میں شریک تھے۔

جواب ۲ اصول کا طے شدہ قاعدہ ہے کہ العبرۃ لعموم الالفاظ لا لخصوص السبب۔ اعتبار عموم لفظ کا ہے نہ کہ مخصوص سبب کا۔ آپؐ نے اسکنوا فی الصلوٰۃ فرمایا تو ظاہری الفاظ چاہتے ہیں کہ نماز شروع کر چکنے کے بعد عند الرکوع وعند الرفع منہ اور عند السلام کسی وقت بھی رفع یدین نہ کرو۔

دلیل ۳ نسائی ص۱۲۰ ج۱ اور ص۱۲۷ ج۱ میں سند یوں ہے اخبرنا سوید بن نصر (ثقۃ تقریب ص۱۴۳) قال حدثنا عبداللہ بن المبارکؒ (ثقۃ ثبت فقیہ عالم تقریب ص۲۱۳) عن سفیان (ھوالثوری ثقۃ ثبت فقیہ عابد امام حجۃ تقریب ص۱۵۱) عن عاصم بن کلیب (قال النسائی وابن معین ثقۃ قال ابوحاتم صالح وذکرہ ابن حبانؒ فی الثقات وقال احمد بن الصالح المصری یعد فی وجوہ الکو فیین الثقات وقال فی موضع اٰخر ثقۃ مأمون وقال ابن المدینی لا یحتج بہ اذا انفرد وقال ابن سعد ثقۃ یحتج بہ وقال احمد لا بأس بحدیثہ تہذیب ص۵۶ ج۵ حافظ ابن حجرؒ تلخیص الجبیر ص۱۶۳ میں ایک روایت کے بارے میں کہتے ہیں حدیث صحیح وفی سندہ عاصم بن کلیب۔ اور فتح الباری ص۵۳۱ ج۹ میں ایک حدیث کے بارے میں کہتے ہیں: بسند قوی وفیہ عاصم بن کلیب۔ امام حاکم مستدرک ص۲۶۵ ج۴ میں ایک حدیث کے بارے میں کہتے ہیں۔ ھٰذا حدیث صحیح الاسناد اور علامہ ذہبیؒ کہتے ہیں: صحیح وفی السند عاصم بن کلیب۔ امام دارقطنیؒ ص۱۲۹ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ ھذا اسناد ثابت صحیح وفیہ عاصم بن کلیب۔ حافظ ابن حجرؒ الدرایۃ ص۸۵ میں لکھتے ہیں: رواتہ ثقات وفیہ عاصم بن کلیب۔ مشہور غیر مقلد عالم مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۱۳۴ ج۲ میں ایک روایت کے بارے لکھتے ہیں۔ رواتہ ثقات وفیہ

عاصم بن کلیب۔ اس صدی میں فنِ حدیث میں تحقیق اور حدیث فہمی میں غیر مقلدین کے نزدیک مبارک پوری رحمہ اللہ تعالیٰ کا رتبہ بہت بلند ہے۔ بلکہ تمام غیر مقلدین فوق الصّدر والی روایت کو صحیح مانتے ہیں۔ حالانکہ اس کی سند میں عاصم بن کلیب ہے) عن عبد الرحمٰن بن الاسود (ثقہ تقریب ص۲۲۶) عن علقمۃ (ثقۃ ثبت عابد تقریب ص۲۶۸) عن عبد اللہؓ بن مسعود (صحابی جلیل لایسئل عن مثلہ۔ امام دارقطنیؒ ص۱/۵۵ میں اور امام حاکمؒ مستدرک ص۱/۱۶۹ میں لکھتے ہیں: واذا اجتمع ابن مسعودؓ وابن عمرؓ واختلفا فابن مسعودؓ اولیٰ ان یتبع فقال احمد نعم) قال الا اصلی بکم[1] صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلّی فلم یرفع یدیہ الّا فی اوّل مرّۃ۔ یہ روایت ترمذی ص۱/۳۵، طحاوی ص۱/۱۱۰، مسند احمد ص۱/۴۴۲ میں بھی ہے۔ والفاظہ فرفع یدیہ فی اوّل۔ اور ابو داؤد ص۱/۱۰۹ میں بھی ہے۔ امام ترمذی ص۱/۳۵ میں لکھتے ہیں۔ حدیث ابنِ مسعود حدیث حسن۔ امام ابنِ حزمؒ محلیٰ ص۴/۸۸ میں لکھتے ہیں۔ وھٰذا الحدیث صحیح۔ شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۱۳۲ میں فرماتے ہیں: کہ علامہ زرکشیؒ نے ان تینوں (ابن القطانؒ، ابن حزمؒ اور امام دارقطنیؒ) سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔ اور امام سیوطیؒ نے اللآلی المصنوعہ ص۱۹ ج۱ میں اس کو سند کے لحاظ سے صحیح کہا ہے مگر ثم لا یعود کی زیادت پر کلام کیا

---

[1] وفی جامع المسانید ص۱/۳۵۲ فقال لہ (اے للاوزاعیؒ) ابوحنیفۃ وحدثنا حماد (اے ابن ابی سلیمان) عن ابراھیم عن علقمۃ والاسود عن عبد اللہؓ بن مسعود ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان لا یرفع یدیہ الا عند افتتاح الصّلوٰۃ ثم لا یعود بشیءٍ من ذٰلک ورلجع سندہ الطویل وفی ص۱/۳۵۵ ابوحنیفۃ عن حماد عن ابراھیم عن الاسود ان عبد اللہؓ بن مسعود کان یرفع یدیہ فی اول التکبیر ثم لا یعود الیٰ شیءٍ من ذٰلک ویأثر ذٰلک عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اخرجہ ابو محمد البخاری عن رجاء بن عبد اللہ النہشلی عن شقیق بن ابراھیم عن ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ وفی نور العینین ص۵۹ نہ تو عاصم بن کلیب ضعیف ہیں اور نہ ہی وہ متفرد ہیں۔ حماد بن ابی سلیمان دارقطنی اور ابن عدی کی روایت میں بواسطہ محمد بن جابر اور امام ابو حنیفہؒ کی روایت میں بلا واسطہ ان کے متابع ہیں۔ (محصلہ)

اللآلی المصنوعہ ج ۱ ص ۱۹ میں اس کو سند کے لحاظ سے صحیح کہا ہے مگر ثم لایعود کی زیادت پر کلام کیا ہے جس کی بحث آگے آرہی ہے انشاء اللہ العزیز، اس روایت صحیحہ سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعودؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا جو نقشہ بتایا اس میں صرف پہلی دفعہ رفع یدین تھا۔

ضروری نوٹ صاحبِ مشکوٰۃ نے ص ۷۷ ج ۱ میں حضرت ابنِ مسعودؓ کی اس روایت کے بعد جو یہ نقل کیا ہے کہ قال ابو داؤد لیس ھو بصحیح علی ھٰذا المعنیٰ یہ ان کا زا وہم ہے کیونکہ حضرت ابنِ مسعودؓ کی یہ روایت ابو داؤد ص ۱۰۹ ج ۱ میں مذکور ہے اور اس میں لیس بصحیح کا کوئی تذکرہ نہیں (وفی نسخۃ عون المعبود ص ۲۷۳ ج ۱ بعد ذکر حدیث ابن مسعودؓ قال ابو داؤد ھٰذا حدیث مختصر من حدیث طویل ولیس ھو بصحیح علی ھٰذا اللفظ انتھیٰ وقال صاحب العون واعلم ان ھٰذہ العبارۃ موجودۃ فی نسختین عتیقتین عندی ولیست فی عامۃ نسخ ابی داؤد الموجودۃ عندی۔ جب عام اور متداول نسخوں میں یہ عبارت نہیں تو شاذ اور غیر مطبوعہ نسخوں کا کیا اعتبار ہو سکتا ہے؟) بلکہ یہ الفاظ حضرت براء بن عازبؓ کی روایت سے متعلق ہیں جو ابو داؤد ص ۱۱۰ ج ۱ میں ہیں۔ چونکہ یہ روایت ترکِ رفع یدین والوں کے لیے بڑی اہم تھی اس لیے فریقِ ثانی کی طرف سے اس پر کئی اعتراضات کیے گئے ہیں۔

الاوّل کہ یہ روایت مرفوع نہیں۔

جواب حضرت ابنِ مسعودؓ مجلسِ صحابہؓ میں بڑی ذمہ داری سے یہ فرماتے ہیں: الا اصلی بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو اس میں تو وہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نماز کا طریقہ سکھلاتے ہیں اس کو موقوف کہنا نری جہالت ہے۔

الثانی روایت ابی داؤد میں ثم لایعود کے لفظ ہیں مگر اس میں وکیع متفرد ہیں لہٰذا معتبر نہیں۔

جواب کہ جب وکیعؒ ثقہ اور ثبت ہیں تو ان کی زیادت کیوں معتبر نہیں۔ تمام محدثینؒ کا اتفاق ہے کہ زیادتِ ثقہ معتبر ہے۔ امام نوویؒ مقدمہ مسلم ص ۱۸ اور شرح مسلم ص ۲۴۲ ج ۱ میں لکھتے ہیں کہ جمہور محدثین علماء، فقہاء اور اصولیینؒ اس پر متفق ہیں کہ ثقہ راوی کی زیادۃ واجب القبول ہے۔ نواب صدیق حسن خانؒ بدور الاہلہ ص ۶۵ میں لکھتے ہیں: وشک نیست کہ زیادۃ ثقہ مقبول است۔ اسی طرح مبارک پوریؒ تحفہ ص ۲۰۵ ج ۱ میں لکھتے ہیں۔ اور خود امام بخاریؒ نے ص ۲۰۱ ج ۱

میں تصریح کی ہے کہ والزیادۃ مقبولۃ والمفسر یقضی علی المبھم اذا رواہ اھل الثبت۔ اور امام بخاریؒ جزء رفع الیدین ص۲۵ میں فرماتے ہیں: لان ھٰذہ زیادۃ فی الفعل والزیادۃ مقبولۃ اذا ثبتت۔ بلفظہ۔ علاوہ ازیں نسائی ص۱۱۱ ج۱ میں ابن المبارکؒ انکے متابع ہیں۔

الثالث | وکیعؒ کے تلامذہ اس زیادۃ کو نقل نہیں کرتے۔

جواب | وکیعؒ کے ایک شاگرد امام الائمۃ احمدؒ بن حنبلؒ ہیں۔ وہ مسند احمد ص۴۴۲ ج۱ میں دوسرے شاگرد عثمانؒ بن ابی شیبہؒ ہیں ابو داؤد ص۱۰۹ ج۱ میں تیسرے شاگرد محمودؒ بن غیلانؒ ہیں نسائی ص۱۲۰ ج۱ میں چوتھے شاگرد ھنادؒ بن السریؒ ہیں ترمذی ص۳۵ ج۱ میں پانچویں شاگرد نعیمؒ بن حمادؒ ہیں طحاوی ص۱۱۰ ج۱ میں یہ زیادت نقل کرتے ہیں۔

الرابع | امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ سفیان ثوریؒ ثم لا یعود کی زیادۃ نقل کرنے میں خاطی ہیں۔

جواب | اوّلاً: سفیانؒ ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادت مقبول ہے۔
وثانیاً: کتاب العلل دارقطنی ص۱۴۳ میں ابوبکر نہشلیؒ سفیانؒ کے متابع ہیں۔
وثالثاً: سیّد انور شاہ صاحبؒ بسط الیدین ص۳۲ میں لکھتے ہیں کہ آمین بالجہر کے مسئلہ میں تو سفیانؒ احفظ الناس تھے نہ معلوم یہاں کیوں ان کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا۔

الخامس | بعض کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ اس موقع پر رفع یدین بھول گئے تھے اور یہ ان کی غلطی ہے اور ان کی چار پانچ غلطیاں اور بھی ہیں ایک یہ کہ انھوں نے اپنے مصحف سے امّ القرآن اور معوّذتین کو نکال دیا تھا۔

جواب | اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ حضرت ابن مسعودؓ کسی موقع پر بھول گئے تھے اور ان سے غلطی ہوئی تھی اور اس وجہ سے ان کی یہ روایت قابلِ اعتماد نہیں تو ایسی غلطیاں حضرت ابن عمرؓ سے بھی ہوئی ہیں پھر رفع یدین کے سلسلہ میں انکی روایات کیوں کر قابل اعتماد ہوں گی خصوصاً جبکہ ان سے رفع یدین نہ کرنا بھی ثابت ہے: کما سیجیٔ۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ حضرت ابن عمرؓ کی نسبت نواب صاحب بھوپال نے جلب المنفعۃ ص۹ میں ایسے بارہ مسائل شمار کیے ہیں۔ (نور العینین ص۵۷) اور امّ القرآن و معوّذتین کا الزام باطل

ہے۔ قال ابنِ حزم فی المحلّٰی ص۱۳ ج۱ کل ماروی عن ابنِ مسعودؓ من ان المعوذتین وام القرآن لم یکونا فی مصحفہٖ فکذب موضوع لایصح و قال النووی فی المھذب والسیوطی فی الاتقان ص۷۹ ج۱ ومانقل عن ابن مسعودؓ باطل لیس بصحیح۔

السادس حضرت ابن المبارکؒ فرماتے ہیں ولم یثبت حدیث ابن مسعودؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لم یرفع یدیہ الا فی اوّل مرۃ۔

جواب ۱ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۳۹۵ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ قال الشیخ (ابن دقیق العیدؒ) فی الامام (اسم کتابہ) وعدم ثبوت الخبر عند ابن المبارکؒ لا یمنع من النظر فیہ وھو یدور علیٰ عاصم بن کلیب وقد وثقہ ابن معین... الخ۔

جواب ۲ حضرت ابنِ مسعودؓ کی دو حدیثیں ہیں ایک قولی مرفوع ہے دوسری فعلی مرفوع حضرت ابن المبارکؒ قولی مرفوع کو ضعیف قرار دیتے ہیں نہ کہ فعلی مرفوع کو۔ چنانچہ وہ قولی مرفوع ترمذی ص۳۵ ج۱، دارقطنی ص۱۱۰ ج۱ اور سنن الکبریٰ ص۷۹ ج۲ میں یوں آتی ہے: عن عبد اللہ بن المبارکؒ قال لا یثبت عندی حدیث ابن مسعودؓ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رفع یدیہ اوّل مرّۃ... الخ۔

جواب ۳ قال الحافظ ابن حجرؒ فی نتائج الافکار لا یلزم من نفی الثبوت ثبوت الضعف لاحتمال ان یراد بالثبوت الصحۃ فلا ینتفی الحسن۔

دلیل ۴ مسند الحمیدی ص۲۷۷ ج۲ (مکتبۃ السلفیۃ المدینۃ المنورۃ) میں ہے۔ حدثنا الحمیدی قال حدثنا سفیان قال حدثنا الزھری قال اخبرنی سالم بن عبد اللہ عن ابیہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ حذاء منکبیہ واذا اراد ان یرکع وبعد مایرفع رأسہ من الرکوع فلا یرفع[1] ولا بین السجدتین۔

---

[1] وعن عباد بن الزبیر مرسلًا ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ فی اوّل الصلوٰۃ ثم لم یرفعھما فی شیء حتّٰی یفرغ۔ الدرایۃ مع الھدایۃ ص۱۱۳ ج۱ والبیہقی فی الخلافیات کما فی نصب الرایۃ ص۴۰۴ ج۱ وفی نیل الفرقدین ص۱۲۱ فھو مرسل جید۔ وقال فی کشف الرین رجالہ ثقات۔ نور العینین ص۲۸۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۰ پر

جس سند سے یہ روایت مسند حمیدی میں ہے اسی سند کیساتھ صحیح ابُوعوانہ صفحہ ۹۰ ج ۲ میں بھی ثقہ راویوں سے حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ عن سالم عن ابیه رأیت رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم اذا افتتح الصلوٰة یرفع یدیه حتی یحاذی بهما وقال بعضهم حذو منکبیه واذا اراد ان یرکع وبعد ما یرفع رأسه من الرکوع لا یرفعهما وقال بعضهم ولا یرفع بین السجدتین والمعنی واحد۔

غیر مقلد عالم مولانا عبداللہ روپڑی صاحبؒ لکھتے ہیں اور جن محدثین نے اپنی کتب میں صحت کی شرط لگائی ہے انکی کتابوں میں کسی حدیث کا ہونا صحت کیلئے کافی ہے جیسے کتاب ابن خزیمہ اور ایسے ہی کسی حدیث کا ان کتابوں میں ہونا جو بخاری، مسلم پر بطور تخریج لکھی گئی ہیں صحت کیلئے کافی ہے جیسے کتاب ابی عوانہ للاسفرائنیؒ جسکے حوالہ سے یہ روایت گذری) اور کتاب ابی بکر اسماعیلیؒ اور کتاب ابی بکر برقانی وغیرہ یہ محدثین بخاری مسلم کی احادیث کو اپنی اسانید سے روایت کرتے ہیں جن میں بخاری، مسلم کا واسطہ نہیں ہوتا اور ان کا مقصد بخاری، مسلم کی احادیث میں کمی بیشی کو بیان کرنا ہے مثلاً بخاری مسلم کی حدیث میں کوئی محذوف ہے اس کو پورا کر دیا یا کوئی زیادتی بخاری مسلم سے رہ گئی جس سے مطلب حدیث کی وضاحت ہوتی ہو تو اس کو ذکر کر دیا۔ الخ۔ رسالہ رفع الیدین و آمین صفحہ ۱۲۳ از مولانا محمد عبداللہ صاحب روپڑیؒ)

دلیل ۵ مصنف ابن ابی شیبۃ صفحہ ۱۲۰ ج ۱ وطحاوی صفحہ ۱۳۳ ج ۱ وقال هو حدیث صحیح عن الاسود قال رأیت عمرؓ بن الخطاب یرفع یدیه فی اوّل تکبیرة ثم لا یعود۔ علامہ ماردینیؒ الجوہر النقی صفحہ ۷۵ ج ۲ میں لکھتے ہیں هٰذا اسند علی شرط مسلم اور حافظ ابن حجرؒ الدرایۃ صفحہ ۸۵ میں لکھتے ہیں: رواته ثقات۔

دلیل ۶ طحاوی صفحہ ۱۱۰ ج ۱، ابن ابی شیبۃ صفحہ ۱۵۹ ج ۱ عن عاصم بن کلیب عن ابیه ان علیا کان یرفع یدیه فی اوّل تکبیرة من الصّلوٰة ثم لم یعد۔ حافظ ابن حجرؒ الدرایۃ صفحہ ۸۵ میں لکھتے ہیں: رواته ثقات۔ علامہ انور شاہ صاحبؒ نیل الفرقدین صفحہ ۱۰۹

بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۹: وفی مصنف ابن ابی شیبة حدثنا ابن فضیل عن عطاء عن سعید بن جبیر عن ابن عباسؓ قال لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن اذا قام الی الصّلوٰة واذا رأی البیت وعلی الصفا والمروة وفی جمع وعرفة وعند الجمار۔ وراجع الزیلعی صفحہ ۳۹۰ ج ۱۔

میں لکھتے ہیں: قال الزیلعیؒ ھو اثر صحیح وقال العینیؒ علی شرط مسلم۔

دلیلے مصنف ابن ابی شیبۃ ص۱۶۰ ج۱ طبع ملتان وطبع حیدر آباد دکن ص۲۳۷ ج۱ میں روایت ہے
حدثنا ابوبکر ابن ابی شیبۃ (ثقۃ ثبت امام جلیل) قال حدثنا ابوبکر
ابن عیاش (الامام القدوۃ شیخ الاسلام تذکرۃ الحفاظ ص۲۴۴ ج۱) عن حصین
(کان ثقۃ حجۃ حافظاً عالیۃ الاسناد وقال احمد ثقۃ مأمون تذکرہ ص۱۳۶ ج۱) عن
مجاھد (الامام المفسر الحافظ تذکرۃ ص۸۶ ج۱) قال ما رأیت ابن عمرؓ یرفع یدیہ
الّا فی اول مایفتتح۔ اور یہ روایت طحاوی ص۱۱۰ ج۱ میں بھی ہے۔ الفاظ یوں ہیں: قال
صلّیت خلف ابن عمرؓ فلم یکن یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولیٰ من الصّلوٰۃ
یہ روایت اصولاً بالکل صحیح ہے۔ امام بیہقیؒ وغیرہ نے اس کو جو بلاوجہ باطل اور موضوع قرار دیا ہے
تو یا انکا وہم اور تعصّب ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ روایت حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت
کے خلاف ہے جس میں ان کے رفع کا تذکرہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دو حدیثیں الگ الگ
ہیں ان کے درمیان جمع ممکن ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۱۷۴ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ ان
الجمع بین الروایتین ممکن وھو انہ لم یکن یراہ واجباً فعلہ تارۃ وترکہ تارۃ
اور امیر یمانیؒ سبل السلام ص۲۵۸ ج۱ میں لکھتے ہیں: بان ترکہ لذٰلک اذا ثبت کما رواہ
مجاھد یکون مبیناً للجواز وانہ لایراہ واجباً۔

دلیل۸ طحاوی ص۱۱۰ ج۱ اور ابن ابی شیبۃ ص۱۶۱ ج۱ میں روایت ہے: عن ابراھیم قال
کان عبداللہؓ بن مسعود لا یرفع یدیہ فی شیء من الصّلوٰۃ۔

اعتراض ابراہیمؒ کی ابن مسعودؓ سے لقا ہی نہیں۔

جواب دار قطنی ص۱۱۶۳ ج۱، زاد المعاد ص۱۵۴ ج۲ اور درایۃ ص۱۶۰ میں ہے مراسیل ابراھیم صحیحۃ الاحادیث[1]

---

[1] حدیث تاجر البحرین بھی صحیح ہے۔ عن عبداللہؓ بن مسعود قال جاء رجل الی النبی صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم فقال یارسول اللہ انی ارید ان اخرج الی البحرین فی تجارۃ فقال
رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلّ رکعتین رواہ الطبرانی فی الکبیر
ورجالہ موثقون۔ (مجمع الزوائد ص۲۸۳ ج۲)

تاجر البحرین۔ چنانچہ طحاوی ص۱۱۱ ج۱ میں ہے: کان ابراھیم اذا ارسل عن عبد اللّٰہ لم یرسلہ الا بعد صحتہ عندہ و تواتر الروایۃ عن عبد اللّٰہؓ۔

دلیل ۹ ابن ابی شیبۃ ص۱۶ ج۱ میں ہے: عن ابی اسحٰق قال کان اصحاب عبد اللّٰہؓ واصحاب علیؓ لا یرفعون ایدیھم الا فی افتتاح الصلوٰۃ۔ قال وکیعؒ ثم لا یعودون۔ علامہ ماردینیؒ الجوہر النقی ص۷۵ ج۲ میں لکھتے ہیں: ھٰذا السند ایضاً صحیح علی شرط مسلم۔

دلیل ۱۰ ابن ابی شیبۃ ص۱۶ ج۱ میں روایت ہے: عن الاسود قال صلیت مع عمرؓ فلم یرفع یدیہ فی شیء من صلوٰتہ الا حین افتتح الصلوٰۃ وقال عبد الملک ورأیت الشعبی وابراھیم واباسحٰق لا یرفعون ایدیھم الا حین یفتتحون الصلوٰۃ۔ نیل الفرقدین ص۱ میں ہے: رجالہ رجال الصحیحین۔ فتلک عشرۃ کاملۃ۔

قائلین رفع کی دلیل ۱ بخاری ص۱۰۲ ج۱ میں بطریق سالم بن عبد اللّٰہ بن عمرؓ قال رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا قام فی الصلوٰۃ ویفعل ذٰلک اذا رفع رأسہ من الرکوع۔

جواب مولانا بنوریؒ بعض محدثین کرامؒ اور غیر مقلدین کے نظریہ کے پیش نظر جو صحیحین کی بعض روایات پر بھی تنقید[۱] کے قائل ہیں فرماتے ہیں کہ اس روایت میں چھ قسم کا اضطراب ہے (معارف ج۲، ص۴۷۳) (۱) یہ روایت المدونۃ الکبریٰ ج۱، ص۷۱ میں ہے اور اس میں صرف عند الافتتاح رفع یدین ہے اور صرف اس کے اثبات کیلئے یہ روایت المدونہ میں نقل کی گئی ہے۔

۲: حضرت امام مالکؒ سے یہ روایت امام شافعیؒ، عبد اللّٰہ بن مسلمۃ القعنبیؒ، یحییٰ، سیوطیؒ نقل کرتے ہیں تو وہاں دو دفعہ رفع یدین کا ذکر ہے۔ عند الافتتاح وعند الرکوع۔ (معارف ص۴۷۳ ج۲)

۳: بخاری میں بطریق نافع اس میں چار مرتبہ رفع الیدین کا ذکر ہے: عند الافتتاح، عند الرکوع، بعد الرکوع، بعد الرکعتین۔ (بخاری ص۱۰۲ ج۱)

۴: ابن وھب عن القاسم عن مالکؒ کی روایت میں تین جگہ رفع کا ذکر ہے: عند الافتتاح، عند الرکوع، بعد الرکوع۔ (معارف ص۴۷۳ ج۲)

---

[۱] مقدمہ ابن الصلاحؒ ص۲۵، تدریب الراوی ص۲۷، توجیہ النظر ص۱۷۸، اور نیل الاوطار ج۱ ص۲۲، وغیرہ۔ غیر مقلدین حضرات کے محدث اعظم اور استاذ العلماء حافظ محمد صاحب گوندلویؒ لکھتے ہیں صحیحین میں مدلس راویوں کی احادیث محمول علی السماع ہیں لیکن یہ قاعدہ ان احادیث کے بارے میں ہے جہاں تنقید نہ ہوئی ہو اور اس روایت پر تنقید ہو چکی ہے (خیر الکلام ص۴۲۰) اور ایسا ہی توضیح الکلام ص۱۷۴ میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحیحین کی بعض روایات بھی تنقید کی زد میں ہیں۔

۵: ابنِ عمرؓ کی روایت کو امام بخاریؒ جزء رفع الیدین ص۱۲ مترجم میں لاتے ہیں تو وہاں پانچ مقامات پر رفع یدین کا ذکر ہے۔ چار مذکورہ اور پانچویں للسجود۔

۶: طحاویؒ نے مشکل الآثار ص۔۔۔ میں ان مقامات مذکورہ کے علاوہ عند کل خفض و رفع کا بھی ذکر کیا ہے اور المختصر ص۳۳ میں بطریق نصر بن علی عن عبد الاعلی فی کل خفض و رفع و رکوع و سجود و قیام و قعود و بین السجدتین کا بھی ذکر ہے۔ یہ زیادتِ ثقہ ہے جو مقبول ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کا فتح الباری ص۲۲۳ ج۲ میں عن جماعة من مشائخه الحفاظ اور من طرق أخرى کے مُبہم الفاظ کے سہارے اسکو شاذ بنانا مُسلّم نہیں۔ الغرض روایات اور روات کے اتنے کثیر اور شدید اختلاف کی موجودگی میں قطعیت کے ساتھ کسی ایک شق کو متعین کرنا مشکل ہے۔

جواب ۲ نیل الفرقدین ص۱۳ اور معارف السنن ص۴۵۳ ج۲ میں لکھا ہے کہ علامہ زرقانیؒ شرح مؤطا مالک ص۱۵۷، ۱۵۸ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ قال الاصيلى لم يأخذ به مالك لان نافعًا وقفه على ابن عمرؓ وهو احد المواضع الاربع التى اختلف فيها سالم و نافع الى ان قال وبه يعلم تحامل الحافظ فى قوله لم ار للمالكية دليلا على تركه ولا متمسكا الا قول ابن القاسم انتهى (فتح البارى ص۲۲۳ ج۲) لان سالمًا و نافعًا لما اختلفا فى رفعه و وقفه ترك مالك فى المشهور القول باستحباب ذالك لان الاصل صيانة الصلوة من الافعال۔

جواب ۳ ہم نے ابنِ عمرؓ سے بسندِ صحیح روایت پیش کی ہے کہ انھوں نے رفع الیدین نہیں کیا جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یا تو یہ روایت منسوخ ہے جیسا کہ طحاویؒ (ص۱۱۰ ج۱ میں) اور ابنِ ہمامؒ کا فتح القدیر ص۲۱۱ ج۱ میں دعوٰی ہے یا رفع یدین واجب اور ضروری چیز نہیں۔ جیسے کہ بحوالہ ابنِ حجرؒ اور امیر یمانیؒ گزرا۔

دلیل ۲ بخاری ص۱۰۲ ج۱ میں عن نافع ان ابن عمر كان اذا دخل فى الصلوة كبر ورفع يديه الى ان قال ورفع ذالك ابن عمرؓ الى النبى صلى الله تعالى عليه وعلى اله وسلم۔

الجواب امام ابوداؤد ص۱۰۸ ج۱ میں لکھتے ہیں: الصحيح قول ابن عمرؓ ليس بمرفوع۔ یعنی صحیح بات یہ ہے کہ یہ روایت حضرت ابنِ عمرؓ پر موقوف ہے مرفوع نہیں۔ اور حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری ص۱۵ ج۲ میں لکھتے ہیں: وحكى الاسماعيلىؒ عن بعض مشائخه انه اومأ الى ان عبد الاعلى اخطأ فى رفعه قال الاسمٰعيلى وخالفه عبد الله بن ادريس وعبد الوهاب الثقفى والمعتمر بن سليمان عن عبد الله فرووه موقوفًا عن

ابن عمرؓ اور امام بخاریؒ نے ص۱۰۲ ج۱ میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

دلیل ۳ ابوداؤد ص۱۰۶ ج۱ میں بطریق عبدالحمید بن جعفر حضرت ابوحمید الساعدیؓ سے روایت ہے انه كان فی عشرة من اصحاب رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم منهم ابوقتادة قال ابوحمیدؓ انا اعلمكم بصلوٰة رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم۔ الحدیث۔ اس میں آگے یہ بھی ہے کہ رکوع کو جاتے ہوئے اور اس سے سر اٹھاتے ہوئے آپؐ نے رفع یدین کیا۔

جواب ۱ حافظ ابن حجرؒ تہذیب التہذیب ج۶ ص۱۱۲ میں لکھتے ہیں عبدالحمید بن جعفر كان الثوریؒ یضعفه من اجل القدر و كان یحیی القطان یضعفه وقال ابن حبان ربما اخطأ وقال النسائی فی كتابه الضعفاء لیس بقوی : علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں والظاهر انه غلط فی هٰذاالحدیث (نصب الرایة ج۱، ص۳۴۴)

جواب ۲ امام طحاویؒ ص۱۱۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ روایت منقطع ہے کیونکہ اس میں محمد بن عمرو بن عطاء ہیں جن کی سماعت ابوحمید الساعدیؓ سے نہیں اور امام ابوحاتمؒ فرماتے ہیں کہ حدیث منقطع ہے۔ کتاب العلل لابن ابی حاتم ص۱۶۳ ج۱۔

جواب ۳ یہ روایت مضطرب ہے ابوداؤد ص۱۰۶ ج۱ میں یوں روایت ہے : محمد بن عمرو بن عطاء قال سمعت اباحمید الساعدیؓ اور سنن الکبریٰ ص۱۱۸ ج۲ میں ہے: محمد بن عمرو بن عطاء عن عباس بن سهل عن ابی حمید الساعدیؓ اور سنن الکبریٰ ص۱۰۱ ج۲ میں ہے : محمد بن عمرو بن عطاء عن عباس بن سهل او عیاش۔ اور اصولِ حدیث کا مسئلہ ہے کہ روایت مضطرب ضعیف ہوتی ہے ابن حبانؒ نے جواب دیا کہ ہوسکتا ہے کہ محمد بن عمرو نے یہ روایت حضرت ابوحمیدؓ سے بھی سنی ہو اور بواسطہ عباس بن سہل بھی سنی ہو۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر ص۸۳ میں لکھتے ہیں : قلت السیاق یأبیٰ ذٰلك كل الاباء۔ یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے نہ تو بخاری میں روایت ابی حمیدؓ کو نقل کیا ہے جس میں رفع یدین عند الركوع وعند رفع الرأس منه کا ذکر ہے۔ (اس زیادت کے بغیر ابوحمیدؓ (اسمہ عبدالرحمٰن اوالمنذر) کی یہ روایت بخاری ص۱۱۴ ج۱ میں مذکور ہے) اور نہ جزء رفع الیدین میں نقل کیا ہے جو اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ اس سے مسئلہ

رفع یدین ثابت نہیں ہوتا۔

دلیل ۴ نسائی ص۱۲۳ ج۱ اور ص۱۲۸ ج۱ میں ایک جگہ عنوان باب رفع الیدین عند السجود اور دوسری جگہ باب رفع الیدین عند الرفع من السجدة الاولی ہے عن مالک بن الحویرث انہ رأی النبی صلی اللہ عزوجل علیہ وسلم رفع یدیہ فی صلوٰتہ اذا رکع واذا رفع رأسہ من الرکوع واذا سجد واذا رفع رأسہ من السجود۔ یہ روایت ابوعوانہ ص۹۵ ج۲ میں بھی ہے۔ علامہ ماردینیؒ الجوہر النقی ص۱۳۷ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ وھٰذا ایضاً سند صحیح۔ علامہ نیمویؒ آثار السنن ص۱۰۲ میں لکھتے ہیں: اسنادہ صحیح۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۱۷۷ ج۲ میں لکھتے ہیں: واصح ما وقفت علیہ من الحدیث فی الرفع فی السجود ماروی النسائی الی ان قال ولم ینفرد بہ سعید بن ابی عروبة فقد تابعہ ھمام عن قتادة رواہ ابوعوانة فی صحیحہ۔ غرضیکہ یہ روایت صحیح ہے۔

جواب کہ اس سے فریقِ ثانی کا استدلال ناتمام ہے کیونکہ اس سے اگر رفع یدین عند الرکوع وعند الرفع منہ کا ثبوت ہے تو عند السجدة وعند رفع الرأس من السجدة کا بھی ثبوت ہے جس کے وہ قائل نہیں۔ کیا وجہ ہے کہ آدھی روایت تو حجت ہے اور آدھی حجت نہیں؟ اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ۔ اگر فریقِ ثانی سجدہ کے وقت صحیح روایت ترک کر کے فرقہ اہلِ حدیث سے خارج نہیں ہوتا تو ہم بھی انشاء اللہ العزیز عند الرکوع رفع ترک کر کے حدیث تسلیم کرنے والوں سے خارج نہیں ہوتے۔ اور بھی کچھ روایات ہیں لیکن مرکزی روایات یہی تھیں۔ علامہ مجد الدین فیروز آبادیؒ سفر السعادة ص۱۲ میں لکھتے ہیں: روی العشرة المبشرة انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لم یزل علی ھٰذہ الکیفیة حتّٰی رحل عن العالم۔ نیمویؒ التعلیق الحسن ص۱۰۱ میں لکھتے ہیں کہ علامہ ہاشم بن عبدالغفور سندھیؒ اپنے رسالہ کشف الرین میں لکھتے ہیں: ما نقلہ الفیروز آبادی من العشرة المبشرة فی دوام فعلہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الی وقت وفاتہ فلم یصح فیہ

حدیث فضلاً عن روایۃ العشرۃ۔ العشرۃ المبشرۃ سے رفع الیدین عند الافتتاح کی روایات مروی ہیں اور شاہ صاحبؒ فیض الباری ص۲۵۹ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ فیروز آبادی نے جو یہ کہا کہ وقد صح فی ھٰذا الباب عن اربع مائۃ صحابۃ من خبر واثر فباطل لا اصل له رواما ما قاله السیوطیؒ فی ازھار المتناثرۃ فی اخبار المتواترۃ ان احادیث الرفع متواترۃ قلت ان کان مرادہ عند افتتاح الصلوٰۃ فمسلم وان کان المراد برفع الیدین فی الوتر فایضاً مسلم قال الزیلعیؒ فی نصب الرأیۃ ص۳۹ ج۱ قد تواترت الاخبار برفع الیدین فی الوتر والّا فدعوٰی بلا دلیل۔

البحث الثالث ۳ غیر مقلدین نے دوام رفع پر ایک دلیل یہ پیش کی ہے کہ علامہ زیلعیؒ نصب الرأیۃ ص۴۰۹ ج۱ میں روایت نقل کرتے ہیں، عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصّلوٰۃ رفع یدیہ واذا رکع واذا رفع رأسہ من الرکوع وکان لا یفعل ذٰلك فی السجود فما زالت تلك صلوٰتہ حتّٰی لقی اللہ تعالیٰ۔ کہتے ہیں کہ اس روایت سے ثابت ہوا کہ آپؐ نے آخر وقت تک رفع یدین ترک نہیں کیا۔

الجواب اس کی سند میں عصمہ بن محمد انصاری ہے امام ابو حاتمؒ فرماتے ہیں: لیس بالقوی، وقال یحیٰیؒ کذاب یضع الحدیث وقال العقیلیؒ یحدث بالاباطیل عن الثقات وقال الدارقطنیؒ وغیرہ متروك۔ میزان الاعتدال ص۱۹۶ ج۲ و لسان المیزان ص۱۶۸ ج۴ اور تاریخ بغداد ص۲۸۶ ج۱۲ میں ہے قال یحیٰی بن معینؒ کان کذاباً یروی احادیث کذبا قد رأیتہ وکان شیخاً له ھیبۃ ومنظر من اکذب الناس وقال ایضاً کذاب یضع الاحادیث وقال محمدؒ بن سعدؒ وکان عندھم ضعیفاً فی الحدیث وقال الدارقطنیؒ متروك۔

دوام رفع یدین والے دوسرا استدلال یوں کرتے ہیں کہ لفظ کان جب مضارع پر داخل ہوتا ہے تو استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ رفع یدین کرتے تھے۔

جواب ۱ اگر ان کا یہ قاعدہ کلیہ ٹھیک ہے تو مندرجہ ذیل روایات کا جواب دیں: کان ینصرف عن یمینه وینصرف عن شماله (مسلم ص۲۴۴ ج۱) اور مسلم ص۱۸۶ ج۱ میں ہے: کان یقرأ فی الفجر بق۔ اور مسلم ص۱۸۷ ج۱ میں ہے۔ کان یقرأ فی الظهر باللیل اور طیالسی ص۱۹۹ میں ہے کان ینام وهو جنب اور ترمذی ص۲۰ ج۱ میں ہے: کان یطوف علی نسائه بغسل واحد۔ ان تمام مقامات پر کان مضارع پر داخل ہے۔ تو کیا آپ ان افعال پر دوام و استمرار کرتے تھے؟

جواب ۲ امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۵۴ ج۱ میں لکھتے ہیں: فان المختار الذی علیه الاکثرون والمحققون من الاصولیین ان لفظة کان لا یلزم منها الدوام ولا التکرار وانما هی فعل ماض یدل علی وقوعه مرة فان دلّ دلیل علی التکرار عمل به والّا فلا تقتضیه بوضعها وقد قالت عائشةؓ کنت اطیب رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم لحلّه قبل ان یطوف ومعلوم انه صلی الله تعالیٰ علیه وسلم لم یحج بعد ان صحبته عائشة الا حجة واحدة وهی حجة الوداع فاستعملت کان فی مرة واحدة۔ اور یہ ضابطہ قاضی شوکانی رحمہ الله تعالیٰ بھی نیل الاوطار ص۴ ج۳ میں نوویؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں (اور اسی طرح لفظ اذا سے دوام پر استدلال مثل کان کے ناتمام ہے فتدبر۔ فان قلت فلا یثبت الدوام والمواظبة عند الافتتاح ایضًا۔ فان لفظة کان و اذا لا یفید ان ذلك قلت لا نثبت الدوام والمواظبة عند الافتتاح بنقل الرفع فحسب بل بالمجموع اے نقل الرفع عند الافتتاح وعدم نقل الترك عنده۔ فقال الحافظ ابن حجرؒ لم یختلفوا[۱]

---

[۱] وحکی الحافظ فی الفتح ص۱۹۱ ج۲ عن ابن عبد البر انه قال اجمع العلماء علی جواز رفع الیدین عند افتتاح الصلوٰة... الخ (نیل الاوطار ص۱۸۲ ج۲) وقال النوویؒ فی شرح مسلم انها اجمعت الامة علی ذلك عند تکبیرة الاحرام وانما اختلفوا فیما عدا ذلك... الخ (نیل الاوطار ص۱۸۳ ج۲) ولفظ النووی ص۱۶۸ ج۱ اجتمعت الامة علی استحباب رفع الیدین عند تکبیرة الاحرام واختلفوا فیما سواها... الخ۔

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ اذا افتتح الصلوٰۃ (فتح الباری ص۲۱۹ ج۲)
واما الرفع عند الرکوع والرفع منہ فمختلف فیہ فتدبر۔)

فائدہ | جو حضرات دوام رفع یدین پر استدلال کرتے ہیں وہ اپنی دلیل میں ایک روایت حضرت مالکؓ بن الحویرث کی بھی پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ اس سے دوام پر استدلال صحیح نہیں، کیونکہ مالکؓ بن الحویرث کل بیس روز تک نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں رہے۔ (بخاری ص۸۸ ج۱) اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اصابہ ص۳۴۲ ج۳ میں بیان کیا ہے۔ ان کی روایت سے دوام کیسے ثابت ہوگیا۔ اسی طرح حضرت ابوحمیدؓ بھی زیادہ عرصہ آپ کی خدمت میں نہیں رہے۔ چنانچہ صحابہؓ نے فرمایا کہ تم ہم سے زیادہ نہ تابع رہے اور نہ صحبت میں رہے۔

البحث الرابع | غیر مقلدین حضرات ہم پر یہ الزام عائد کرتے ہیں کہ رکوع کے وقت رفع کی حدیثیں تم نے ترک کر دی ہیں۔ لہٰذا تم عامل بالحدیث نہیں۔

جواب | اگر ہم عندالرکوع رفع کی احادیث ترک کرکے عامل بالحدیث نہیں تو تم بھی نہیں کیونکہ عند السجدۃ رفع کی حدیثیں صحیح ہیں اور تمہارا ان پر عمل نہیں مثلاً:

حدیث ۱ | روایت مالکؓ بن الحویرث کما مرّ۔ نسائی ص۱۲۳ ج۱ وص۱۲۸ وابوعوانۃ ص۹۵ ج۲۔

حدیث ۲ | عن انسؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ فی الرکوع والسجود۔ مجمع الزوائد ص۱۰۱ ج۲ وقال رواہ ابویعلیٰ ورجالہ رجال الصحیح۔

حدیث ۳ | عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ عند التکبیر للرکوع وعند التکبیر حین یھوی ساجدًا۔ مجمع الزوائد ص۱۰۱ ج۲ وقال رواہ الطبرانی فی الاوسط واسنادہ صحیح۔

حدیث ۴ | عن وائل بن حجرؓ قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فکان اذا کبّر رفع یدیہ الیٰ ان قال واذا اراد ان یرکع اخرج یدیہ ثم رفعھما الیٰ ان قال واذا رفع رأسہ من السجود ایضًا رفع یدیہ۔ ابوداؤد ص۱۰۵ ج۱ الجوھر النقی ص۱۳۶ ج۲ میں ہے۔ ھٰذا سند صحیح۔

اعتراض | اس پر اعتراض ہوسکتا ہے اور امام ابوداؤدؒ نے کیا بھی ہے کہ ہمامؒ نے

عند السجدۃ رفع کا ذکر نہیں کیا اور عبد الوارثؒ بن سعیدؒ نے کیا ہے ؟

الجواب | عبد الوارثؒ بن سعیدؒ ثقہ اور ثبت ہیں۔ چنانچہ تذکرۃ الحفاظ ص۲۳۷ ج۱ میں ہے الحافظ الثبت وقال لم یتأخر عنہ احد لاتقانہ ودینہ اور تہذیب التہذیب ص۴۴۳ ج۶ میں ہے: کان یحییٰ بن سعیدؒ یثبتہ فاذا خالفہ احد من اصحابہ قال ما قال عبد الوارث وقال معاویۃ بن صالحؒ قلت لیحییٰؒ بن معینؒ من اثبت شیوخ البصریین فقال عبد الوارثؒ وقال ابو زرعۃ ثقۃ وقال ابو حاتمؒ ھو اثبت من حمادؒ بن سلمۃؒ وقال النسائیؒ ثقۃ ثبت۔ وقال ابن سعدؒ ثقۃ حجۃ وقال ابن حبانؒ متقن فی الحدیث و وثقہ ابن النمیرؒ والعجلی وغیر واحد۔[1]

حدیث ۵ | عن ابی ھریرۃ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یرفع یدیہ فی الصلوٰۃ حذو منکبیہ حین یفتتح الصلوٰۃ وحین یرکع وحین یسجد آثار السنن ص۱۰۳ وقال رواہ ابن ماجۃ ص۶۲ وطحاوی ص۱۰۹ ج۱ ورواتہ کلھم ثقات الا اسمٰعیل بن عیاش وھو صدوق ... الخ۔ اور بہت سے محدثینؒ بھی عند السجدۃ رفع کے قائل تھے۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۶۸ ج۱ میں لکھتے ہیں: وقال ابو بکرؒ ابن المنذر وابو علی الطبریؒ من اصحابنا وبعض اھل الحدیث یستحب ایضاً فی السجود اور ابن رشدؒ بدایہ ص۱۲۹ ج۱ میں لکھتے ہیں: وذھب بعض اھل حدیث الی رفعھما عند السجود وعند الرفع منہ۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ احادیث رفع مثبت اور ترک رفع یدین نافی ہیں اور مثبت اولیٰ من النافی ہوتی ہے۔

فالجواب | غیر مقلدین حضرات کے شیخ الکل حاشیہ معیار الحق ص۲۱ میں نقل کرتے ہیں۔ کہ اگر نفی اس طرح کی ہے کہ بدلیل وعلامت ونشان ظاہر ومعلوم اور مفہوم ہو اس صورت میں نفی اور اثبات برابر ہیں ترجیح کسی کو نہیں لان الاثبات لایکون الا بالدلیل فاذا کان النفی ایضاً بالدلیل کان مثلہ فیتعارضان۔ اھ اور نفی رفع یدین صرف دلیل ہی نہیں بلکہ دلائل اور براہین سے ثابت ہے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ وغیرھما کی صحیح احادیث اسکا واضح ثبوت ہے تو اثبات ونفی دونوں کا تعارض ہوگا اور حدیث اسکنوا فی الصلوٰۃ اور اس قاعدہ کے رو سے کہ اصل عدم ہے ترجیح عدم رفع الیدین کو ہوگی اور خود حضرت ابن عمرؓ کی نفی کی صحیح صریح اور مرفوع حدیث حجت قاطعہ ہے اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت برہان واضح ہے کیونکہ وہ چھٹے نمبر پر مسلمان ہوئے اور سابقین اولین میں سے تھے۔ اور آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے خواص میں سے تھے۔

[1] قال البخاری فی جزء رفع الیدین ص۲۹ لانھا زیادۃ الفعل وزیادۃ الثقۃ مقبولۃ۔

اکمال ص۶۰۵ میں ہے: وقیل کان سادسا فی الاسلام ثم ضمہ الیہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فکان من خواصہ وکان صاحب سر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم... الخ وفی المستدرک ص۳۱۳/۳ عن ابن مسعودؓ قال رأیتنی سادس ستۃ ماعلی الارض مسلم غیرنا۔ قال الحاکمؒ والذہبیؒ صحیح جب ابن مسعودؓ مسلمان ہوئے اس وقت حضرت ابن عمرؓ شیرخوار بچے تھے اور بقیہ صحابہؓ جن سے رفع الیدین کی روایتیں منقول ہیں بہت بعد کو مسلمان ہوئے اور تھوڑا تھوڑا عرصہ آپؐ کی خدمت میں رہے۔

جواب ۲ مثبت سے مثبت لغوی یعنی جو سلب پر مشتمل نہ ہو وہ مراد نہیں بلکہ مثبت خاص مراد ہے۔ چنانچہ نورالانوار ص۱۹۷ میں صاف موجود ہے کہ مثبت سے مراد یہ ہے کہ ایسے امر زائد کو ثابت کرے جو ماضی میں نہ ہو۔ پس اس صورت میں قائل نسخ مثبت ہے اور قائل عدم نسخ کا نافی ہے چنانچہ مولوی عبدالتواب ملتانی غیر مقلد حاشیہ مصنف ابن ابی شیبہ ص۲۴۸/۱ میں رفع الیدین بین السجدتین کا جواب دیتے ہیں: تعارضت فیہ روایات الفعل والترک والاصل العدم۔ اھ۔ وکذا قال الشوکانی فی النیل ص۱۸۸/۲ ولفظہ فالواجب البقاء علی النفی الثابت فی الصحیحین۔ وقالہ ابوالحسن السندھیؒ فی ہامش النسائی ص۲۰۶/۲ وکذا قال الاُصیلی کما فی الزرقانی ص۱۵۷/۱۔

اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ احادیث رفع یدین صحاح میں ہیں اور احادیث ترک رفع یدین سنن میں ہیں اور وقت تعارض روایاتِ صحاح کو ترجیح ہوتی ہے تو اس کا:

جواب ۱ یہ ہے کہ روایاتِ سنن بھی علیٰ شرط الشیخین ہیں اس لیے ان کا مرتبہ بھی وہی ہوگیا جو صحیحین کا ہے اور یہ کہنا کہ صحیحین کی روایات کو ان روایات پر جو ان کی شرائط پر ہوں ترجیح ہے دعویٰ بلا دلیل ہے۔

جواب ۲ صحیحین کی روایات صرف نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کے رفع یدین کرنے پر دال ہیں اور اس سے ساکت ہیں کہ ہمیشہ کیا یا کہ نہیں؟ اس لیے روایات سنن کا صحیحین کی روایات سے کوئی تعارض نہیں۔

جواب ۳ صحیحین میں جو روایات ہیں وہ تو صحیح ہیں لیکن صحیح روایات کا صحیحین میں حصر نہیں خود امام بخاریؒ کا قول مشہور ہے اور حافظ ابنِ حجرؒ اور دیگر علماء کی تصریح موجود ہے۔

اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ رفع یدین کی روایات بہ نسبت عدمِ رفع کے کثیر ہیں۔

تو جواب یہ ہے کہ اصولِ موضوعہ میں ثابت ہو چکا ہے کہ کثرت اور قلت روایات سے ترجیح نہیں ہو سکتی۔ پھر یہ بھی ہم ابتداء میں کہہ چکے ہیں کہ کثرت روایات سے اتنا ہی ثابت ہوگا کہ آپؐ نے رفع یدین کیا۔ اس کا کوئی منکر نہیں۔ انکار دوام کا ہے وہ کثیر تو درکنار ایک سے بھی ثابت نہیں۔ (نور العینین صـ۹۰)

باب ماجاء فی وضع الیدین قبل الرکبتین فی السجود [ص ۳۶]

قوله رأیت رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم اذا سجد یضع رکبتیه قبل یدیه واذا نهض رفع یدیه قبل رکبتیه

اس حدیث پر اعتراض ہے لیکن باب کے استفہام ہونے کی وجہ سے رفع ہوا کہ دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں[1] ہے پھر اس حدیث اور دوسری حدیث جو ابوداؤد صـ۱۲۲ ج۱ میں مفصل یوں

---

[1] ترمذی شریف میں باب کے دو نسخے ہیں۔ (۱) وضع الرکبتین قبل الیدین یہ نسخہ ہو جیسا کہ حاشیہ میں ن کے عنوان سے درج ہے تو پھر باب کی حدیث اذا سجد یضع رکبتیه قبل یدیه۔ الحدیث باب کے مطابق ہے وبه قالت الائمة الثلاثة و روایة عن مالکؒ وقال مالک بعکس ذلک (محصله معارف صـ۲۷ ج۳) اور دعویٰ اور دلیل میں مطابقت ہے۔ (۲) باب ماجاء فی وضع الیدین قبل الرکبتین فی السجود اس نسخہ کے لحاظ سے دعویٰ اور دلیل میں موافقت نہیں۔ کما لا یخفی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ماجاء فی وضع الیدین الخ۔ استفہام کے طور پر ہوگا نہ کہ خبر کے طور پر بخاری صـ۱۰ ج۲ میں باب یوں ہے باب بیعة الصغیر آگے جو حدیث بیان کی گئی ہے اس میں عدم صحة بیعت مذکور ہے اور اسکے حاشیہ[2] میں ہے ولا یلزم ان یکون جمیع الاحادیث مطابقة لکل واحد من اجزاء الترجمة اور امام بخاریؒ نے صـ۱۵۷ ج۱ میں باب صلوٰة الضحیٰ فی السفر قائم کیا ہے پھر آگے

ہے: فلا یبرک کما یبرک البعیر ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ تعارض ہے۔
اس کا جواب حافظ ابن القیمؒ نے زاد المعاد صہ ج۱ میں دیا ہے کہتے ہیں کہ اس کے دس جواب ہیں۔ ایک جواب یہ ہے کہ وضع یدین قبل الرکبتین والی حدیث منسوخ ہے اور یضع رکبتیہ قبل یدیہ۔ ناسخ ہے۔ امام خطابیؒ فرماتے ہیں۔ وزعم بعض العلماء ان هذا منسوخ (معالم صہ۳۹۸ ج۱)

دوسرا جواب یہ دیا کہ راویوں میں سے کسی پر یہ روایت منقلب ہوگئی ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ ج۱، ص۲۶۳ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے یوں روایت ہے اذا سجد احدکم فلیبدأ برکبتیہ قبل یدیہ ولا یبرک کبروک الفحل، اور اس جواب سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ بروک فحل کے ساتھ تشبیہ درست ہے، وفی ابی داؤد ج۱، ص۱۲۲ (أ) یعمد احدکم فی صلاته یبرک کما یبرک الجمل.

باب ماجاء فی السجود علی الجبهة والانف صہ۳۶

قوله اذا سجد امکن انفه وجبهته الارض

ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ سجدہ انف اور جبہتہ دونوں پر ہونا چاہیئے بغیر عذر کے ایک پر اکتفاء درست نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ صرف انف پر بھی درست ہے۔ شوکانیؒ نیل الاوطار صہ۲۶۶ ج۲ میں امام صاحبؒ کی طرف سے بطورِ دلیل یہ روایت پیش کرتے ہیں جو بخاری صہ۱۱۲ ج۱ وغیرہ میں حضرت ابنِ عباسؓ سے آتی ہے۔ آپ نے فرمایا: امرت ان اسجد علی سبعة اعظم۔ فاشار الی انفه۔ لیکن امیر یمانیؒ سبل السلام صہ۲۷۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ نسائی صہ۱۲۳ ج۱ میں روایت یوں ہے فاشار الی جبهته وانفه ولفظه الجبهة والانف تو یہ متصل روایت جبہتہ کو بھی شامل ہے مولانا عثمانیؒ فتح الملہم صہ۹۸ ج۲ میں درمختار صہ۴۶۵ مع الشامی کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ امام صاحبؒ نے قول صاحبینؒ کیطرف رجوع کرلیا تھا۔ وقال علیه الفتوی۔ حافظ ابن الہمامؒ زاد الفقیر صہ۳۱ میں لکھتے ہیں، ویکفی فیه وضع الجبهة بالاتفاق وکذا الانف عنده وعندهما لایکفی الا من عذر وروی عند

حضرت ابنِ عمرؓ سے روایت عدم اور نفی کی نقل کی ہے۔ اور کتبِ حدیث میں اس کی بکثرت مثالیں موجود ہیں۔

قولهما وعليه الفتوٰی۔

باقی ائمہؒ کی دلیل: ایک تو روایتِ ترمذی ہے کان اذا سجد امکن انفه وجبهته الارض ص۳۶ ج۱ وقال الترمذی حدیث حسن صحیح۔

اور دوسری دلیل مستدرک ص۲۷ ج۱ میں یوں ہے: لاصلوٰۃ لمن لم یمس انفه الارض اوکما قال تو صحیح بات یہی ہے کہ انف وجبہ دونوں پر سجدہ ضروری ہے۔

باب منه ایضًا ۳۸

عن ابی ہریرۃؓ قال کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم ینهض فی الصّلوٰۃ علی صدور قدمیه قال ابوعیسیٰ حدیث ابی ہریرۃؓ علیه العمل عند اهل العلم یختارون ان ینهض الرجل فی الصّلوٰۃ علی صدور قدمیه وخالد بن ایاس ضعیف عند اهل الحدیث۔ اھ۔

جمہور ائمہؒ یہ فرماتے ہیں کہ پہلی اور تیسری رکعت کے دوسرے سجدہ کے بعد جلسۂ استراحت نہیں کرنا چاہیئے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ جلسہ مستحب ہے۔ امام ابنِ عبدالبرؒ التمهید میں لکھتے ہیں۔ اختلف الفقهاء فی النهوض عن السجود فقال مالکؒ والاوزاعیؒ والثوریؒ وابوحنیفۃؒ واصحابهؒ ینهض علی صدور قدمیه ولا یجلس وقال النعمان بن ابی عیاش ادرکت غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم یفعل ذٰلك وقال ابوالزناد وذٰلك السنة وبه قال احمدؒ وابن راهویهؒ وقال احمدؒ واکثر الاحادیث یدل علی هٰذا کذا فی العینی ص۹۹ ج۶ وقال ابن الهمامؒ وقول الترمذیؒ العمل علیه عند اهل العلم یقتضی قوة اصله وان ضعف خصوص هٰذا الطریق لان فیه خالد بن ایاس۔ منہ واخرج ابن ابی شیبة عن ابن مسعودؓ انه کان ینهض فی الصّلوٰۃ علی صدور قدمیه ولم یجلس واخرج نحوه عن علیؓ وکذا عن ابن عمرؓ وابن الزبیرؓ وکذا عن عمرؓ فقد اتفق اکابر الصحابةؓ الذین کانوا اقرب الیه صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم من مالكؓ بن الحویرث فوجب تقدیمه ویحمل ما رواه علی حالة الکبر۔ (فتح القدیر ص۲۶۸ ج۱ وکذا فی هامش البخاری ص۱۱۳ ج۱ مله)

جمہورؒ کا استدلال بخاری ص۹۸۶ ج۲ کی اس مرفوع روایت سے ہے جو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مُسئ الصّلوٰۃ (حضرت خلادؓ بن رافع) کو نماز کی تعلیم کا طریقہ بتلایا جس میں پہلی رکعت میں پہلا سجدہ کرنے کے بعد فرمایا: ثم اسجد حتّٰی تطمئن ساجدًا ثم ارفع حتّٰی تستوی قائمًا. الحدیث. اس میں دوسرے سجدہ کے بعد سیدھا کھڑا ہونے کا حکم ہے اور حدیث بھی قولی ہے۔ امام شافعیؒ کا استدلال بخاری ص۱۱۳ ج۱ کی اس روایت سے ہے جو حضرت مالکؓ بن الحویرث سے آتی ہے: انه رأی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم یصلی فاذا کان فی وتر من صلاته لم ینهض حتّٰی یستوی قاعدًا۔ و فی هامش البخاری ص۱۱۳ ج۱ وفیه دلیل للشافعیة علٰی ندبة جلسة الاستراحة۔

الجواب جمہورؒ یہ فرماتے ہیں کہ یہ بیٹھنا آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بڑھاپے کی وجہ سے تھا، نہ اس لیے کہ یہ نماز کا ایک فعل ہے۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: هٰذا محمول عند الحنفیة علٰی حالة الکبر ویدل علیه ما ورد لا تبادرونی فانّی قد بدنت۔ (عمدۃ القاری ص۹۹ ج۶) حضرت مالکؓ بن الحویرث نوعمر تھے (ونحن شببة متقاربون۔ بخاری ص۸۸ ج۱) اور صرف بیس دن آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت میں رہے۔ (بخاری ص۸۷ ج۱) وہ اپنی کم عمری کی وجہ سے اس کو نماز کا ایک فعل سمجھے اور اسی پر وہ عمل پیرا تھے جب کہ آپؐ کی خدمت میں دائماً رہنے والے حضرات صحابہ کرامؓ اس کاروائی کو آپ کے ضعف اور کمزوری پر محمول کرتے رہے۔ والحق معهم۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۵۰ ج۲ میں لکھتے ہیں: مالک بن الحویرث قدم المدینة حین التجهیز للتبوک فاقام عنده عشرین لیلة۔ اھ۔ اور غزوۂ تبوک ۹ھ میں ہوا تھا اس وقت آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عمر مبارک تقریباً باسٹھ سال تھی۔ اور بڑھاپے اور کمزوری کا زمانہ تھا۔ اکابر صحابہ کرامؓ اس کاروائی کو آپؐ کے ضعف پر محمول کرتے رہے اور حضرت مالکؓ بن الحویرث صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی کے عموم لفظ سے جلسۂ استراحت کو بھی نماز کا ایک فعل سمجھتے رہے حالانکہ جلسۂ

استراحت نماز کا فعل نہیں ہے کیونکہ آپؐ نے مُسئ الصّلوٰۃ کو دوسرے سجدہ کے بعد سیدھا کھڑا ہونے کا حکم دیا ہے اور آپؐ کا قول امّت کے لیے قانون کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ اس بات کی واضح اور صریح دلیل ہے کہ جلسۂ استراحت صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی کے حکم اور مفہوم میں ہرگز شامل نہیں ہے بقیہ افعال میں تشبیہ ہے اور تشبیہ میں من کلّ الوجوہ مشابہت شرط نہیں ہوتی۔ حافظ ابنِ حجرؒ لکھتے ہیں: قلت التشبیہ لاعموم له فلا یلزم ان یکون فی جمیع الاجزاء۔ (شرح نخبۃ الفکر ص۸)۔ علاوہ ازیں حضرت ابوحمیدن الساعدیؓ نے دس صحابہ کرامؓ کی جماعت میں بڑی ذمہ داری سے انا اعلمکم بصلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے الفاظ سے آپؐ کی نماز کا جو طریقہ بتایا اس میں دوسرے سجدہ کے بعد فرمایا ثم کبّر فلم یتورّک۔ الحدیث۔ (ابوداؤد ص۱۰۶ ج۱ وطحاوی ص۱۲۷ ج۱) یہ یاد رہے کہ اس کی سند میں نہ تو عبدالحمید بن جعفر ضعیف راوی ہے اور نہ یہ منقطع ہے۔

باب ماجآء فی التشہد ص۳۸

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ تشہد ابنِ مسعودؓ اولیٰ وبہتر ہے۔ امام شافعیؒ وروایۃ عن احمدؒ فرماتے ہیں کہ تشہد ابنِ عباسؓ بہتر ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ تشہد عمرؓ بہتر ہے۔ تشہد ابنِ مسعودؓ وہی ہے جو ہم نمازوں میں پڑھتے ہیں۔ صاحب ہدایہؒ نے (ص۹۳ ج۱ میں) اس کے اولیٰ ہونے کی تین دلیلیں دی ہیں:

اوّل۱: یہ کہ صیغہ امر کے ساتھ آپ نے فرمایا اور امر کا ادنیٰ درجہ استحباب ہے۔

ثانی۲: وجہ یہ ہے کہ اس میں الف اور لام ہے۔

ثالث۳: وجہ یہ ہے کہ اس میں واؤ ہے جو تعدد جمل پر دال ہے۔ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۴۲۰ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ الف اور لام تو تشہد ابنِ عباسؓ میں بھی ہے لہٰذا یہ وجہ ترجیح ٹھیک نہیں۔ بلکہ وجوہ ترجیحات میں سے ایک یہ ہے کہ تشہد ابنِ مسعودؓ صحاحِ ستّہ میں ہے اور شیخین اس کے الفاظ پر متفق ہیں بخلاف تشہد ابنِ عباسؓ کے کہ وہ بخاری میں نہیں، شیخین میں سے صرف

امام مسلمؒ نے تخریج کی اور الفاظ میں بھی اختلاف ہے۔ دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ محدثینؒ تشہد ابن مسعودؓ اور ان کی روایت کو اصحّ ما فی الباب کہتے ہیں چنانچہ امام ترمذیؒ صہ۳۸ج۱ میں لکھتے ہیں:
وھو اصح حدیث (اے ابن مسعودؓ) عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی التشھد والعمل علیہ عند اکثر اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ومن بعدھم من التابعین۔ باقی تشہد ابن عباسؓ ترمذی صہ۳۸ج۱ اور بغیر بخاری کے صحاح ستّہ کی سب کتب میں ہے۔ حضرت عمرؓ کا تشہد مؤطا امام مالکؒ صہ۳۱، سنن الکبریٰ صہ۱۴۲ج۲ اور مستدرک صہ۲۶۶ج۱ میں ہے لیکن یہ اختلاف اولیٰ غیر اولیٰ کا ہے نہ کہ جواز اور عدم جواز کا۔

باب ماجآء فی وصف الصّلوٰۃ

قولہ ثم ارکع حتّٰی تطمئن راکعا ثم ارفع حتّٰی تعتدل قائما۔ الحدیث

قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار صہ۲۶ج۲ میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ وھو مروی عن مالکؒ فرماتے ہیں کہ رکوع وسجود اور اسی طرح قومہ وجلسہ میں اعتدال واجب نہیں لیکن باقی ائمہ فرماتے ہیں کہ واجب ہے اور یہی مسلک امام ابی یوسفؒ کا ہے۔ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ دلیل پیش کی گئی ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وارکعوا واسجدوا تو حکمِ خدا رکوع وسجود کے مفہوم سے پورا ہو جاتا ہے۔ اعتدال اس کا رکن نہیں۔ لیکن امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام صہ۷۵ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک نفس رکوع وسجود وارکعوا واسجدوا سے اسی حکم کی طرف اشارہ ہے اور دوسری چیز اطمینان واعتدال ہے یہ اس سے پورا نہیں ہوگا۔ اس کے لیے اور حکم ہے وہ اس سے پورا ہوگا۔ علامہ ابن رشدؒ بدایہ صہ۱۳۰ج۱ میں لکھتے ہیں کہ وہ حکم ثم ارکع حتّٰی تطمئن راکعاً۔ الحدیث سے پورا ہوگا۔ مولانا عثمانیؒ فتح الملہم صہ۳۳ج۲ میں لکھتے ہیں کہ امام طحاویؒ، علامہ عینیؒ اور ابن الہمامؒ اور انکے شاگرد ابن امیر الحاجؒ وغیرہ تصریح کرتے ہیں کہ رکوع اور سجود اور قومہ وجلسہ میں اطمینان واعتدال واجب ہے اور فرماتے ہیں

کہ دلائل کے لحاظ سے یہی بات حق اصواب اور قوی ہے۔ لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ پر علامہ برکلی حنفیؒ نے ایک مستقل کتاب لکھی ہے المعدل فی ارکان الصلوٰۃ۔ جس میں دلائل کے ساتھ اعتدال کو واجب ثابت کیا ہے۔

باب ماجاء فی ترک القرأۃ خلف الامام [ص۲۱]

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ امام کے پیچھے کسی نماز میں سری ہو یا جہری کسی قسم کی کوئی قرأت درست نہیں فاتحہ ہو یا کوئی اور۔ چنانچہ مؤطا امام محمد ص۹۴، جامع المسانید ص۳۶ ج۲، فتح القدیر ص۲۴۱ ج۲، روح المعانی ص۱۳۵ ج۹، تحفۃ الاحوذی ص۲۵۸ ج۱ میں امام صاحبؒ کے مسلک کی تصریح ہے۔ وھو مسلک ابی یوسفؒ جیسے کہ فتح الملہم ص۲ ج۲ میں ہے اور امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے جیسے کہ کتاب الآثار لمحمدؒ ص۲۱ میں ہے۔ جن حضرات نے امام محمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ سری نمازوں میں خلف الامام قرأۃ کے قائل ہیں، مردود ہے۔ کیونکہ انھوں نے خود مؤطا ص۹۴ میں اس کی تصریح کی ہے کہ خلف الامام قرأۃ نہیں، خواہ جہری ہو یا سرّی۔

امام مالکؒ جہری نمازوں میں خلف الامام قرأۃ کے قائل نہ تھے۔ چنانچہ انھوں نے مؤطا ص۲۹ میں اس کی تصریح کی ہے اور سرّی میں قائل تھے۔ لیکن مبارک پوریؒ تحفہ ص۲۵۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ سرّی میں وجوب کے قائل نہ تھے۔

حضرت امام شافعیؒ کا مسلک نقل کرنے میں قدیماً وحدیثاً اختلاف چلا آرہا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ سب نمازوں میں وہ خلف الامام قرأۃ کے قائل تھے بعض نے کہا قول قدیم میں قائل نہ تھے قول جدید میں قائل ہو گئے تھے لیکن فی تحقیق الشیخ امام شافعیؒ جہری نمازوں میں خلف الامام قرأۃ کے قائل نہ تھے سرّی میں قائل تھے اور عمدہ یہی قول جدید ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کی کتاب الاُم کتب جدیدہ میں سے ہے۔ چنانچہ امام جلال الدین سیوطیؒ حسن المحاضرہ ص۱۲۲ ج۱ میں لکھتے ہیں: ثم خرج الیٰ مصر وصنف بھا کتبہ الجدیدۃ کالام... الخ اور ابن کثیر البدایۃ ص۲۵۲ ج۱۰ میں لکھتے ہیں: ثم

انتقل منها (بغداد) الیٰ مصر فاقام بها الیٰ ان مات فی ھٰذہ السنة ۲۰۴ھ وصنف بها کتابہ الام وھو من کتبہ الجدیدة لانها من روایة الربیع بن سلیمان وھو مصری وقد زعم امام الحرمین وغیرہ انہ من القدیمة وھٰذا بعید وعجیب من مثلہ۔

اب کتاب الأم کے حوالے ملاحظہ ہوں: امام شافعیؒ کتاب الام ص۸۹ ج۱ میں لکھتے ہیں والعمد فی ترک القرأة بام القرآن والخطأ سواء فی ان لا تجزئ رکعة الا بها او بشیء معها الا ما یذکر من المأموم ان شاء اللہ۔ اور ص۹۳ میں لکھتے ہیں: فوجب علیٰ من صلی منفرداً او اماما ان یقرأ بام القرآن فی کل رکعة لا یجزئہ غیرها واحب ان یقرأ معها شیئاً آیة او اکثر وسأذکر المأموم ان شاء اللہ۔ اور ص۱۵۳ ج۷ میں لکھتے ہیں: ونحن نقول کل صلوٰة صلیت خلف الامام والامام یقرأ قرأة لا یسمع فیها قرأ فیها۔ اس عبارت میں سری نماز کی تصریح ہے۔

حضرت امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ وہ جہری نمازوں میں قرأة خلف الامام کے قائل نہیں تھے، سری میں قائل تھے۔ چنانچہ مغنی ابن قدامہؒ ص۶۰۶ ج۱ تنوع العبادات لابن تیمیہؒ ص۸۵، روح المعانی للآلوسیؒ ص۱۳۵ ج۹ اور تحفة الاحوذی للمبارکپوریؒ ص۲۵۶ ج۱ میں اسکی تصریح ہے کہ وہ جہری میں قائل نہ تھے اور سری میں قائل تھے۔ لیکن وجوباً نہیں چنانچہ تحفہ ص۲۵۶ ج۱ میں مبارک پوریؒ نے تصریح کی ہے کہ امام احمدؒ وجوب کے قائل نہ تھے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل ۱

قولہ تعالیٰ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ۔ (پ۹، الاعراف رکوع ۲۴)

اس کا شانِ نزول ہی قرأة خلف الامام کا مسئلہ ہے۔ چنانچہ ابنِ جریر طبریؒ نے اپنی تفسیر ص۱۰۳ ج۹ میں بسند صحیح یسیرؒ بن جابرؓ سے یوں نقل کیا ہے: صلی ابن مسعودؓ فسمع اناسا یقرؤن مع الامام فلما انصرف قال اما آن لکم ان تفهموا اما آن لکم ان تعقلوا وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا کما امرکم اللہ تعالیٰ۔ اور حضرت ابنِ عباسؓ سے بسندِ صحیح کتاب القرأة ص۲۳ میں روایت ہے عن ابن عباسؓ

فی قولہ تعالیٰ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ یعنی فی الصّلوٰۃ المفروضۃ۔ حافظ ابن کثیرؒ اپنی تفسیر ص۲۸۱ ج۲ میں لکھتے ہیں: وکذا قال سعیدؒ بن جبیرؒ والضحاکؒ وابراهیمؒ النخعیؒ وقتادۃؒ والشعبیؒ والسدیؒ وعبدالرحمٰنؒ بن زیدؒ بن اسلمؒ ان المراد بذٰلک فی الصّلوٰۃ۔ ابن جریرؒ طبری ص۱۰۳ ج۹ میں اس آیت کی تفسیر میں بہت سے قول نقل کر کے لکھتے ہیں کہ صحیح بات یہی ہے کہ اس کا شانِ نزول نماز ہے وقد صح الخبر عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم بما ذکرنا من قولہ واذا قرأ الامام فانصتوا فالانصات خلفہ لقرأتہ واجب علی من کان بہٖ مؤتما سامعًا قرأتہ لعموم ظاهر القراٰن والخبر عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم۔ امام بغویؒ معالم ص۶۲۳ ج۳ برحاشیہ ابن کثیرؒ میں لکھتے ہیں۔ والاوّل هو الاولیٰ وهو انها فی القرأۃ فی الصّلوٰۃ... الخ۔ ابنِ کثیر تفسیر ص۶۲۳ ج۳ مع المعالم میں لکھتے ہیں: لٰکن یتأکد ذٰلک فی الصّلوٰۃ المکتوبۃ اذا جهر الامام بقرأۃ کما رواہ مسلم فی صحیحہ من حدیث ابی موسیٰ الاشعریؓ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا۔ حافظ ابن تیمیہؒ فتاوٰی طبع بولاق ص۴۱۲ ج۲ میں لکھتے ہیں: وقول الجمهور وهو الصحیح فان اللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ قال وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ۔ قال احمد اجمع الناس علی انها نزلت فی الصّلوٰۃ۔ مشہور غیر مقلد عالم مولانا عبدالصمد پشاوری اپنی کتاب اعلام الاعلام فی قرأۃ خلف الامام المنضم مع لقطۃ العجلان ص۱۹۰ میں لکھتے ہیں والاصح کونها فی الصّلوٰۃ کما روی البیهقی عن الامام احمدؒ اجمعوا علی انها فی الصّلوٰۃ۔ الخ

دلیل ۲ مسلم ص۱۷۴ ج۱، ابوداؤد ص۱۴۰ ج۱، ابوعوانہ ص۱۳۳ ج۲ میں حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کی روایت ہے۔ واللفظ لابی عوانۃؒ ان النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم خطبنا فکان ما بین لنا من صلوٰتنا ویعلمنا سنتنا قال اقیموا الصفوف ثم لیؤمکم احدکم فاذا کبر الامام فکبروا واذا قرأ فانصتوا۔ اور ابوعوانہ ص۱۳۳ ج۲ کی ایک

روایت یوں ہے: قال رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا قرأ الامام فانصتوا فاذا قرأ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۔ فَقُولُوا آمين ۔ اس سے یہ پتہ چلا کہ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ کی قرأت سے پہلے مقتدی خاموش رہیں اور اس سے قبل سورۂ فاتحہ کے علاوہ اور کون سی قرأت ہے جس کو امام پڑھے اور مقتدی سُنیں ؟

دلیل ۳ نسائی ص۱۰۱ ج۱ میں بسند صحیح حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبّر فکبّروا واذا قرأ فانصتوا ۔الحدیث ۔ نواب صدیق حسن خانؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: رجال اسنادہ ثقات دلیل الطالب ص۲۹۴ اور اسی صفحہ پر لکھتے ہیں ھٰذا الحدیث مما ثبت من اھل السنن وصححہ جماعۃ من الائمۃ ۔

دلیل ۴ کتاب القرأۃ ص۹۲ میں بسندِ صحیح حضرت انسؓ کی روایت ہے ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال اذا قرأ الامام فانصتوا ۔ امام بیہقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی سند میں المعمری ایک راوی ہے ۔ اذا قرأ الامام فانصتوا کی زیادت میں متفرد ہے لیکن یہ کوئی اعتراض نہیں ۔ علامہ ذہبیؒ تذکرہ ص۲۱۵ ج۲ میں معمریؒ کے متعلق لکھتے ہیں الحافظ العلامۃ البارع وقال الدارقطنیؒ صدوق ۔ حافظ ابن حجرؒ لسان المیزان ص۲۲۳ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ تمام محدثینؒ معمریؒ کے عادل ، ثبت اور صاحبِ فضیلت ہونے پر متفق ہیں اور محدث موسیٰ بن ہارونؒ فرماتے ہیں کہ وہ اوثق الناس واثبت الناس ہیں ۔ اور ثقہ کی زیادت عند الکل مقبول ہے ۔

دلیل ۵ مؤطا امام مالکؒ ص۲۹ میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے اور نسائی ص۱۰۶ ج۱ ابوداؤد ص۱۲۰ ج۱ میں بھی ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انصرف من صلوٰۃ جہر فیہا بالقرأۃ فقال ھل قرأ معی احد منکم انفاً قال رجل نعم یا رسول اللہ قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم انی اقول مالی انازع القرآن فانتھی الناس عن القرأۃ مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فیما جھر فیہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بالقرأۃ حین سمعوا ذٰلک من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس روایت سے پتہ چلا کہ آپ کے پیچھے صرف ایک ہی شخص قرأت کرنے والا تھا اس کو بھی آپ نے ناپسند فرمایا بلکہ عمومی الفاظ میں خلف الامام قرأت سے منع فرمایا اور جہری نمازوں میں وہ لوگ رک گئے۔ جہری نمازوں میں ترک القرأۃ خلف الامام پر یہ حدیث نص ہے۔

اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اس کی سند میں ابن اکیمۃ اللیثی مجہول ہے۔

جواب کہ ابن اکیمۃ اللیثی کا نام عمارہ ہے۔ تہذیب ص ۴۱۰ ج ۷ میں ہے: قال ابوحاتمؒ ویحیٰیؒ بن سعیدؒ ثقۃ وقال یعقوبؒ بن سفیانؒ تابعی مشھور و ذکرہ ابن حبانؒ فی الثقات۔ ابن تیمیہؒ فتاویٰ ص ۱۴۵ ج ۲ میں لکھتے ہیں: قال ابوحاتمؒ صحیح الحدیث وحدیثہ مقبول۔ اور مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص ۲۵۴ ج ۱ اور ابکار المنن ص ۱۶ میں لکھتے ہیں: ان ابن اکیمۃ اللیثی ثقۃ۔

ایک اور اعتراض ہوا ہے کہ فانتھی الناس کا جملہ تو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا نہیں بلکہ زہری رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔

جواب ابوداؤد ص ۱۲۰ ج ۱ میں ہے بسند صحیح قال ابوھریرۃؓ فانتھی الناس علاوہ ازیں حافظ ابن تیمیہؒ فتاویٰ ص ۱۴۵ ج ۲ میں لکھتے ہیں کہ اگر یہ جملہ امام زہریؒ کا بھی مان لیا جاوے تب بھی یہ ایک بڑی دلیل ہے کیونکہ زہریؒ جو تابعی اور اعلم بالسنۃ تھے، فرماتے ہیں کہ لوگوں نے قرأت خلف الامام ترک کر دی تھی۔

دلیل ۶ امام شمس الدین ابن قدامہؒ شرح مقنع للکبیر برحاشیہ مغنی ص ۱۱ ج ۲ میں حضرت جابرؓ سے روایت نقل کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ۔ وقال ھٰذا اسناد صحیح متصل رجالہ کلھم ثقات۔

اس پر اعتراض ہے مبارکپوریؒ تحقیق الکلام ص ۱۲۰ ج ۲ میں لکھتے ہیں کہ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر

میں فرماتے ہیں کہ حدیث من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ من حدیث جابر ولہ طرق عن جماعۃ من الصحابۃ کلھا معلولۃ۔

جواب یہ ہے کہ کلھا کی ضمیر طرق عن جماعۃ من الصحابۃؓ کی طرف راجع ہے، ضعیف ہیں تو وہ طرق ہیں۔ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث صحیح ہے۔

بعض صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے آثار

حضرت جابرؓ کا اثر مؤطا امام مالکؒ ص۲۸ اور ترمذی ص۴۲ ج۱ میں حضرت جابرؓ فرماتے ہیں من صلّی رکعۃ لم یقرأ فیھا بام القراٰن فلم یصلّ الّا وراء الامام۔

حضرت ابن عمرؓ کا اثر مؤطا امام مالکؒ ص۲۹ اور دارقطنی ص۱۵۴ ج۱ میں ہے ان عبد اللہ بن عمرؓ کان اذا سئل ھل یقرأ احد خلف الامام قال اذا صلّی احدکم خلف الامام فحسبہ قرأۃ الامام واذا صلی وحدہ فلیقرأ وکان ابن عمرؓ لا یقرأ خلف الامام۔

حضرت زیدؓ بن ثابت کا اثر نسائی ص۱۱۱ ج۱، مسلم ص۲۱۵ ج۱ اور ابوعوانہ ص۲۰۸ ج۱، طحاوی ص۱۲۴ ج۱ میں ہے قال لا قرأۃ مع الامام فی شئ اور طحاوی ص۱۲۹ ج۱ میں روایت ہے عن عبید اللہ بن مقسم سئل عبد اللہؓ بن عمرؓ و زیدؓ بن ثابت وجابرؓ فقالوا لا یقرأ خلف الامام فی شیء من الصّلوٰۃ۔

حضرت ابن عباسؓ کا اثر طحاوی ص۱۲۹ ج۱ اور الجوہر النقی ص۱۷۱ ج۲ میں ہے کہ ابوجمرۃؒ نے ابن عباسؓ سے سوال کیا: اقرأ والامام بین یدی۔ قال لا۔

آثار خلفائے راشدینؓ عمدۃ القاری ص۶۸ ج۳ میں ہے: ان ابابکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ کانوا ینھون عن القرأۃ خلف الامام اور الجوہر النقی ص۱۶۹ ج۲ اور طحاوی ص۱۲۹ ج۱ میں ہے قال علیؓ من قرأ مع الامام فلیس علی الفطرۃ۔

حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کا اثر جزء القرأۃ للبخاریؒ ص۱۱ اور مؤطا امام محمدؒ ص۹۸ میں ہے:

حضرت سعدؓ بن ابی وقاص فرماتے ہیں: وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ جمرۃ (کوئلہ)

جو حضرات قرأۃ خلف الامام کو ضروری سمجھتے ہیں انکی دلیل ۱

بخاری ص ۱۰۴ ج ۱ مسلم ص ۱۶۹ ج ۱ میں حضرت عبادۃؓ بن الصامت کی روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: لاصلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب. غیر مقلدین کا کہنا ہے کہ لفظ من عام ہے جو امام ومقتدی ومنفرد سب کو شامل ہے تحقیق الکلام ص ۱۱ ج ۱، ابکار المنن ص ۱۲ ج اور تفسیر واضح البیان لمولانا محمد ابراہیم سیالکوٹی ص ۱۷ میں ہے بغرض جملہ محدثین اس حدیث کو ہر نماز اور ہر نمازی پر شامل کہتے ہیں۔

جواب ۱ اس استدلال کی دارومدار حرف من پر ہے جس کو مطلقاً عموم کے لیے سمجھا گیا ہے حالانکہ وہ اپنی تعمیم میں نص قطعی نہیں بلکہ عموم وخصوص دونوں کے لیے آتا ہے ارشادِ باری تعالیٰ ہے: وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ۔ اس جگہ من سے تعمیم مراد نہیں، بلکہ صرف مومن مراد ہیں۔ اور ایک مقام میں ہے وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا دوسری جگہ ہے: ءَأَمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ اس مقام پر بھی مَنْ سے مراد ذاتِ باری ہے۔ حالانکہ نصوصِ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آسمانوں میں فرشتے اور ارواحِ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام وغیرہم بھی موجود ہیں سید جرجانیؒ شرح مواقف ص ۵۸ ج ۲ مصری میں لکھتے ہیں: الموصولات لم توضع للعموم بل ھی للجنس یحتمل العموم والخصوص۔ امام رازیؒ تفسیر کبیر ص ۳۹ ج ۷ میں لکھتے ہیں: من لا یفید العموم۔ ملا جیونؒ نور الانوار ص ۶۹ میں لکھتے ہیں: ماومن یحتملان العموم والخصوص۔

جواب ۲ اس روایت میں فصاعداً وغیرہ کی زیادت بھی ہے مسلم شریف ص ۱۶۹ ج ۱، ابو عوانہ ص ۱۲۴ ج ۲ اور نسائی ص ۱۰۵ ج ۱ میں فصاعداً کی زیادت بھی ہے۔ اب روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ جس شخص نے سورۂ فاتحہ پس اس سے زیادہ اور اس سے اوپر نہ پڑھا تو اسکی نماز نہ ہوگی۔ یہ یا تو امام کے حق میں ہوگی یا منفرد کے حق میں کیونکہ غیر مقلدین بھی اس پر متفق ہیں کہ مقتدی ماسوائے فاتحہ کچھ نہیں پڑھ سکتا۔ فصاعداً کے علاوہ ماتیسر کی زیادت بھی ہے جو ابوداؤد ص ۱۱۸ ج ۱ اور مسند احمد ص ۴۵ ج ۳ میں ہے حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص ۲۰۲ ج ۲ میں

لکھتے ہیں سندہ قوی۔ امام نوویؒ شرح المہذب ص۳۲۹ ج۳ میں لکھتے ہیں: صحیح علی شرط الشیخین۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۰۶ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ اسنادہ صحیح ورجالہ ثقات۔ ایک دوسری روایت میں فمازاد کی زیادت بھی ہے۔ جزء القرأت ص۶۳ ومستدرک ص۲۳۹ ج۱

جواب ۳ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ یہ منفرد کے حق میں ہے مؤطا مالک ص۲۹ وترمذی ص۴۲ ج۱۔ اسی طرح امام احمدؒ منفرد کے حق میں کہتے ہیں۔ ترمذی ص۴۲ ج۱۔ اسی طرح سفیانؒ بن عیینہؒ فرماتے ہیں۔ ابوداؤد ص۱۱۹ ج۱ اسی طرح حافظ اسماعیلیؒ فرماتے ہیں۔ بذل المجہود ص۵۳ ج۲۔

جواب ۴ جمہور[1] اہل اسلام کے نزدیک مدرک رکوع کی وہ رکعت صحیح ہے جس میں اس نے امام کو بحالت رکوع پایا ہو ائمہ اربعہؒ اور جمہور اہل اسلام کا یہی مسلک ہے چنانچہ امام الکلام ص۶ اور اوجز المسالک ص۲۴ ج۱ میں امام مالک، شافعی، امام ابوحنیفہ، ثوری، ابوثور اور امام احمد اور اسحٰق رحمہم اللہ تعالیٰ کے متعلق تصریح ہے کہ وہ سب قائل ہیں کہ جس نے امام کو

---

[1] وقال ابن عبدالبر وقال جمہور العلماء من ادرک الامام راکعا فکبر ورکع وامکن یدیہ من رکبتیہ قبل ان یرفع الامام رأسہ من الرکوع فقد ادرک الرکعۃ الی قولہ ھذا مذھب مالک والشافعی وابی حنیفۃ واصحابھم وھو قول الثوری والاوزاعی وابی ثور واحمد بن حنبل واسحٰق.. الخ۔ (التمہید ص۳ ج۷) وفی امام الکلام ص۲۶ قلت للجمھور احادیث تدل علی ان مدرک الرکوع مدرک الرکعۃ من غیر اشتراط وجود القرأۃ منھا حدیث البخاری عن ابی بکرۃؓ... الخ۔ وقال فی ص۵۳ ومنھا حدیث ابی ھریرۃؓ مرفوعا اذا جئتم الی الصلوٰۃ ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدوھا شیئا ومن ادرک الرکعۃ فقد ادرک الصلوٰۃ رواہ ابوداؤد (ص۱۲۹ ج۱ ومشکوٰۃ ص۱۰۲ ج۱) وقال فی غیث الغمام ص۵۵ واخرجہ الحاکم فی المستدرک ص۲۱۶ ج۱ و ص۲۷۴ ج۱ وقال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح۔ واخرج فی امام الکلام ص۵۹ عدۃ اٰثار عن الطحاویؒ ومؤطا مالکؒ وابن عبدالبرؒ وغیرھم عن ابن مسعودؓ وزیدؓ بن ثابت وابی ھریرۃؓ وابن عمرؓ وعمرؓ وعلیؓ باسانید راجح۔ وقال فی ص۲۶۲ وقد الف العلامۃ محمد بن اسماعیل الامیر رسالۃ مستقلۃ فی ھذہ المسئلۃ ورجح مذھب الجمھور۔ اھ۔

بحالتِ رکوع پایا اس نے رکعت پالی ۔مولانا شمس الحق عون المعبود ص۳۳۴/۱ میں لکھتے ہیں کہ شوکانیؒ کا پہلا فتوٰی یہ تھا کہ مدرک رکوع مدرک رکعت نہیں اب ان کا فتوٰی انکی کتاب فتح الربانی میں ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے ۔ جب غیر مقلدین کے وکیل بھی یہ کہتے ہیں کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے تو اس سے پتہ چلا کہ حرف من سے جو تعمیم فریقِ ثانی مراد لے رہا ہے وہ ان قواعد سے بھی غلط ہے ۔

دلیل ۲ مسلم ص۱۶۹/۱، ابو عوانہ ص۱۲۶/۲، ابو داؤد ص۱۱۹/۱ وغیرہ میں روایت ہے من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیھا بام القراٰن فھی خداج غیر تمام فقلت لابی ھریرۃؓ انی اکون وراء الامام فغمز ذراعی فقال اقرأ بھا فی نفسک یا فارسی ۔

جواب ۱ اس کی سند میں علاء بن عبدالرحمٰن ہے ۔امام ابن معینؒ کہتے ہیں :لیس حدیثہ بحجۃ ۔ابن عدیؒ کہتے ہیں لیس بالقوی ۔ ابو حاتم کہتے ہیں کہ ان کی بعض احادیث منکر ہوتی ہیں ۔ابوزرعہؒ کہتے ہیں قوی نہیں ۔میزان الاعتدال ص۲۱۲/۲ وتہذیب ص۱۸۶/۸ اور ابن عبدالبر انصاف ص۱۰ میں لکھتے ہیں : العلاء لیس بالمتین عندھم وقد انفرد بھذا الحدیث لیس یوجد الا لہ ولا تروی الفاظہ عن احدٍ سواہ ۔ روایت اصل میں یوں تھی : کل صلوٰۃ لا یقرأ فیھا بام القراٰن فھی خداج الا صلوٰۃ خلف الامام ۔ کتاب القرأۃ ص۱۳۵ ۔

اس پر اعتراض : اس میں الّا صلوٰۃ خلف الامام کی زیادت نقل کرنے میں خالدؒ بن عبداللہ الطحانؒ نے غلطی کی ہے ۔کتاب القرأۃ وغیرہ ۔

جواب یہ اعتراض بے جا ہے ۔خالدؒ بلا اختلاف ثقہ ہیں ۔امام ابن سعدؒ، ابوزرعہؒ، نسائیؒ ثقہ کہتے ہیں ۔ابو حاتم کہتے ہیں ثقۃ صحیح الحدیث ۔امام ترمذیؒ ثقہ حافظ کہتے ہیں ۔محمدؒ بن عمارؒ ان کو اثبت اور ابنِ حبانؒ من الثقات کہتے ہیں تہذیب ص۱۰۱/۳ ذہبیؒ ان کو الحافظ الامام کہتے ہیں ۔تذکرہ ص۲۳۹/۱ اصولِ حدیث کے رُو سے روایتِ خالد کو ترجیح ہے اور غلطی علاء بن عبدالرحمٰن کی ہے کہ اس نے الّا صلوٰۃ خلف الامام کی ضروری استثناء ترک کر دی ہے ۔

جواب ۲ اس حدیث کا ایک حصہ مرفوع ہے اس میں خلف الامام کی تصریح نہیں اور مدار

استدلال حرف من پر ہے اور گزر چکا ہے کہ وہ عموم میں نص قطعی نہیں اور جس میں وراء الامام کی قید ہے۔ ھو موقوف علی ابی ھریرۃ۔

جواب ۳ لفظ خداج اور غیر تمام رکنیت کو نہیں چاہتا۔ ترمذی ص۵۱ ج۱ میں روایت ہے: الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ تشہد فی کل رکعتین وتخشع وتضرع وتمسکن وتقنع یدیك وقل اللّٰھم اللّٰھم فمن لم یفعل فھی خداج اور ظاہر بات ہے کہ عاجزی وزاری کرنا اور ہاتھ اٹھانا جن کی خلاف ورزی پر لفظ خداج آیا ہے رکن صلوٰۃ نہیں تو پتہ چلا کہ اطلاق اس کا غیر رکن پر بھی ہوتا ہے۔

جواب ۴ قرأۃ فی النفس کے معنی عربی میں اکیلے بھی ہوتے ہیں جیسے اسم وفعل کی تعریف کرتے ہیں دل علی معنی فی نفسہ یعنی اکیلا دلالت کرے۔

دلیل ۳ ابوداؤد ص۱۱۹ ج۱، ترمذی ص۴۱ ج۱ میں روایت ہے: عن عبادۃؓ بن الصامت قال کنا خلف رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم فی صلوٰۃ الفجر فقرأ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم فثقلت علیہ القرأۃ فلما فرغ قال لعلکم تقرءون خلف امامکم قلنا نعم ھذًّا یا رسول اللّٰہ۔ قال لا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بھا۔

یہ روایت فریق ثانی کے دعویٰ کے لیے نص ہے اس میں خلف الامام کی قید بھی موجود ہے اور فاتحۃ الکتاب کی تصریح بھی ہے۔

جواب ۱ مرکزی راوی محمد بن اسحٰق ہے۔ علامہ ذہبی میزان الاعتدال ص۲۱ ج۳ میں لکھتے ہیں سلیمان تیمیؒ کہتے ہیں کذاب۔ ہشامؒ بن عروہؒ کہتے ہیں کذاب۔ امام الجرح والتعدیل یحییٰؒ بن سعیدؒ القطانؒ کہتے ہیں اشھد انہ کذاب۔ حافظ ابن حجرؒ تہذیب ص۴۵ ج۹ میں کہتے ہیں، وُہیبؒ بن خالدؒ کہتے ہیں کذاب۔ اور ص۴۱ ج۹ میں لکھتے ہیں امام مالکؒ نے فرمایا: دجال من الدجاجلۃ۔ نیز امام مالکؒ نے بھی کذاب کہا ہے خطیب بغدادی کی تاریخ ص۲۲۳ ج۱۔

جواب ۲ حافظ ابن تیمیہؒ تنوع العبادات ص۸۶ میں لکھتے ہیں اس حدیث کے متعلق ضعفہ ثابت بوجوہ وانما ھو قول عبادۃؓ بن الصامت۔ اور فتاویٰ ص۱۵۰ ج۲ میں

لکھتے ہیں وھٰذا الحدیث معلل عند ائمۃ الحدیث کاحمدؒ وغیرہ من ائمۃ الحدیث وقد بُسط الکلام علٰی ضعفہ فی غیر ھٰذا الموضع۔ اسکے علاوہ اور بھی احادیث ہیں لیکن کوئی بھی صحیح نہیں جس میں فاتحہ اور خلف الامام کی قید ہو. زیادہ بحث کے لیے احسن الکلام فی قرأۃ خلف الامام للشیخ ملاحظہ ہو۔

نوٹ امام ترمذیؒ ص۴۲ج۱ میں قائلین قرأۃ خلف الامام کے نام ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں وھو قول مالکؒ بن انسؒ وابن المبارکؒ والشافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ یرون القرأۃ خلف الامام۔ امام ترمذیؒ کے اس قول سے شبہ ہوتا ہے کہ یہ سب حضرات قرأۃ خلف الامام کے قائل تھے حالانکہ ہم نے تفصیلاً ان حضرات کا مسلک عرض کیا ہے کہ امام مالکؒ اور احمدؒ جہری نمازوں میں قائل نہ تھے اور سرّی میں وجوب کے قائل نہ تھے. امام شافعیؒ کا قولِ محقق بھی عرض کر دیا گیا ہے۔ رہا ابن المبارکؒ کا قول تو امام ترمذیؒ نے ص۴۲ج۱ میں نقل کیا ہے: انہ قال انا اقرأ خلف الامام والناس یقرءون الّا قوم من الکوفیین واری ان من لم یقرأ صلاتہ جائزۃ۔ یہ الفاظ بھی اس پر دال ہیں کہ ابن المبارکؒ وجوب کے قائل نہ تھے۔ ابنِ قدامہ مغنی ص۶۰۱ج۱ میں لکھتے ہیں: وجُمْلَۃ ذٰلک ان القرأۃ غیر واجبۃ علی المأموم فیما جھر بہ الامام ولا فیما اسرّ بہ نص علیہ احمدؒ فی روایۃ الجماعۃ وبذٰلک قال الزھریؒ والثوریؒ وابن عیینۃؒ ومالکؒ وابوحنیفۃؒ واسحٰقؒ۔ اور مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۲۵۷ج۱ میں لکھتے ہیں: وقال الزھریؒ ومالکؒ وابن المبارکؒ واحمدؒ واسحٰقؒ یقرأ فیما اسرّ فیہ الامام ولا یقرأ فیما جھر بہ۔ پہلی عبارت سے پتہ چلا کہ امام اسحٰقؒ کے نزدیک جہری و سرّی دونوں نمازوں میں مقتدی پر قرأۃ واجب نہیں ہے۔ اور ثانی سے معلوم ہوا کہ جہری میں مقتدی پر قرأۃ نہیں۔ سرّی میں ابن المبارکؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک قرأۃ ہے مگر صرف استحباباً وجوب کی نفی اوپر گزر چکی ہے۔ چنانچہ ترمذی کی اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے غیر مقلد عالم مبارک پوریؒ تحفہ ص۲۵۴ج۱ میں لکھتے ہیں: فیہ اجمال ومقصودہ ان ھؤلاءِ الائمۃ کلھم یرون القرأۃ خلف الامام اما فی جمیع الصّلوٰات او فی الصّلوٰۃ السرّیۃ فقط.

واما علی سبیل الوجوب او علی سبیل الاستحباب والاستحسان۔

نوٹ ۲ امام ترمذیؒ نے ص۴۲ ج۱ میں نقل کیا ہے کہ روایات ابی ہریرۃؓ قرأۃ خلف الامام کے حق میں ہیں لیکن یہ بات تفصیل طلب ہے کیونکہ حضرت ابوہریرۃؓ سرّی نمازوں میں اس کے قائل تھے نہ کہ جہری نمازوں میں۔ چنانچہ امام بیہقیؒ سنن الکبریٰ ص۱۷۱ ج۲ میں حضرت ابوہریرۃؓ اور حضرت عائشہؓ سے روایت نقل کرتے ہیں: انہما کانا یأمران بالقرأۃ وراء الامام اذا لم یجھر۔ اور اسی صفحہ میں دوسری روایت یوں نقل کی ہے: انہما کانا یأمران بالقرأۃ خلف الامام فی الظھر والعصر فی الرکعتین الاولیین بفاتحۃ الکتاب وشیء من القراٰن وکانت عائشۃ تقرأ فی الاخریین بفاتحۃ الکتاب۔
یہ دونوں روایتیں صحیح ہیں ان سے پتہ چلا کہ حضرت ابوہریرۃؓ جہری نمازوں میں قرأۃ خلف الامام کے قائل نہ تھے۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ بھی جہری نمازوں میں قائل نہ تھیں اور وہ دونوں سرّی میں قائل تھے۔

باب ماجاء اذا دخل احدکم المسجد فلیرکع رکعتین ص۴۲

قولہ اذا دخل احدکم المسجد فلیرکع رکعتین قبل ان یجلس جمہور ائمہؒ فرماتے ہیں کہ تحیۃ المسجد کی یہ دو رکعت مستحب ہیں، اہل ظاہر واجب کہتے ہیں، شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۷۳ ج۳ میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ جمہورؒ کی طرف سے نیل الاوطار ص۷۳ ج۳ میں پہلی روایت وہ پیش کی ہے جو بخاری ص۱۲ ج۱ اور مسلم ص۳۰ ج۱ وغیرہ میں آتی ہے۔ ایک شخص نے عرض کیا: ھل علیّ غیرھا، قال لا الا ان تطوع۔
دوسری دلیل بحوالہ امام طحاویؒ ص۱۶۹ ج۱ یہ پیش کی کہ آپؐ مسجد میں تھے۔ ایک شخص آیا: وتخطی الرقاب (گردنیں پھاندیں) آپؐ نے فرمایا: اجلس فقد اذیت۔ وراجع النسائی ص۱۵۷ ج۱ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ رکعتیں واجب ہوتیں تو آپؐ قبل از جلوس اس کو پڑھنے کا حکم فرماتے۔
تیسری روایت وہ پیش کی جو ابن ابی شیبۃ میں ہے: عن زید بن اسلم قال کان

اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یدخلون المسجد ثم یخرجون ولا یصلون ۔ (مصنف ابن ابی شیبۃؒ ص ج ۱ ۳۴۴ طبع بمبئی)

اہلِ ظاہر کا استدلال فلیرکع رکعتین میں صیغہ امر سے ہے۔
جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ امر اس جگہ استحباب کے لیے ہے لِاَدِلّۃ اُخریٰ۔

فائدہ تحیۃ المسجد بیٹھنے سے پہلے ادا کرنا چاہیئے۔ فقہاءؒ نے لکھا ہے کہ اگر وقت کی قلّت ہو تو وقت کی سنّتوں یا فرضوں کے ضمن[1] میں یہ نماز بھی ادا ہوجائیگی۔ (شامی ج ۱ ص ۴۲۵)

باب ما جاء فی ای المساجد افضل ص ۴۴

قولہ لا تشد الرحال الا الی ثلاثۃ مساجد ائمہ اہل السنت والجماعت کا اس میں اختلاف ہے کہ آیا دُور دراز کا سفر طے کرکے اور رختِ سفر باندھ کر کسی بزرگ کی قبر یا کسی متبرک مقام پر جانا درست ہے یا کہ نہیں؟ امام الحرمین شیخ عزالدین ابن عبدالسّلام اور شیخ عبدالحق دہلویؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ امام ابو محمد الجوینیؒ، قاضی عیاضؒ، حافظ ابنِ تیمیہؒ، ابن القیمؒ اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ درست نہیں۔ ان حضرات کا استدلال اسی حدیث لا تشد الرحال سے ہے جو ترمذی ص ج ۱ ۴۴، بخاری ص ج ۱ ۱۵۸، مسلم ص ج ۱ ۴۴۷ وغیرہ میں ہے۔ یہ حضرات مستثنیٰ مفرغ مانتے ہیں۔ اور یوں تعبیر کرتے ہیں: لا تشد الرّحال الی مکان من الامکنۃ الا الی ثلاثۃ مساجد مؤطا مالک ص ۳۸ ونسائی ص ج ۱ ۱۶۲ وموارد الظمآن ص ۲۵۳ میں یوں روایت ہے حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: فخرجت فلقیت بصرۃ ابن ابی بصرۃ الغفاریؓ فقال من این جئت؟ قلت من الطور قال لو لقیتک من قبل ان تأتیہ لم تأتہ قلت ولم قال انی

---

[1] و فی المعارف ص ج ۳ ۲۹۵ ان لم یتمکن من تحیۃ المسجد، لحدث او شغل او لکراھۃ فی الوقت عند الحنفیۃ یستحب لہ ان یقول سبحان اللہ والحمد للہ ولا الٰہ الا اللہ واللہ اکبر قالہ ابوطالب فی القوت کذا فی ردّ المحتار اھ۔ وتحیۃ المسجد الحرام الطواف کما ذکرہ القاری فی شرح المناسک ص ۸۲ (ایضًا)

سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول لا تعمل المطی الّا الیٰ ثلاثۃ مساجد المسجد الحرام ومسجدی ومسجد بیت المقدس اس روایت سے پتہ چلا کہ مستثنیٰ منہ عام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت بصرۃ غفاریؓ نے طور کو بھی اسکے اندر سمجھا۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ حجۃ اللہ البالغۃ ص۱۹۲ ج۱ میں لکھتے ہیں: والحق عندی ان القبر ومحلّ عبادۃ ولی من اولیاء اللہ والطور کل ذٰلک سواء فی النھی اور تفہیمات الٰہیہ ص۴۲ ج۲ میں لکھتے ہیں: تفہیم کل من ذھب الیٰ اجمیر والیٰ قبر سالار مسعود غازی والیٰ ماضاھاھا لاجل حاجۃ یطلبھا فانہ آثم اثمًا اکبر من القتل والزنا لیس مثلہ الّا مثل من کان یعبد المصنوعات اومثل من کان یدعوا اللات والعزّیٰ الا انا لا اصرح بالتکفیر لعدم النص من الشارع فی ھٰذا الامر المخصوص... الخ۔ علامہ بدرالدین بعلیؒ مختصر الفتاوی المصریۃ ص۱۱۵ میں لکھتے ہیں: والذی علیہ ائمۃ المسلمین وجمھور العلماء ان السفر للمشاھد التی ھی علی القبور غیر مشروع بل ھو معصیۃ من اشنع المعاصی حتیٰ لا یجوز قصر الصلوٰۃ فیہ عند من لا یجوّز قصرھا فی سفر المعصیۃ لقولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا تشد الرحال۔ الحدیث۔

مولانا سید انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۱۶۳ میں لکھتے ہیں السفر لزیارۃ قبور الاولیاء کما ھو معمول اھل العصر لا بد من النقل علیہ من صاحب الشریعۃ او صاحب المذھب او المشائخ ولا یجوز قیاس زیارتھا علی زیارۃ القبور الملحقۃ بالبلدۃ

---

[1] وفی فیض الباری ص۴۳۳ ج۲ وقال الشیخ ابن الھمام رحمہ اللہ تعالیٰ ان زیارۃ قبرہ صلی اللہ تعالیٰ مستحبہ وقریب من الواجب ولعلّہ قال قریبا من الواجب نظرًا الیٰ ھذا النزاع (اے نزاع ابن تیمیّۃ وحقّقہ من قبل فراجع) وھو الحق عندی فان الاف الالوف من السلف کانوا ینشدون رحالھم لزیارۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ویزعمونھا من اعظم القربات وتجرید نیاتھم انھا کانت للمسجد دون الروضۃ المبارکۃ باطل بل کانوا ینوون زیارۃ قبر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ قطعًا۔

فانہ لا سفر فیھا۔

مجوزین حضرات فرماتے ہیں کہ روایت میں مستثنیٰ منہ مسجد کا لفظ ہے۔ چنانچہ مسند احمد ص۶۴ ج۳ کی روایت جو وفاء الوفاء ص۴۱۴ ج۲ اور تحفۃ الاحوذی ص۲۷۰ ج۱ میں ان الفاظ سے نقل کی گئی ہے۔ روی احمد من طریق شہر بن حوشب قال سمعت اباسعید وذکرت عندہ الصّلوٰۃ فی الطور فقال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا ینبغی ان یشد رحالہ الی مسجد تبتغی فیہ الصّلوٰۃ غیر مسجد الحرام ومسجد الاقصٰی ومسجدی وشہر حسن الحدیث۔ وان کان فیہ بعض الضعف۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۳ ج۱ میں شہر کی توثیق نقل کرتے ہیں اور پہلے بھی باحوالہ اس کا ذکر ہو چکا ہے خلاصہ یہ کہ اکثر لوگ حقیقت شناس نہیں ہوتے لہٰذا شد رحال کو ممنوع قرار دینا چاہیئے۔ ہاں اگر کوئی شخص صحیح العقیدہ ہو افراط وتفریط سے گریزاں ہو اور اس کے کسی مفسدہ میں آلودہ ہونے کا خطرہ بھی نہ ہو تو اس کے لیے گنجائش ہے۔

باب ما جاء فی المشی الی المسجد ص۴۴

قولہ فما ادرکتم فصلّوا وما فاتکم فاتمّوا امام ابو حنیفہؒ وروایۃ عن مالکؒ فرماتے ہیں کہ مسبوق نے جو رکعت امام کے ساتھ پائی۔ اس کی وہی رکعت ہو گی جو امام کی ہے مثلاً مسبوق امام کے ساتھ دوسری

لہ والصحیح عند امام الحرمین وغیرہ من الشافعیۃ انہ لا یحرم واجابوا عن الحدیث بلوجوہ منھا ان المراد ان الفضیلۃ التامۃ فی شد الرحال الی ھذہ المساجد بخلاف غیرھا فانہ جائز ومنھا ان المراد انہ لا یشد الرحال الی مسجد من المساجد للصلوٰۃ فیہ غیر ھذہ واما قصد زیارۃ صالح ونحوھا فلا یدخل تحت النھی ویؤیدہ ما فی مسند احمد قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا ینبغی المصلی ان یشد رحالہ الی مسجد یبتغی فیہ الصّلوٰۃ غیر مسجد الحرام والمسجد الاقصٰی ومسجدی فتح الباری ص۶۵ ج۳ محصلہ وکذا ھو فی العینی وراجع ھامش البخاری ص۱۵۸ ج۱ ۱۲

رکعت میں شامل ہُوا تو وہ اسکی دوسری رکعت ہی ہو گی۔ فراغت امام کے بعد مقتدی اپنی رکعت ویسے پڑھے گا جیسے پہلی رکعت پڑھی جاتی ہے۔ مثلاً ثنار پڑھے گا۔ سورۃ فاتحہ اور ضم سورۃ کرے گا۔ اگر تیسری اور چوتھی رکعت میں شامل ہوا تو فراغت امام کے بعد اپنی پہلی دو رکعتیں حسب قاعدہ پڑھے گا جیسے پہلی پڑھی جاتی ہیں یعنی ثنار، فاتحہ اور ضم سورۃ وغیرہ کرے گا۔ امام شافعیؒ اور احمدؒ فرماتے ہیں کہ مسبوق امام کے ساتھ جس رکعت میں شریک ہوگا وہ اسکی پہلی رکعت ہو گی۔ مثلاً امام کے ساتھ تیسری اور چوتھی رکعت میں شریک ہوا تو یہ مسبوق کی اوّل و دوم ہو گی۔ فراغتِ امام کے بعد جو دو رکعتیں پڑھے گا وہ اسکی آخری ہوں گی۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ ان میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھے گا ضم سورۃ نہیں کرے گا۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ یہی ترمذی ص۷۴ ج۱ کی روایت ہے: فما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا۔ اس روایت میں تصریح ہے کہ جو حصہ پہلے رہ گیا وہ فوت ہوگیا ہے اور ما فاتکم اسی صورت میں ہوگا جب کہ پہلی رکعات رہ گئی ہوں۔ اور ابوداؤد ص۸۴ ج۱ کی روایت میں فاتموا کی بجائے فاقضوا کے الفاظ ہیں۔ اور ابوداؤد ص۸۰ ج۱ کی روایت میں ہے: فصلوا ما ادرکتم واقضوا ماسبقکم۔ ماسبقکم کا لفظ بتاتا ہے کہ مسبوق کی پہلی رکعت رہ چکی ہے اور امام اس کو ادا کر چکا ہے اور ابوداؤد ص۷۴ ج۱ کی روایت میں ہے کہ جب نماز میں سلام وکلام کی اجازت تھی تو آنے والا پوچھتا کہ کتنی رکعتیں ہوگئی ہیں؟ تو فیخبر بما سبق من صلوٰتہ العرف الشذی ص۱۶۳ میں ہے کہ یہ روایت بھی تائید کرتی ہے کہ مسبوق کی پہلی رکعتیں چھوٹ گئی ہیں۔

دلیل ۲ نیل الاوطار ص۱۶۳ ج۳ میں ابوداؤد ص۲۰ ج۱ (ولفظہ فصلّی وراء عبدالرحمٰن بن عوف الرکعۃ الثانیۃ۔ اھ) وغیرہ[1] کے حوالہ سے روایت نقل کی

---

[1] وفی موطا مالکؒ ص۱۲ فجاء رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وعبد الرحمٰن بن عوف یؤمہم وقد صلّی لھم رکعۃ فصلّی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الرکعۃ التی بقیت علیہم ففزع الناس فلما قضیٰ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ

گئی ہے کہ غزوۂ تبوک میں نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام قضائے حاجت کے لیے تشریف لے گئے خاصی دیر ہوگئی۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے لوگوں کو نماز صبح پڑھانی شروع کی۔ ایک رکعت ہوگئی دوسری میں آپ شریک ہوئے، فلما سلّم (ای عبدالرحمٰنؓ) قام النبی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم فصلّی الرّکعۃ الّتی سبق بھا۔ تو آپؐ نے وہ رکعت پڑھی جو چھوٹ گئی تھی۔

دلیل ۳ تحفۃ الاحوذی ص۲۷۱ج۱ میں حضرت انسؓ کی روایت ہے: واخرجہ الطبرانی فی الاوسط مرفوعًا اذا اتیتم الصّلوٰۃ فأتوا وعلیکم السکینۃ فصلّوا ما ادرکتم واقضوا ما سبقتم۔ قال فی مجمع الزوائد ص۳۱ج۲ رجالہ موثقون کذا فی التلخیص۔

دلیل ۴ وعن ابی قتادۃؓ مرفوعًا لیصل احدکم ما ادرک ولیقض ما فاتہ رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ رجال الصحیح۔ (مجمع الزوائد ص۳۱ج۲)۔ الغرض وہ جملہ روایات جن میں لفظ قضاء یا سبق یا فات آتا ہے۔ امام صاحبؒ کی دلیلیں ہیں۔

امام شافعیؒ کا استدلال یوں ہے وہ فرماتے ہیں کہ لفظ اتمّوا اس بات پر دال ہے کہ نماز مکمل کرو اور بظاہر یہ چاہتا ہے کہ آخر سے مکمل کرو لیکن یہ دلیل تام نہیں۔ اتمام اوّل کی طرف سے بھی ہوتا ہے اور آخر کی طرف سے بھی۔ شوافع کا لفظ قضاء کی تأویل کرنا جیسا کہ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۴۳ج۳ میں لکھتے ہیں: قال الحافظ والحاصل ان اکثر الروایات ورد بلفظ فاتموا واقلھا بلفظ فاقضوا الیٰ ان قال لان القضاء وان کان یطلق علی الفائت غالبًا لکنہ یطلق علی الاداء ایضًا ناکافی ہے۔ کیونکہ دارومدار صرف لفظِ قضاء پر ہی نہیں کہ اس کی تعبیر و تأویل اداء سے کی جائے بلکہ روایات میں الفاظ فاتکم سبقتم الرکعۃ الّتی سبق اور وما فاتہٗ کے بھی ہیں۔ ان کو کہاں لے جاؤ گے؟ روایات کے رُو سے حضرت الامام سیدنا ابوحنیفہؒ کا مسلک

وسلم صلوٰتہ قال احسنتم انتھٰی و فی مسلم ص۱۳۴ج۱ فادرک النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم احدی الرکعتین معہٗ فلما سلّم (عبدالرحمٰن بن عوف) قام النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وقمت معہ فرکعنا الرکعۃ التی سبقتنا۔ رواہ مسلم ومشکوٰۃ ص۵۴ج۱ اور اختصاراً یہ روایت ابن ماجہ ص۸۸ میں بھی ہے۔

حق اور قوی ہے۔ البتہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار صـ۱۴۳/ج۲ میں ایک اعتراض نقل کیا ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ تکبیر تحریمہ صرف پہلی رکعت میں ہی ہوتی ہے۔ لہٰذا جب مسبوق نے تکبیر تحریمہ کہی تو یہ اس کی پہلی رکعت ہوئی مگر انوار المحمود صـ۲۰۹ میں اس کا جواب دیا گیا ہے۔

واما استدلال ابن المنذرؒ علی ذالک بانھم اجمعوا علی ان تکبیرۃ الافتتاح لاتکون الا فی الرکعۃ الاولیٰ فغیر مسلم فی حق المسبوق انتہی۔ یعنی تکبیر تحریمہ کا پہلی رکعت میں ہی ہونا مسبوق کے حق میں مسلّم نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ پہلی رکعت کی جزء نہیں ہے۔ اگر مسبوق دوسری یا تیسری یا چوتھی رکعت میں بلکہ اگر سجدہ اور تشہد میں بھی شریک ہوگا تو اس کو تکبیر تحریمہ کے ساتھ ہی نماز کا افتتاح کرنا ہوگا حالانکہ وہ اس کی پہلی رکعت نہیں ہے۔

باب مَا جآءَ فی کراھیۃ ان یخص الامام نفسہ بالدّعاء

صـ۴۷

قولہ ولا یؤم قومًا فیخص نفسہ بدعوۃ دونھم فان فعل فقد خانھم

یہاں کئی ابحاث ہیں:

الاوّل جن اوقات میں دُعا زیادہ قبول ہوتی ہے ان میں صلوٰت المکتوبات کے بعد کی دُعا بھی ہے۔ حضرت ابوامامہؓ فرماتے ہیں۔ قیل یارسول اللہ اَیُّ الدعاء اسمع؟ قال جوف اللیل الاٰخر ودبر الصلوات المکتوبات۔ (ترمذی صـ۱۸۸/ج۲ وقال ھٰذا حدیث حسن ومشکوٰۃ صـ۱۰۹/ج۱) امام بخاریؒ نے صـ۹۳۷/ج۲ میں باب قائم کیا ہے باب الدعاء بعد الصّلوٰۃ۔ فتح الباری صـ۱۳۳/ج۱۱ میں ہے: ای بعد الصّلوٰۃ المکتوبۃ۔ اس باب میں پھر اپنے انداز سے حدیثیں پیش کی ہیں۔ فتح الباری صـ۱۳۳/ج۱۱ میں ہے: وفی ھٰذہٖ الترجمۃ رد علی من زعم ان الدعاء بعد الصّلوٰۃ لایشرع۔

البحث الثانی نماز سے سلام پھیرنے کے بعد امام سیدھا مقتدیوں کی طرف رُخ پھیر کر بیٹھے۔ بخاری صـ۱۱۷/ج۱ میں باب ہے: باب یستقبل الامام الناس اذا سلم اس میں حضرت سمرۃؓ بن جندب کی روایت پیش کی ہے: کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا صلّٰی صلوٰۃ اقبل علینا بوجھہ۔ مقتدیوں کی طرف رُخ پھیرنا کبھی دائیں طرف سے اور کبھی بائیں طرف سے ہوتا تھا حضرت عبداللہؓ بن مسعود فرماتے ہیں: لایجعل احدکم للشیطان شیئًا من صلوٰتہ یری ان حقا علیہ ان

لا ينصرف الّا عن يمينہ لقد رأيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كثيرا ينصرف عن يسارہ (بخاری ص۱۱۸)۔ البحر الرائق ص۳۲۵ج۱ میں ہے: ان كان اماما وكانت صلوٰة يتنفل بعدها فانہ يقوم ويتحول عن مكانہ اما يمنة او يسرة او خلفہ والجلوس مستقبلاً بدعة وان كان لا يتنفل بعدها يقعد مكانہ وان شآء انحرف يمينًا اوشمالاً وان شاء استقبلهم بوجهہ الّا ان يكون بحذائہ مصل سواء كان فی الصّف الاوّل او فی الاخير والاستقبال الی المصلی مكروہ... الخ۔ اورجن ادعیہ کا ذکر حدیثوں میں آتا ہے۔ امام انکو مقتدیوں کی طرف رُخ پھیر کر پڑھے۔ المتانۃ فی مرمۃ الخزانۃ ص۱۷۹ میں ہے: وقد ثبت انہ صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا صلّى اقبل علی اصحابہ فيحمل ما ورد من الدعاء بعد السلام علی انہ كان يقولہ بعد ان يقبل علی اصحابہ بوجهہ الشريف فقد كان عليہ الصّلوٰة والسّلام يسرع الاستقبال الی المأمومين وكان ينصرف عن يمينہ ويسارہ۔ اھ۔

البحث الثالث اجتماعی دُعا اور برفع الایدی کا ثبوت: وہ یوں کہ مثلاً امام دعا کرے اور مقتدی آمین کہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون علیہما السّلام کو خطاب کرتے ہوئے قَدْ اُجِيْبَتْ دَّعْوَتُكُمَا۔ قال ابو العالیۃ و ابوصالح وعكرمة ومحمد بن كعب القرظی والربيع بن انس دعا موسیٰ وأمّن هارون (عليهما السّلام)۔ (تفسیر ابن کثیر ص۴۲۹ج۲ وتفسیر قرطبی ص۳۷۵ج۸) مستدرک ص۳۴۷ج۳ اور مجمع الزوائد ص۱۷۰ج۱۰ میں حضرت حبیبؓ بن مسلمۃ الفہری کی روایت ہے سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه واٰله وسلم يقول لا يجتمع ملأ فيدعو بعضهم ويؤمن البعض الّا اجابهم الله۔ الحديث۔ وفی السند ابن لهيعة وسكت عنہ الحاكمؒ والذهبیؒ وقال الهيثمیؒ رواه الطبرانی ورجالہ رجال الصحيح غير ابن لهيعة وهو حسن الحديث۔ انتهی۔ وعن سلمانؓ قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما رفع قوم اكفهم الی الله عز وجل يسألونہ

شیئاً الّا کان حقّاً علی اللہ ان یضع فی ایدیھم الّذی سئلوا ۔ رواہ الطبرانی ورجالہ رجال الصحیح ۔ (مجمع الزوائد ص۱۶۹ ج۱۰)۔ حضرت امام بخاریؒ نے ص۱۴۰ ج۱ میں باب رفع النّاس ایدیھم مع الامام فی الاستسقاء قائم کیا ہے۔ پھر اس باب میں حضرت انسؓ کی حدیث نقل کی ہے جس میں یہ الفاظ بھی ہیں : فرفع رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یدیہ ورفع النّاس ایدیھم مع رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یدعون: ۔۔۔ الخ ۔ فتح الباری ص۱۴۲ ج۱۱ میں ہے، ولاسیما مع کثرۃ الاحادیث الواردۃ فی ذلک رای رفع الایدی فی الدعاء، فان فیہ احادیث کثیرۃ افردھا المنذریؒ فی جزءٍ سرد منھا النوویؒ فی الاذکار وفی شرح المھذب جملۃً وعقد لھا البخاریؒ فی الادب المفرد ص۹۰ (طبع التازیۃ) باباً ۔۔۔ الخ ۔

ان صریح حوالوں سے اجتماعی طور پر ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنے کا واضح ثبوت ملتا ہے۔ صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں قال فی الاصل ویزل بھا رای عرفات) مع النّاس لان الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والاجابۃ فی الجمع ارجیٰ ۔ (ص۲۲۴ ج۱)

البحث الرابع حافظ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں : واما دعاء الامام والمأمومین عقیب الصّلواۃ فھو بدعۃ لم یکن علیٰ عھد النبی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم ۔۔۔ الخ (فتاوٰی ص۵۱۹ ج۲۲) اور ان کے شاگرد حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۶۶ ج۱ میں اور ان کے پیروکار فرضی نمازوں کے بعد رفع الایدی دُعاء کے قائل نہیں ہیں اور سعودیہ وغیرہ ممالک میں نجدی ذہن کے لوگ انھیں کے مسلک پر عامل ہیں اور بعض غیر مقلدین بھی انکے ہمنوا ہیں مگر حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۱۳۳ ج۱۱ میں نواب صدیق حسن خان صاحب نے دلیل الطالب علیٰ ارجح المطالب ص۳۲۳ وص۳۲۴ میں حافظ ابن القیمؒ کا خوب خوب تعاقب اور ردّ کیا ہے۔ اور فتاوٰی علماء حدیث ص۲۱۴ ج۳ میں ہے۔

سوال : بعد نماز سُنّت یا فرض ہاتھ اُٹھا کر دُعاء کر سکتے ہیں یا نہیں ؟

جواب : نماز فرض وسنت کے بعد ہاتھ اُٹھا کر دُعاء کر سکتے ہیں ۔ اس کے جواز پر قولی وفعلی اوراثری بہت سی دلیلیں ہیں۔ جن کو بطور نمونہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے اور عدمِ جواز پر کوئی دلیل نہیں ۔ الخ ۔

(پھر اس پر کافی حوالے نقل کیے ہیں) اور ص۲۱۸ ج۳ میں لکھتے ہیں : مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے عن الاسود بن عامرؓ عن ابیہ قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الفجر فلما سلم انحرف ورفع یدیہ ودعی الحدیث ۔ یعنی عامرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ فجر کی نماز پڑھی ۔ پس جب آپؐ نے سلام پھیرا تو قبلہ کی طرف سے منحرف ہوئے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو

اٹھایا اور دعار کی اس حدیث سے بعد نماز فرض کے ہاتھ اُٹھا کر دُعا مانگنا قولاً و فعلاً آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم حررہ العاجز عین الدین عفی عنہ سیّد نذیر حسین۔ (فتاویٰ نذیریہ ص ۵۶۴/۱ج)

حضرت عامرؓ کی یہ روایت اعلاء السنن ص ۴۱/۳ج میں یوں منقول ہے: عن الاسود العامری عن ابیہ قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فلما انصرف رفع یدیہ ودعا رواہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ۔

مزید روایات:

ان رجلاً صلّی بحضرۃ ابن الزبیرؓ ورفع یدیہ قبل الفراغ من الصّلوٰۃ فقال لہ ابن الزبیرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لم یکن یرفع یدیہ حتّٰی یفرغ من الصلوٰۃ۔ مجمع الزوائد ص ۱۶۹/۱۰ج میں ہے رواہ الطبرانی ورجالہ ثقات۔ ورواہ ابن ابی شیبۃ وقال السیوطیؒ فی فضّ الوعاء رجالہ ثقات۔ (نیل الفرقدین ص ۱۲۷)

وعن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یرفع یدیہ یدعو حتّٰی انّی لاسأمُ لہٗ مما یرفعھما۔ (یعنی اتنی دیر ہاتھ اُٹھا کر دعا مانگتے رہتے کہ میں اُکتا جاتی۔) رواہ احمد بثلاثۃ اسانید ورجالھا کلھا رجال الصحیح۔ (مجمع الزوائد ص ۱۶۸/۱۰ج)۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت مسند احمد ص ۲۲۵/۶ج میں موجود ہے۔

مشہور غیر مقلد عالم مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ لکھتے ہیں:

اعلم ان علماء اھل الحدیث قد اختلفوا فی ھٰذا الزمان فی ان الامام اذا انصرف من الصّلوٰۃ المکتوبۃ ھل یجوز لہ ان یدعو رافعاً یدیہ ویؤمن من خلفہ من المأمومین رافعی ایدیھم؟ فقال بعضھم بالجواز وقال بعضھم بعدم جوازہٖ ظنّاً منھم انہ بدعۃ قالوا ان ذٰلک لم یثبت عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بسندٍ صحیح بل ھو امر محدث

ز کل محدث بدعة واما القائلون بالجواز فاستدلوا بخمسة احادیث۔

(۱) تفسیر ابن کثیر ص۵۱۲ ج۱ عن ابی هریرةؓ ان رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم رفع یدیه بعد ما سلم وهو مستقبل القبلة ...الخ۔

الثانی حدیث عبد اللهؓ بن الزبیرؓ ذکره السیوطیؒ فی رسالة فضّ الوعاء وقال رجاله ثقات وذکره الهیثمیؒ فی مجمع الزوائد وقال رجاله ثقات۔ الخ۔

(محصله) اس کے بعد ص۲۴۶ ج۱ میں لکھتے ہیں: قلت (ای المبارکفوریؒ) القول الراجح عندی ان رفع الیدین فی الدعاء بعد الصلوٰة جائز لو فعله احد لابأس علیه ان شاء الله تعالیٰ انتهٰی مولانا حافظ عبد الله صاحب روپڑیؒ نے فرض نمازوں کے بعد ہاتھ اُٹھا کر دُعا مانگنے پر متعدد احادیث سے دلائل قائم کئے ہیں (فتاویٰ اہل حدیث ص۱۹۱ ج۱)

فرض نمازوں کے بعد ہاتھ اٹھا کر دُعا مانگنے کے جواز پر علامہ محمد بن عبد الرحمٰن الزبیدی الیمانیؒ نے سنیة الدعاء بعد الصّلوٰة المکتوبة لمن شاء کے نام سے اور حضرت مفتی محمد کفایت اللہ صاحب دہلویؒ نے نفائس مرغوبة فی حکم الدعاء بعد المکتوبة کے عنوان سے رسالہ تحریر فرمایا ہے۔

فائدہ اُولیٰ | فتاویٰ رشیدیہ ص۴۲ ج۱ طبع جید برقی پریس دہلی میں ہے۔ بعد ختم قرآن کے دُعا مانگنا مستحب ہے خواہ تراویح میں ختم ہوا ہو خواہ نوافل میں، خواہ خارج نماز پڑھا ہو کہ بعد عبادت کے نماز ہو یا ذکر ہو اجابت کی توقع ہے۔ الخ۔

فائدہ ثانیہ | اگر تعلیم کی خاطر ہو تو معاملہ جُدا ہے ورنہ بلند آواز سے دُعا کرنا اور ذکر کرنا بدعت اور مکروہ ہے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں انه صلی الله تعالیٰ علیه وسلم کره رفع الصوت بالذکر والدعاء۔ (عمدة القاری ص۲۴۲ ج۱۴)۔

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: قال الطبریؒ فیه کراهیة رفع الصوت بالدعاء والذکر وبه قال عامة السلف من الصحابةؓ والتابعینؒ۔ (فتح الباری ص۴۷۵ ج۵)

علامہ ابراہیم الحلبیؒ فرماتے ہیں: قال ابو حنیفةؒ لیس کلامنا فی مطلق الذکر فانه امر مرغوب فیه فی کل الاحیان بل فی الجهر به وهو بدعة لقوله تعالیٰ اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً۔ الّا ما استثناه الشرع اھ (کبیری

ص۳۱ یعنی اذان، اقامت، تلبیہ اور تکبیرات ایام تشریق وغیرھا شرعًا اس سے مستثنیٰ ہیں۔

فائدہ ثالثہ ۳ بعض علاقوں میں سُنتوں اور نوافل کے بعد التزام کے ساتھ دُعا مانگتے ہیں یہ بدعت ہے۔ نفائس مرغوبہ ص۶ میں ہے۔ بعد سُنّت کے التزام مذکور کے ساتھ دُعا مانگنا بدعت ہے۔ حدیث و فقہ سے ثابت نہیں اور نہ علماء کا اس پر عمل ہے۔ الخ۔ اور ص۱۶ میں ہے بعد سنن و نوافل کے خاص التزام کے ساتھ دعا مانگنا اس کا ثبوت حدیث شریف اور فقہ کی کسی کتاب میں نہیں بلکہ یہ التزام بدعت ہے۔ اس کا ترک ضروری ہے۔

فائدہ رابعہ ۴ مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحبؒ لکھتے ہیں: غسلِ میّت کے بعد نماز جنازے سے قبل کوئی اجتماعی دعا منقول نہیں۔ الخ۔ (دلیل الخیرات فی ترک المنکرات ص۱۲۹)

باب ماجاء فی سجدتی السّھو قبل السّلام ص۵۱

یہاں چند ابحاث ہیں:

البحث الاوّل ۱ محدثینؒ نے نماز کے سلسلے میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسّلام کے سہو و نسیان کے مواقع کی نشاندہی کی ہے۔ مولانا سیّد محمد انور شاہ صاحبؒ فیض الباری ص۳۴ج۲ میں لکھتے ہیں: ثم اعلم ان وقائع سھو النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اربعۃ خرّجھا الشیخ تقی الدّین ابن دقیق العید... الخ۔

حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۷۲ج۱ میں چند واقعات نقل کرکے لکھتے ہیں: فھٰذا مجموع ما حفظ عنہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من سھوہ فی الصّلوٰۃ وھی خمسۃ مواضع احادیث کے پیشِ نظر پہلا واقعہ بخاری ص۱۶۳ج۱ میں آتا ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلی الظھر خمسًا.. الحدیث۔

دوسرا واقعہ بخاری ص۱۶۴ج۱ میں آتا ہے: عن ابی ھریرۃؓ قال صلّی بنا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الظھر او العصر فصلّی الرکعتین ثم سلّم۔

تیسرا واقعہ ابوداؤد ص۱۴۸ج۱ میں یوں آتا ہے عن عبد اللہ ابن بُحینۃ (عبد اللہ

کے والد کا نام مالک اور بحینہ والدہ کا نام تھا جیسا کہ ترمذی صہ۵۲ج۱ میں تصریح ہے۔ اور حسب قاعدہ ابن سے قبل الف ہونا چاہیئے۔ جیسا کہ عبد اللہ بن ابی ابن سلول اور اسمٰعیل ابن علیہ ہیں) قال صلّٰی لنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رکعتین ثم قام فلم یجلس الحدیث یعنی قعدہ اُولیٰ چھوٹ گیا۔

چوتھا واقعہ نسائی صہ۱۱ج۱ میں ہے: ان النبی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الصبح فقرأ الروم فالتبس علیہ۔

پانچواں واقعہ مستدرک صہ۲۶۱ج۱ میں معاویہؓ بن خدیج کی روایت ہے: قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم المغرب فسھیٰ فسلّم فی الرکعتین الحدیث قال الحاکمؒ والذھبیؒ علیٰ شرطھما۔ شاہ صاحبؒ فیض الباری صہ۳۴ج۲ میں اس واقعہ کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔ ترکؐ من صلوٰۃ المغرب قعدۃ الاولیٰ۔ اگر یہ وہی واقعہ ہے جو بحوالہ ابی داؤد گزرا، تو کل پانچ واقعات ہوں گے ورنہ چھ ہوں گے۔

فائدہ حافظ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام صہ۸۷ج۱ میں لکھتے ہیں۔ انّہ (ای حدیث ذی الیدین فی السھو) یدل علیٰ جواز السھو فی الافعال علی الانبیاءؑ علیھم السّلام وھو مذھب عامۃ العلماء والنظار وھٰذا الحدیث ممایدل علیہ وقد صرّح النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی حدیث ابن مسعودؓ بانہ ینسیٰ کما ینسون۔ وشذت طائفۃ من المتوغلین فقالت لا یجوز السھو علیہ وانما یُنَسّیٰ علیہ عمدًا ویتعمد صورۃ النسیان لیسن وھٰذا باطل لاخبارہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بانہ ینسیٰ۔ قرآن کریم میں ہے واذکر ربکؐ اذا نسیت۔ الاٰیۃ وفی حدیث ابن مسعودؓ عند البخاری صہ۵۸ج۱ ومسلم صہ۲۱۳ج۱ نحوہٗ انما انا بشر انسیٰ کما تنسون فاذا نسیت فذکرونی۔ الخ۔ وفی المؤطأ مالکؒ صہ۳۵ مالکؒ انہ بلغہٗ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال انی لَاَنْسیٰ او اُنسیٰ لِاَسُنَّ (وفی الحاشیۃ الاوّل معروف من المجرد، والثانی مجھول من المزید... الخ۔

البحث الثانی سجدہ سہو سلام کے بعد ہونا چاہیئے یا پہلے اس میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ سلام کے بعد ہونا چاہیئے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سلام سے پہلے ہونا چاہیئے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں: القاف بالقاف والدال بالدال یعنی نقصان میں قبل السلام اور زیادتی میں بعد السلام۔ امام احمدؒ اور اسحقؒ فرماتے ہیں کہ جس صورت میں نبی علیہ السلام نے قبل السلام سجدہ سہو کیا وہاں قبل السلام اور جہاں بعد السلام کیا وہاں بعد السلام ہو اور جہاں بصورتِ نسیان آپؐ سے کوئی چیز ثابت نہیں وہاں امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ والی تفصیل ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ بخاری ص۱۶۳ ج۱ میں روایت ہے: عن عبد اللہؓ بن مسعود ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلی الظہر خمسا فقیل لہ ازید فی الصلوٰۃ فقال وما زاد قالوا صلیت خمساً فسجد سجدتین بعد ما سلم۔

دلیل ۲ بخاری ص۵۸ ج۱، ابوداؤد ص۱۴۸ ج۱، مشکوٰۃ ص۹۲ ج۱ میں ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: اذا شک احدکم فی صلوٰتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم یسلم ثم یسجد سجدتین۔ اس روایت میں حرف ثمّ بڑی وضاحت سے اپنے مدلول پر دال ہے۔

دلیل ۳ ابوداؤد ص۱۴۸ ج۱ میں حضرت عبد اللہؓ بن جعفرؓ سے مرفوعاً روایت ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من شک فی صلوٰتہ فلیسجد سجدتین بعد ما یسلّم۔

دلیل ۴ مسلم ص۲۱۴ ج۱، ابوداؤد طیالسی ص۱۱۴، مشکوٰۃ ص۹۳، نسائی ص۱۴۹ ج۱، موارد الظمآن ص۱۴۲ میں حضرت عمرانؓ بن الحصینؓ کی طویل حدیث میں یہ بھی ہے: ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سہیٰ فصلّی رکعۃ ثم سلّم ثم سجد سجدتین ثم سلّم۔

دلیل نمبر ۵ طحاوی ص۲۱ ج۱ میں بسند قوی حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے: قال قال

رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا صلّی احدکم فلم یدر أثلاثا صلّی ام اربعًا فلینظر احری ذٰلک الی الصواب فلیتمہ ثم لیسلّم ثم یسجد سجدتی السّہو ویتشہد ویسلم۔

دلیل ۶ | طحاوی ص۲۱۲ ج۱ میں حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت ہے، عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ سجد یوم ذی الیدینؓ یعنی سجدۃ السہو بعد السلام۔ ان تمام روایات سے ثابت ہوا کہ سجدہ سہو سلام کے بعد ہوا۔

امام شافعیؒ کا استدلال | بخاری ص۱۶۳ کی وہ روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: فلما قضیٰ صلوٰتہ ونظرنا تسلیمہٗ کبّر قبل التسلیم فسجد سجدتین وھو جالس ثم سلّم۔

الجواب | اس سے قطع صلوٰۃ کا سلام مراد ہے کیونکہ پہلے تفصیلی روایات گزر چکی ہیں کہ آپؐ نے سجدہ سہو بعد از سلام پھیرا۔ اس کے بعد پھر قطع صلوٰۃ کے لیے سلام پھیرا۔ امام مالکؒ اور احمدؒ کے پاس ایسی کوئی قولی حدیث نہیں جس سے قبل یا بعد کی تعیین ہو انھوں نے مجمل اور مفصل روایات میں یوں تطبیق دینے کی کوشش فرمائی کہ جہاں قبل کا ذکر ہے وہاں قبل ہو اور جہاں بعد کا ذکر ہے وہاں بعد کو ہو لیکن اس استدلال سے تفصیلی روایات میں جن میں سجدہ سے پہلے سلام کا ذکر ہے وہ چھوٹ جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دونوں قسم کی روایات اپنے مقام پر فٹ بیٹھی ہیں اور کوئی روایت ترک نہیں ہوتی۔

البحث الثالث | ائمہ اربعہؒ اور جمہورؒ فرماتے ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد ہے۔ ائمہ اربعہؒ کا مسلک بخاری ص۱۶۴ ج۱ حاشیہ ۴ میں ہے۔ امام بخاریؒ حضرت انسؓ حسن بصریؒ اور قتادہؒ فرماتے ہیں کہ تشہد نہیں۔

جمہورؒ کی دلیل ۱ | بحوالہ طحاوی گزری: ثم لیسلّم ثم یسجد سجدتی السہو ویتشہد ویسلّم۔ ص۲۱۰ ج۱۔

دلیل ۲ | موارد الظمآن ص۱۴۲ میں ہے: فسجد سجدتی السہو ثم تشہد وسلم۔

دلیل ۳ | ترمذی ص۵۲ ج۱ میں عمرانؓ بن الحصینؓ کی روایت ہے۔ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم صلّٰی بھم فسھٰی فسجد سجدتین ثم تشھد ثم سلّم ۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ حدیث حسن غریب ۔ حافظ ابن حجرؒ بلوغ المرام مع سبل السّلام ص۲۱ ج۱ میں لکھتے ہیں صحّحہ الحاکمؒ ۔ امیر یمانیؒ سبل السّلام ص۲۱۵ ج۱ میں لکھتے ہیں : وفیہ تصریح بالتشھد ۔

دلیل ۲ مستدرک ص۳۲۳ ج۱ میں روایت ہے : ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم تشھد فی سجدتی السّھو ثم سلّم قال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح علٰی شرط الشیخین ۔

امام بخاریؒ، بخاری ص۱۶۳ ج۱ میں باب قائم کرتے ہیں : باب من لم یتشھد فی سجدتی السھو انس والحسن لم یتشھد او قال قتادۃ لا یتشھد ۔

لیکن امام بخاریؒ کا یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ یہ موقوفات ہیں اور مقابلہ میں صریح، صحیح و مرفوع روایات ہیں ان کے مقابلہ میں موقوفات کا کیا معنی ؟

البحث الرابع ۴ صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ سجدہ سہو سے پہلے سلام دو طرف پھیرنا چاہیئے کیونکہ سلام میں اصل یہی ہے : ویأتی بتسلیمتین ھو الصحیح صرفًا للسلام المذکور الٰی ما ھو المعھود ۔ (ہدایۃ ص۱۵۷ ج۱) اور یہی ائمہ ثلاثہؒ کا مسلک بیان کیا گیا ہے۔ شامی ص۶۹۱ ج۱ میں جمہور کا قول ایک طرفہ سلام لکھا ہے لبعض فقہاء احناف فرماتے ہیں کہ ایک طرف سلام پھیرے اور منفرد دو طرف مرفوع روایات میں ایک طرف سلام پھیرنے پر علی التّعیین کوئی دلیل نہیں۔ فقہاء کے پیشِ نظر یہ ہے کہ امام جب دونوں طرف سلام پھیرے گا تو لوگوں کی نماز میں گڑبڑی ہو گی، اس وجہ سے امام ایک ہی طرف سلام پھیرے ۔

البحث الخامس ۵ تکلم فی الصّلوٰۃ کے بارے میں ائمہ کا خاصا اختلاف ہے اس جزء میں اتفاق ہے کہ عمدًا کلام مفسد صلوٰۃ ہے ۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کلام قلیل ہو یا کثیر، عمدًا ہو یا نسیانًا اصلاح صلوٰۃ کے لیے ہو یا کسی اور وجہ کے لیے مفسدِ صلوٰۃ ہے ۔ امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اگر نسیانًا یا اصلاحِ صلوٰۃ کے لیے کلام ہو تو مفسدِ صلوٰۃ نہیں ۔ یہی مسلک امام مالکؒ و احمدؒ کا نقل کیا گیا ہے امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ سلام و

کلام کی جتنی روایات ہیں وہ اس وقت کی ہیں جب کہ نماز میں سلام وکلام وغیرہ عمل کثیر درست تھا۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ بخاری ص۱۶۰ج۱ اور ترمذی ص۵۴ج۱ میں ہے: عن زیدؓ بن ارقم قال کنا نتکلم خلف رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی الصّلوٰۃ یتکلم الرجل من صاحبہ الی جنبہ حتّٰی نزلت وَقُوْمُوْا لِلّٰہِ قَانِتِیْنَ فامرنا بالسکوت ونہینا عن الکلام۔

دلیل ۲ بخاری ص۱۶۰ج۱ میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: کنّا نسلم علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وھو فی الصّلوٰۃ فیرد علینا فلمّا رجعنا من عند النجاشی سلمنا علیہ فلم یرد علینا۔ الحدیث۔

دلیل ۳ حضرت معاویہؓ بن الحکم کی مرفوع روایت ہے مشکوٰۃ ص۹۰ج۱ ومسلم ص۲۰۳ج۱ اس میں ہے قال ان ھٰذہ الصّلوٰۃ لا یصلح فیھا شیٔ من کلام الناس۔ الخ۔

دیگر ائمہؒ کا استدلال ذوالیدین کی روایت سے ہے جس میں دو رکعت پڑھ چکنے کے بعد نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام اور صحابہؓ کے درمیان خاصا کلام ہوا۔ اس کے باوجود بعد میں دو رکعت پڑھی گئیں پھر سجدہ سہو کر کے سلام پھیرا گیا وہ ائمہؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کلام اصلاح صلوٰۃ کے لیے مفسد ہوتا تو یہ نماز فاسد ہوتی۔

الجواب یہ واقعہ تحریم کلام سے پہلے کا ہے حضرت امام شافعیؒ وغیرہ کہتے ہیں ذوالیدین نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کے بعد تک زندہ رہے اور ذوالشمالین غزوۂ بدر میں شہید ہو گئے تھے۔ (محصلہ التعلیق المحمود ص۱۴۴ج۱)۔ لہٰذا یہ ممانعت سے بعد کا واقعہ ہے۔ اصل مرکزی موضع شبہ یہ ہے کہ روایات میں دو نام آتے ہیں۔ ایک ذوالیدین دوسرا ذوالشمالین۔ اگر یہ دونوں ایک ثابت ہو جائیں تو مسلک احناف قوی ہے اور اگر الگ الگ ہوں تو دوسرے حضرات کا مسلک قوی ہے اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ذوالشمالین کی شہادت بدر کے موقع پر ہوئی اور دلائل سے ثابت ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی بزرگ کے نام ہیں۔

دلیل ۱ نسائی ص۱۸۳ ج۱، مسند احمد ص۲۸۴ ج۲، دارمی ص۱۸۵، طحاوی ص۲۱۵ ج۱ میں روایت یوں ہے
نسی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فسلم فی السجدتین فقال لہ ذوالشمالین اقصرت الصّلوٰۃ ام نسیت یارسول اللہ۔ قال رسول اللہ اصدق ذوالیدین قالوانعم۔ اس سے ثابت ہوا کہ ذوالشمالین اور ذوالیدین ایک ہی بزرگ تھے۔

دلیل ۲ طبقات ابن سعد ص۱۰۸ ج۴ طبع لیدن جرمنی میں ہے: ذوالیدین ویقال لہ ذوالشمالین اسمہ عمیر بن عمرو بن نضلۃ من الخزاعۃ۔

دلیل ۳ مولانا شوق النیمویؒ التعلیق الحسن ص۱۴۳ میں لکھتے ہیں: قال ابن حبان فی الثقات ذوالیدین ویقال لہ ذوالشمالین ایضًا اسمہ عمیر... الخ۔

دلیل ۴ التعلیق الحسن ص۱۴۳ میں ہے امام ابوعبیداللہ محمد بن یحییٰ العدنیؒ سے روایت ہے: قال ابومحمد الخزاعی ذوالیدین احد اجدادنا وھو ذوالشمالین۔

دلیل ۵ کامل مبرد ص۳۰۸ ج۲ میں ہے: ذوالیدین (اور کتبِ رجال میں تصریح ہے کہ ان کو خرباق بھی کہتے تھے) ھو ذوالشمالین کان ھو یسمیٰ بھما جمیعا۔

ان دلائل سے پتہ چلا کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی بزرگ کے نام تھے اور بدر کے موقع پر ان کی شہادت ہوگئی تھی۔ لہٰذا تکلّم فی الصّلوٰۃ کا واقعہ جو ان کی حدیث میں ہے نہی سے پہلے کا واقعہ ہے۔

اعتراض اس کے راوی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جو ۷ھ میں مسلمان ہوئے تھے وہ فرماتے ہیں صلّی بنا رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ خود اس میں شریک تھے۔

جواب صلّی بنا سے مراد یہ ہے کہ صحابہؓ کو نماز پڑھائی۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۶۰ ج۳ میں ابن کثیر البدایۃ والنہایۃ ص۹۲ ج۳ میں اور ابن القیم زاد المعاد ص۲۹۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرت زیدؓ بن ارقم کی یہ روایت کنا نتکلم فی الصّلوٰۃ حتّٰی نزلت قُوْمُوْا لِلّٰہِ قَانِتِیْنَ فامرنا بالسکوت ونھینا عن الکلام۔ اس سے مراد جنس صحابہؓ ہے کیونکہ حضرت زیدؓ اس میں شریک نہ تھے بعد کو مسلمان ہوئے۔ وفی البخاری ص۲۱۳ ج۱

عن ابن عباسؓ... فلما قدمنا مكة قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اجعلوا اھلالکم بالحج عمرۃً الّامن قلّدالھدی فطفنا بالبیت۔ وبین الصفا والمروۃ و اتینا النساء۔ الحدیث۔ والمراد غیر المتکلم لان ابن عباسؓ کان اذ ذٰلک لم یدرک الحلم وانما حکیٰ عن الصحابۃ۔ (۱۲ قس، ھامش ۱۲ بخاری ص۲۱۳)

توجس طرح ان احادیث کنا نتکلم و اتینا النساء میں حضرت زیدؓ اور حضرت ابن عباسؓ خود راوی مراد نہیں بلکہ جماعۃ الصحابۃؓ مراد ہے اسی طرح صلّی بنا میں حضرت ابوہریرہؓ نہیں بلکہ جماعۃ الصحابۃؓ مراد ہے۔

بَابُ فِیمَن یَّشُكُّ فِی الزِّیَادَةِ وَالنُّقصَانِ ص۵۲

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگر رکعتوں کے کم یا زیادہ ہونے کے بارے میں نسیان واقع ہو اگر پہلی دفعہ ایسا ہو تو نماز نئے سرے سے شروع کرے۔ اگر مصلّی کو ایسا ہوتا رہتا ہے تو تحرّی کرکے ظنِ غالب پر بنار کرے اور اگر ظنِ غالب بھی نہیں تو علی الاقل بنار کرے چنانچہ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۱۲ میں لکھتے ہیں: قال ابوحنیفۃ فی الشك اذا کان اوّل ماعرض علیہ استأنف الصّلوٰۃ فان عرض لہ کثیرا فان کان لہ ظن غالب بنی علیہ وان لم یکن لہ ظن غالب بنیٰ علی الاقل۔ اور مبارک پوری صاحب تحفۃ الاحوذی ص۲ میں لکھتے ہیں: ومذھب الحنفیّۃ فی ھٰذا الباب انہ ان شكّ اوّل مرّۃ انہ کم صلّی استأنف وان کثر تحرّی واخذ ماغلب علیٰ ظنہ وان لم یغلب اخذ الاقل۔

باقی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ ظنِ غالب پر مدار رکھے۔ نہیں تو بنار علی الاقل کرے۔ امام ابوحنیفہؒ کے دعویٰ کے تین اجزار ہیں۔ پہلی جزیہ ہے کہ نئے سرے سے نماز پڑھے جب شک پہلی مرتبہ واقع ہوا اس کے لیے ایک دلیل تو وہ دی گئی ہے جو طبرانی نے کبیر میں حضرت زیادۃ بن الصامتؓ سے نقل کی ہے۔ ان رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سئل عن رجل سھیٰ فی صلوٰتہ فلم یدرکم صلّی فقال لیعد صلوٰتہ۔ الحدیث۔

مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۳۰۶ ج۱ میں لکھتے ہیں : قال العراقی لم یسمع اسحٰق عن جدہ عبادۃ تو گویا یہ روایت منقطع ہے۔ وفی فتح الملھم ص۱۵۶ ج۲ وقال الشیخ ابن الھمامؒ والحاصل انہ قد ثبت عندھم (ای الاحنافؒ) احادیث ھی قولہ علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلوتہ فلیستقبل وھو غریب (لا یوجد فی کتب الحدیث) وان کانوا ھم یعرفونہ ومعناہ فی مسند ابن ابی شیبۃ عن ابن عمرؓ قال فی الذی لا یدری صلی ثلاثا ام اربعا یعید حتی یحفظ واخرج نحوہ عن سعید بن جبیر وابن الحنفیۃ وشریح ... الخ۔

صحیح دلیل یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ ضابطہ بیان فرمایا ہے : دع ما یریبک الی ما لا یریبک۔ یہ روایت بالکل صحیح ہے۔ بخاری ص۲۷۵ ج۱ ترجمۃ الباب میں مذکور ہے اور الجامع الصغیر ص۱۵ ج۲ میں متعدد صحابہ کرامؓ سے جن میں حضرت انسؓ اور ابن عمرؓ بھی ہیں مروی ہے وقال صحیح اور اس عمومی روایت کے پیش نظر نماز نئے سرے سے پڑھے۔

دوسری جزء کی دلیل بخاری ص۵۸ ج۱ کی یہ روایت ہے : اذا شک احدکم فی صلوتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ۔

تیسری جزء کی دلیل ترمذی ص۵۳ ج۱ کی یہ روایت ہے : عن عبد الرحمٰن بن عوف قال سمعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول اذا سھی احدکم فی صلوتہ فلم یدر واحدۃ صلی او اثنتین فلیبن علی واحدۃ فان لم یدر ثنتین صلی او ثلاثا فلیبن علی ثنتین۔ الحدیث۔ اور ابو داؤد ص۱۴۷ ج۱ میں حضرت ابو سعید الخدریؓ کی روایت ہے : قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا شک احدکم فی صلوتہ فلیلق الشک ولیبن علی الیقین الحدیث۔ یہ روایت موارد الظمآن ص۱۴۱ میں بھی ہے۔

باقی ائمہؒ کی وہی دلیلیں ہیں جو امام صاحب کی طرف سے جزء ثانی و ثالث میں پیش کی گئی ہیں۔

فائدہ ترمذی شریف کی اس روایت اذا صلی احدکم فلم یدر کیف صلی اور بخاری شریف کی ان احدکم اذا قام وھو یصلی جاء الشیطان فلبس

علیہ حتّٰی لایدری کم صلّٰی فاذا وجد ذٰلک احدکم فلیسجد سجدتین وھو جالس سے معلوم ہوتا ہے کہ رکعات کی کمی وبیشی کا نسیان ہو تو اس میں بھی سجدہ سہو ہوتا ہے مگر جمہور اس کے قائل نہیں ۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۱۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حسن بصریؒ وطائفۃ من السلف اس ظاہر حدیث پر ہیں کہ جب نمازی اس میں شک کرے کہ کتنی رکعتیں پڑھی ہیں تو سجدہ سہو کرے ۔ یہ حدیث بظاہر ان کی دلیل ہے ۔

جمہورؒ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ روایت مجمل ہے مفصّل روایت یوں ہے جو کہ بخاری ص۵۸ ج۱ اور مسلم ص۲۱۱ ج۱ میں ہے ۔ واللفظ لہ کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا : اذا شکّ احدکم فی صلوتہ فلم یدرکم صلّٰی ثلاثا ام اربعًا فلیطرح الشکّ ولیبن علٰی ما استیقن ثم یسجد سجدتین قبل ان یسلم ۔ اور بخاری ص۵۸ ج۱ میں یوں ہے : اذا شکّ احدکم فی صلوتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم لیسلم ثم یسجد سجدتین ۔ تو اس میں بھی بنا علی الاقل اور ظن غالب پر ہی مدار ہے جو دوسری احادیث کے موافق ہے نہ یہ کہ محض رکعات کی کمی وبیشی میں نسیان ہو تو سجدۂ سہو کرے ۔

باب ماجاء فی القنوت فی الفجر ص۵۳

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ فجر میں بغیر قنوتِ نازلہ کے دوامی طور پر قنوت نہیں پڑھنی چاہیئے جیسے وتر میں پڑھی جاتی ہے اور امام شافعیؒ سے روایت ہے کہ صلوٰۃ فجر میں وتروں کی طرح دوامًا قنوت پڑھنی چاہیئے ۔

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال بخاری ص۱۳۶ ج۱ اور ابوداؤد ص۲۰۴ ج۱ کی اس روایت سے ہے جس میں ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے ایک ماہ تک صلوٰۃ فجر میں رکوع کے بعد قنوت پڑھی پھر ترک کر دی اور یہ قنوتِ نازلہ تھی جو عند الضرورت اب بھی پڑھی جا سکتی ہے ۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۷۳ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حضرت صدیق اکبرؓ نے مسیلمہ کے مقابلے میں جب لڑائی کی تھی تو قنوت نازلہ پڑھی تھی اسی طرح عند محاربۃ اھل الکتاب ۔ (یعنی رومیوں کے ساتھ یرموک واجنادین کے مقام پر جب لڑائی شروع کی تھی جس کا فیصلہ حضرت عمرؓ

کی خلافت میں ہوا) اسی طرح حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نے قنوت پڑھی۔

ابو داؤد ص۲۰۴ ج۱ مشکوٰۃ ص۱۱۴ ج۱ اور مستدرک ص۲۲۵ ج۱ میں روایت ہے: قال الحاکمؒ والذہبیؒ صحیح علی شرط البخاریؒ۔ اور حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۷۳ ج۱ میں لکھتے ہیں حدیث صحیح۔ کہ پانچ نمازوں میں قنوتِ نازلہ پڑھی گئی۔ مولانا سہارنپوریؒ بذل المجہود ص۳۳۴ ج۲ میں لکھتے ہیں: وقال الشافعیؒ یقنت فی الجہریۃ۔ آگے امام طحاویؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں: واما قنوت النازلۃ فی الصلوات کلھا فلم یقل بہ الا الشافعیؒ وان قنوت النازلۃ عندنا مختص بصلوٰۃ الفجر دون غیرھا من الصلوات الجہریۃ والسریۃ۔ لیکن مولانا سید انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۱۸۴ میں لکھتے ہیں: فی الغایۃ شرح الہدایۃ انہ فی الصلوات الخمسۃ۔ اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۵۷ ج۲ میں لکھتے ہیں: قد وقع الاتفاق علیٰ ترک القنوت فی اربع صلوات من غیر سبب وھی الظھر والعصر والمغرب والعشاء۔

رہا امام شافعیؒ کا استدلال کہ نبی اُمّی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے صبح کی نماز میں دواماً قنوت پڑھی ہے تو اس کے بارے میں کوئی صحیح روایت نہیں، جو روایت آتی ہے جیسا کہ ابن القیمؒ نے زاد المعاد ص۷۳ ج۱ میں نقل کی ہے: انہ لم یزل یقنت حتّٰی فارق الدنیا۔ تو اس کی سند میں ابو جعفر رازی ہے اس پر خاصا کلام ہے۔ نیل الاوطار ص۳۵۸ ج۲ اور امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۳۷ ج۱ میں لکھتے ہیں: واما اصل القنوت فی الصبح فلم یترکہ حتّٰی فارق الدنیا کذا صح عن انسؓ یعنی موقوف علیٰ انسؓ لا المرفوع۔ ترمذی ص۵۳ ج۱ میں حضرت ابو مالک اشجعیؒ (سعدؓ بن طارق بن اشیم) کی روایت یوں ہے: قلت لابی یا ابت انک قد صلیت خلف رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وعثمان وعلی ابن ابی طالب رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہم ھٰھنا بالکوفۃ نحواً من خمس سنین أکانوا یقنتون؟ قال ای بنی محدث (بدعۃ) قال الترمذی ھٰذا حدیث حسن صحیح۔ اس سے پتہ چلا کہ دوام علی القنوت فی صلوٰۃ الفجر بدعت ہے ہاں عند النّازلہ اجازت ہے۔

باب ما جاء فی اعادتهما بعد طلوع الشمس ص۵۷

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ جب فجر کی سنتیں چھوٹ جائیں تو انکی قضا نہیں۔ لا قبل طلوع الشمس ولا بعدہ۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں احب الیّ ان یقضیهما الی وقت الزوال لانه صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قضاھما بعد ارتفاع الشمس غداة لیلة التعریس۔ بحوالہ حاشیہ ترمذی ص۵۷، ہامش ۲ھ، العرف الشذی ص۱۹۳ میں ہے کہ امام مالکؒ واحمدؒ بھی امام صاحبؒ کے ساتھ ہیں۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یقضیهما بعد طلوع الشمس قبل الزوال وھو المختار فان ابا حنیفةؒ وابا یوسفؒ لا یمنعان من القضاء بعد طلوع الشمس۔ وفی الدر المختار ص۶۸۰ ج۱ قضاء الفرض فرض وقضاء الواجب واجب وقضاء السنة سنة۔ (ولفظہ وقضا الفرض والواجب والسنة فرض وواجب وسنة)

امام محمدؒ کی دلیل

سنن الکبریٰ ص۴۸۴ ج۲، مستدرک ص۲۷۴ ج۱ قال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح علی شرطهما اور موارد الظمآن ص۱۶۲ میں ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من لم یصل رکعتی الفجر فلیصلهما اذا طلعت الشمس اور یہ روایت ترمذی ص۵۷ ج۱ میں بھی ہے اور مستدرک ص۳۰۷ ج۱ میں حضرت ابوہریرہؓ سے ایک اور روایت ہے: ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ واصحابہ وسلم قال من نسی رکعتی الفجر فلیصلهما اذا طلعت الشمس۔ قال الحاکمؒ والذھبیؒ علیٰ شرطهما حضرت شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۱۹۴ میں لکھتے ہیں: وانی تتبعت الحدیث واجتمع عندی بعشرین طریقاً۔

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ فجر کی نماز کے بعد طلوع شمس تک یہ سنتیں پڑھ سکتا ہے۔ وہ اپنی دلیل میں ترمذی ص۵۷ ج۱ کی یہ روایت پیش کرتے ہیں: قال خرج رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فاقیمت الصلوٰة فصلیت معه الصبح فانصرف النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فوجدنی اصلی فقال مهلاً یا قیسؓ أصلاتان معاً۔ قلت یا رسول اللہ انی لم اکن رکعت رکعتی الفجر قال فلا اذن۔ اس کے دو جواب ہیں:

الاوّل خود امام ترمذیؒ ص۵۷ ج۱ میں تصریح کرتے ہیں: واسناد هٰذا الحدیث لیس بمتصل محمد بن ابراهیم التیمی لم یسمع من قیسؓ ۔ یہ روایت ابوداؤد ص۱۸۲ ج۱ ابن ماجہؒ ص۸۰ اور سنن الکبرٰی ص۴۵۶ ج۲ میں بھی آتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: فسکت النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم، مگر سند عن محمد بن ابراهیم عن قیسؓ... الخ ہے اور امام ترمذیؒ کے حوالہ سے ابھی گزرا کہ یہ سند متصل نہیں ہے۔

الثانی حضرت شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۱۹۳ میں فرماتے ہیں کہ فلا اذن کا یہ معنی نہیں جس طرح فریق ثانی کہتا ہے کہ پھر کوئی حرج نہیں، پڑھ لو۔ بلکہ معنی یہ ہے کہ پھر بھی نہیں پڑھ سکتا۔ اس کا قرینہ دوسری حدیث ہے۔ حضرت نعمانؓ بن بشیرؓ فرماتے ہیں کہ میری والدہ کے کہنے پر میرے والد نے ایک غلام میرے نام ہبہ کردیا۔ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے میرے باپ سے پوچھا: کہ اپنی بقیہ اولاد کے لیے بھی ایسا کیا ہے؟ انھوں نے کہا کہ نہیں۔ مسلم ص۳۷ ج۲ میں ہے آپؐ نے فرمایا فلا اذن تو ایسا نہیں کرسکتا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فلا اذن اثبات اور نفی دونوں کے لیے آتا ہے، اور یہاں نفی کیلئے ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ صَلٰوةَ اللَّيْلِ مَثْنٰى مَثْنٰى ص۵۸

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ دن و رات کو چار چار رکعت نفلی نماز ایک سلام کے ساتھ پڑھنی افضل ہے بجز ان نمازوں کے جن میں دو دو رکعت احادیث سے ثابت ہیں مثلاً تحیۃ المسجد وغیرھا۔ امام شافعیؒ دو دو رکعت کی افضلیت کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک رات کو چار رکعت بیک سلام جائز ہی نہیں۔ (بحوالہ العرف الشذی ص۱۹۶-۱۹۷)

امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے پہلی دلیل وہ روایت پیش کی گئی ہے جو بخاری ص۱۵۴ ج۱ اور مسلم ص۲۵۴ ج۱ وغیرہ میں ہے۔ کان النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم یصلی اربعا فلا نسئل عن حسنهن وطولهن۔ الحدیث۔

فتح القدیر ج۱ ص۳۷۱ میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نوافل میں مطلقاً یہ قاعدہ ہے کہ چار رکعتیں ایک ہی سلام سے پڑھنا افضل ہے اور العرف الشذی ص۱۹۶ میں لفظ عندی سے حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنا ذاتی نظریہ بیان کیا ہے کہ دو رکعتوں کے بعد سلام ہو مگر جمہور احناف اس کے قائل نہیں ہیں اور نہ ہی یہ امام صاحبؒ کا نظریہ ہے

دوسری دلیل روایت حضرت ابومسعود عقبہ بن عمرو انصاری کی ہے۔ بسند قوی کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: من صلّی اربعًا بتسلیمۃ واحدۃ باللیل عدلن بمثل قیام لیلۃ القدر۔ (العرف الشذی ص۱۹۶)

تیسری دلیل وہ روایت ہے جو ترمذی ص۵۸ میں حضرت علیؓ سے ہے: کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلی قبل العصر اربع رکعات الحدیث۔

چوتھی دلیل وہ روایت ہے جو مشکوٰۃ ص۱۱۷ میں صلوٰۃ التسبیح کے بارے ہے آپؐ نے حضرت عباسؓ سے فرمایا: ان تصلّی اربع رکعات۔ الحدیث۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجۃ والبیہقی فی الدعوات الکبیر والترمذی عن ابی رافع نحوہ۔ ص۳۶۷/۱۲ میں اسکی مفصل بحث ہو چکی۔

پانچویں دلیل وہ روایت ہے جو امام ترمذیؒ باب ماجاء فی الصلوٰۃ عند الزوال میں عن عبد اللہ بن السائب کی روایت سے بیان کرتے ہیں۔ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یصلّی اربعا بعد ان تزول الشمس قبل الظہر۔ الحدیث۔ ترمذی ص۶۳/۱ ۔

چھٹی دلیل وہ روایت ہے جو امام ترمذیؒ باب کیف کان یتطوع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بالنہار میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے بیان کرتے ہیں: واذا کانت الشمس من ھٰہنا کہیئتہا من ھٰہنا عند الظہر صلّی اربعا۔ (ای صلوٰۃ الضحیٰ) ویصلی قبل الظہر اربعا وبعدھا رکعتین۔ الحدیث۔ (ترمذی ص۷۷/۱)

امام شافعیؒ کا استدلال ترمذی ص۵۸/۱ کی اس روایت سے ہے: صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ۔

العرف الشذی ص۱۹۶ میں ہے: حافظ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ مثنیٰ مثنیٰ سے تین اور ایک کی نفی ہوتی ہے یعنی نوافل تین اور ایک نہیں پڑھے جاتے۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی اپنی روایت طحاوی ص۱۶۴/۱ میں ہے: ان ابن عمرؓ کان یصلّی بالنہار اربعًا و باللیل رکعتین۔

امام مالکؒ کے پاس کوئی مرفوع حدیث نہیں جس میں چار کی نفی ہو۔ غالبًا اسی مثنیٰ مثنیٰ والی روایت سے ان کا استدلال ہے۔ باقی امام احمدؒ موافقؒ للشافعیؒ۔

باب ماجآء فی نزول الرّب عزّوجلّ الی السمآء الدنیا کل لیلة[59]

پروردگار عزّوجلّ کے نزول وغیرہ کے متعلق ایک مسلک متقدمین کا ہے کہ نزول سے حقیقتِ نزول مراد ہے مگر کیفیت ہم نہیں جانتے۔ اسی طرح سمع، بصر، ید، استوار علی العرش کے متعلق متقدمین کا مسلک یہی ہے۔ متأخرین تأویل کرکے فرماتے ہیں کہ اس سے رضاء الٰہی خوشنودی اور توجہ مراد ہے عمدہ قول متقدمین کا ہی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں وما یفعله المتکلمون من الغلو فی تأویل المتشابهات وبیان حقیقة الصفات فهو بعید عن مذهبی۔ فان مذهبی مذهب مالکؒ والثوریؒ وابن المبارکؒ وسائر القدماء وذٰلک هو الامرار من المتشابهات علی الظواهر وترک الخوض فی التأویل۔ (کذا قال الشاه ولی الله الدهلویؒ فی الفوز الکبیر ص۲۹)

شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۲۰۱ میں کافی بحث کے بعد لکھتے ہیں: فالحاصل ان نزول الباری الی السماء الدنیا نزول حقیقة یحمل علی ظاهره ویفوض تفصیله وتکییفه الی الباری عزّ برهانه وهو مذهب الائمة الاربعة والسلف الصالحینؒ کما نقله الحافظؒ فی فتح الباری ص۳۰ ج۳ -

مبارک پوریؒ تحفة الاحوذی ص۳۳۳ ج۱ میں لکھتے ہیں: قد اختلف فی معنی النزول علی اقوال فمنهم من حمله علی ظاهره وحقیقته وهم المشبهة تعالی الله عن قولهم ومنهم من انکر صحة الاحادیث الواردة فی ذٰلک جملة وهم الخوارج والمعتزلة وهو مکابرة ومنهم من اوّله ومنهم من اجراه علی ما ورد مؤمنا به علی طریق الاجمال منزها الله تعالی عن الکیفیة والتشبیه وهم جمهور السلف ونقله البیهقی۔ (فقال فی کتاب الاسماء والصفات ص۳۲۶ اما المتقدمون من اصحابنا فانهم لم یشتغلوا بتأویل هٰذا الحدیث وماجری مجراه وانما فهموا منه ومن امثاله ما سیق لاجله من اظهار قدرة الله تعالی وعظم شانه۔ اهـ۔ وقال فی ص۲۵۱

قال ابو سلیمان احمد بن محمد بن ابراھیم بن الخطاب الخطابیؒ المتوفی ۳۸۸ھ نووی ص۲۵ ھٰذا الحدیث اے یکشف عن ساق مما تھیب فیہ شیوخنا فاجروہ علی ظاھر لفظہ ولم یکشفوا عن باطن معناہ علی نحو مذھبھم فی التوقف ... الخ) وغیرہ عن الائمۃ الاربعۃ والسفیانین (الثوری وابن عیینۃؒ) والحمادین (حماد بن سلمۃؒ وحمادؒ بن ابی سلیمانؒ شیخ ابی حنیفۃؒ) والاوزاعیؒ واللیثؒ وغیرھم۔ وھٰذا القول ھو الحق فعلیك اتباع جمھور السلف وایاك ان تکون من اصحاب التعلیل۔ واللّٰہ تعالیٰ اعلم۔

ابواب الوتر ۱

یہاں چند ابحاث ہیں:

البحث الاوّل ۱ | صلوٰۃ الوتر اور صلوٰۃ اللیل دو الگ الگ چیزیں ہیں:

دلیل ۱: محدثینِ کرامؒ نے اپنی اپنی کتابوں میں دو الگ الگ باب قائم کیے ہیں صلوٰۃ الوتر کا جُدا اور صلوٰۃ اللیل کا جُدا۔ جو اس بات کی روشن دلیل ہے کہ یہ الگ الگ ہیں۔

دلیل ۲: نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے وتروں کے متعلق واجب اور حق کا لفظ فرمایا کما سیجیئ انشاءَ اللہ۔ لیکن صلوٰۃ اللیل کے متعلق یہ تاکیدی الفاظ نہیں فرمائے محض ترغیب دلائی ہے۔

دلیل ۳: باحوالہ آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ کہ آخر عمر میں آپؐ نے صلوٰۃ الوتر راحلہ سے اُتر کر پڑھی جب کہ نوافل بشمول صلوٰۃ اللیل راحلۃ پر ہی ادا فرماتے تھے۔

دلیل ۴: نبی علیہ السّلام نے وتروں کی قضاء کا حکم دیا ہے جیسے کہ آئے گا انشاءَ اللہ تعالیٰ اور صلوٰۃ اللیل کی قضاء کا حکم نہیں دیا۔ ہاں توسعاً وتغلیباً صلوٰۃ اللیل بشمولیت صلوٰۃ الوتر پر صلوٰۃ الوتر کا اطلاق ہوا ہے۔ کیونکہ اہم جزء اس میں صلوٰۃ الوتر ہی ہے وذٰلك باب واسع فتدبر کما فی الترمذی ص۱ فنسبت صلوٰۃ اللیل الی الوتر۔

البحث الثانی امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الوتر واجب ہے۔ آثار السنن ص۱۵۴ ج۱ میں ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ، حذیفہؓ، ابراہیم نخعیؒ، یوسف بن خالد السمتیؒ استاذ الامام الشافعیؒ، سعیدؒ بن المسیبؒ، ابوعبیدہؒ، ضحاکؒ، مجاہدؒ، سحنون مالکیؒ اور اصبغ بن فرجؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ واجب نہیں سُنّت ہے۔ وفی حجۃ اللہ البالغۃ ص۱۶ ج۲ والحق ان الوتر سنۃ ھو اوکد السنن بینہ علی وابن عمر وعبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنھم۔ اس سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ وتر صرف سُنّت ہی نہیں بلکہ اوکد السنن ہے اور یہی واجب ہوتا ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ ابوداؤد ص۲۰۱ ج۱، مستدرک ص۳۰۵ ج۱ اور الجامع الصغیر ص۱۹۲ ج۲ قال صحیح حضرت بریدۃؓ فرماتے ہیں: قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا۔ الحدیث۔

دلیل ۲ سنن الکبریٰ ص۲۴ ج۳، مستدرک ص۳۰۲ ج۱ اور ابوداؤد ص۲۰۱ ج۱ وغیرہ میں روایت ہے عن ابی ایوب الانصاریؓ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم قال الوتر حق۔ الحدیث۔ امیر یمانیؒ سبل السلام ص۳۳۴ ج۱ میں فرماتے ہیں ھو دلیل لمن قال بوجوب الوتر۔

اعتراض: امام نسائیؒ، ابوحاتمؒ، دارقطنیؒ اور بیہقیؒ وغیرہ کہتے ہیں: موقوف۔

الجواب ۱: پہلے گزرا ہے کہ روایت کے مرفوع وموقوف کے جھگڑے میں روایت مرفوع ہوتی ہے بشرطیکہ رواۃ ثقہ ہوں۔

الجواب ۲: امیر یمانیؒ سبل السلام ص۳۳۴ ج۱ میں لکھتے ہیں: قلت ولہ حکم الرفع اذ لا مسرح للاجتہاد فیہ اے فی المقادیر والحدیث دلیل علی ایجاب الوتر ویدل علیہ ایضًا حدیث ابی ھریرۃؓ عند احمد من لم یوتر فلیس منّا۔

دلیل ۳ ترمذی ص۶۲ ج۱ اور مستدرک ص۳۰۲ ج۱ میں ہے: عن ابی سعید الخدریؓ ان النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم قال اوتروا قبل ان تصبحوا۔ اس حدیث میں اوتروا صیغہ امر ہے۔ والامر للوجوب۔

دلیل ۴ ترمذی ص۶۲ ج۱ اور مستدرک ص۳۰۲ ج۱ میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: انّ

النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال فاوتروا قبل الصبح۔ علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں صحیح۔ تلخیص المستدرک ص۳۰۱ ج۱، علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۱۱۳ ج۲ میں لکھتے ہیں: قال النوویؒ فی الخلاصۃ اسنادہ صحیح۔

دلیل ۵ | مسند احمد ص۳۵۷ ج۵ میں ہے: الوتر حق واجب علی کل مسلم اور طیالسی ص۸ میں ہے: الوتر حق او واجب۔

دلیل ۶ | دارقطنی ص۱۷۱ ج۱ اور مستدرک ص۳۰۲ ج۱ میں (قال الحاکمؒ والذہبیؒ علی شرطہما) حضرت ابو سعید الخدریؓ سے روایت ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من نام عن وتر او نسیہ فلیصلہ اذا اصبح او ذکر۔ اس روایت میں قضاء وتر کا حکم ہے۔

دلیل ۷ | دارقطنی ص۱۷۱ ج۱ میں ہے: عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من فاتہ الوتر من اللیل فلیقضہ من الغد۔

دلیل ۸ | وعن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال اجعلوا اٰخر صلوٰتکم باللیل وتراً۔ (بخاری ص۱۳۶ ج۱) وفی ہامش البخاری ص۱۳۶ ج۱ کہ یستفاد من الحدیث حکمان الاوّل استحباب تأخیر الوتر والثانی فیہ الدلالۃ علی وجوب الوتر۔ اھ۔ وجوب وتر کے دلائل میں بعض روایات اور بھی ہیں۔ چنانچہ ابن رشدؒ بدایۃ ص۸۶ ج۱ میں لکھتے ہیں: واما الاحادیث التی مفہومہا وجوب الوتر فمنہا حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدّہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال ان اللہ تعالیٰ زادکم صلوٰۃ وھی الوتر فحافظوا علیہا۔

وحدیث خارجۃ بن حذافۃ قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال ان اللہ تعالیٰ امدکم بصلوٰۃ ھی خیر لکم من حمر النعم وھی الوتر وجعلہا لکم فیما بین صلوٰۃ العشآء الی الفجر ... الخ۔ رواہ الخمسۃ الا النسائی وصححہ الحاکم۔ سبل السّلام ص۳۳۱ ج۱ وفی الجامع الصغیر زادنی ربّی صلوٰۃ وھی الوتر وقتہا ما بین العشآء الی طلوع الفجر حم عن معاذؓ صحیح (ص۲۷ ج۲)۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۳ ج۳ میں اور

نواب صدیق حسن ہدایۃ السائل صـ۲۵۹ میں لکھتے ہیں: واللفظ لہ ودریں احادیث دلیل است بر وجوب وتر کقولہ فلیس منا وقولہ الوتر حق وقولہ اوتروا وحافظوا وقولہ الوتر واجب ونیز درآں دلیل است بر عدم وجوب وھو بقیۃ احادیث الباب پس ایں بقیہ اخبار صارف باشد برائے چیزیکہ مشعر وجوب است وحدیث الوتر واجب اگر بصحت رسد مشکل بود زیراکہ تصریح وجوب را مصروف الی غیرہ گردانیدن صحیح نباشد بخلاف بقیہ الفاظ مشعرہ بوجوب ... الخ - واجب اور حق دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے کما مرّ عن الامیر الیمانیؒ۔

فائدہ | علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ صـ۱۱۲/۲ میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں: الوتر حق واجب علیٰ کل مسلم قال الحاکمؒ صحیح علیٰ شرطھما۔

نواب صاحبؒ ہدایۃ السائل صـ۲۵۹ میں لکھتے ہیں: وعن بریدۃ عند ابی داؤد بلفظ الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا رواہ الحاکم فی المستدرکؒ وقال ھٰذا حدیث صحیح - امیر یمانی سبل السلام صـ۳۳۴/۱ میں لکھتے ہیں۔ وصححہ ابن حبانؒ اور حاکم صـ۳۰۲/۱ میں لکھتے ہیں: صحیح علیٰ شرطھما۔ ذہبیؒ کہتے ہیں: صحیح علیٰ شرطھما۔

باقی ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال، دلیل ۱

ایک تو اعرابی والی حدیث ہے: الّا ان تطوع - بخاری صـ۱۱ -

الجواب | احسان الباری میں بیان ہوچکا ہے کہ یہ وجوبِ وتر سے پہلے کا قصہ ہے۔

دلیل ۲ | نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام فرض راحلہ سے اتر کر پڑھتے تھے اور وتر راحلہ پر، یہ عدمِ وجوب کی دلیل ہے۔

جواب ۱ | امام طحاویؒ صـ۲۰۹/۱ میں لکھتے ہیں: فیجوز ان یکون ماروی ابن عمرؓ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عن وترہ علیٰ راحلتہ کان ذٰلک منہ قبل تأکیدہ ایاہ ثم اکّد من بعد ذٰلک فنسخ ذٰلک۔

جواب ۲ | طحاوی صـ۲۰۰/۱ میں امام طحاویؒ جواب دیتے ہیں: ان ابن عمرؓ کان یصلی علی الراحلۃ ویوتر بالارض ویزعم (یقول) ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یفعل ذٰلک۔ چونکہ حضرت ابن عمرؓ کا یہ واقعہ

وفات نبویؐ کے بعد کا ہے اس سے معلوم ہوا کہ آخر میں آپؐ وتر راحلہ سے اتر کر پڑھتے تھے۔

دلیل ۳ آپؐ نے حضرت معاذؓ کو یمن کا امیر بنا کر بھیجا تو فرمایا: فاعلمهم ان علیهم خمس صلوات۔ الحدیث۔ اگر وتر واجب ہوتے تو الگ ذکر فرماتے۔

جواب یہاں اوقات صلوٰۃ کا ذکر ہے جس کا قرینہ خود اس حدیث میں ہے: فی یوم ولیلۃ۔ اور وتر کا وقت الگ نہیں۔ عشاء والا ہی ہے۔

دلیل ۴ دارقطنی ص۱۷۱ ج۲ میں حضرت انسؓ کی روایت ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: اُمِرتُ بالوتر ولم یعزم علیّ۔

جواب قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۳ ج۳ میں لکھتے ہیں۔ فی اسنادہ عبد اللہ بن محرز وهو ضعیف۔ قال احمدؒ ترك الناس حدیثه وقال الجوزجانی هالك وقال الدارقطنی وجماعة متروك۔ (التعلیق المغنی ص۱۷۱ ج۲)

دلیل ۵ حضرت جابرؓ سے مرفوعاً روایت ہے خشیت ان یکتب علیکم الوتر قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۳ ج۳ میں اس روایت کا ذکر کرتے ہیں۔

جواب فی سندہ عیسیٰ بن جاریه وفیه کلام کما سیجیئ فی باب التراویح۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

دلیل ۶ عن علیؓ لیس الوتر بحتم کهیئة المکتوبة ولکن بسنة سنها رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم۔ رواہ الترمذی ص۱ ج۱ وحسنه والنسائی ص۱۹۸ ج۱ والحاکم ص۳۰۰ ج۱ وصححه (سبل السلام ص۲۳۵ ج۱) وقال فی ص۲۳۴ ج۱ والی وجوبه ذهبت الحنفیة وذهب الجمهور الی انه لیس بواجب مستدلین بحدیث علیؓ الوتر لیس بحتم ... الخ۔

الجواب اس حدیث موقوف میں یہ ہے کہ وتر مکتوبہ اور فرضی نماز کی طرح لازم نہیں ہے تو ہم بھی وتر کو فرض نہیں کہتے واجب کہتے اور لفظ سنت سے اصطلاحی سنت مراد نہیں بلکہ لغوی مراد ہے۔

دلیل ۷ ابوداؤد ص۲۰۱ ج۱ میں بسندہ عن ابن محیریز ان رجلاً من بنی کنانة یدعی المخدجی سمع رجلاً بالشام یدعی ابا محمد رابو محمد هٰذا من الانصار له صحبةٌ۔ التعلیق المحمود ص۲۰۱ ج۱) یقول ان الوتر واجب قال المخدجی فرحتُ الی عبادةٌ

بن الصامت فاخبرته فقال عبادۃؓ کذب ابو محمد سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول خمس صلوات کتبھن اللہ علی العباد فمن جاء بھن لم یضیع منھن شیئًا استخفافًا بحقھن کان لہ عند اللہ عھد ان یدخلہ الجنۃ ومن لم یأت بھن فلیس لہ عند اللہ عھد ان شآء عذبہ وان شآء ادخلہ الجنۃ انتھی۔ (وکذا فی المؤطا مالک ص۴۳)

الجواب التعلیق المحمود ص۲۰۱ ج۱ میں ہے فقول عبادۃؓ کذب ابو محمد معناہ اخطأ فی ان الوتر واجب ای فرض کالصلوات الخمسۃ اذ لا یجوز ان یکذب الصحابی فی شیٔ من الاخبار عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ انتھی۔

وقال الحافظ فی مقدمۃ فتح الباری ص۴۲۶ قال ابن حبانؒ اھل الحجاز یطلقون کذب فی موضع اخطأ وذکر ابن عبد البر لذالک امثلۃ کثیرۃ۔ حضرت ابو محمد الانصاریؓ صحابی ہیں کوئی بھی صحابی حدیث میں جھوٹ نہیں کہتا اس لیے کذب کو اخطأ کے معنیٰ میں لیا گیا ہے۔

یعنی وتر کو صلوات خمسہ کی طرح فرض کہنا خطا ہے باقی وتر پر واجب اور حق کا لفظ تو حدیث میں وارد ہے۔ کما مرّ۔

البحث الثالث ۳ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وتر تین رکعت ہیں۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے جن لوگوں نے امام مالکؒ کا مسلک ایک رکعت کہا ہے وہ غلط ہے۔ چنانچہ مؤطا ص۴۲ میں خود لکھتے ہیں۔ مالکؒ عن ابن شھابؒ ان سعدؓ بن ابی وقاص کان یوتر بعد العتمۃ بواحدۃ قال مالکؒ ولیس علی ھذا العمل عندنا ولکن ادنی الوتر ثلاث۔ امام ابن دقیق العیدؒ لکھتے ہیں: وخاص مذھب مالکؒ انہ لا یوتر برکعۃ واحدۃ فردۃ ھکذا من غیر حاجۃ۔ (احکام الاحکام ص۹۵ ج۱)۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وتر ایک رکعت ہے۔ امام احمدؒ کا مسلک مختلف اقوال میں نقل کیا گیا ہے۔ امام شمس الدین بن قدامہؒ شرح مقنع الکبیر ص۷۳۱ ج۱ میں فرماتے ہیں: قال احمدؒ الاحادیث التی جآءت ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اوتر برکعۃ کانت قبلھا صلوۃ متقدمۃ ومثلہ فی المغنی ص۸ ج۱ (یعنی تنہا ایک نہیں بلکہ اس سے قبل نماز ہوتی تھی) اور قاضی ابو یعلی الحنبلیؒ طبقات الحنابلہ ص۱۶۵ میں لکھتے ہیں: قال احمد الوتر رکعۃ اذا کان قبلھا تطوع (غیر

فریضہ پر لفظ تطوع بولا جاتا ہے ۔)

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ بخاری ص۱۵۴ ج۱، مسلم ص۲۵۴ ج۱ اور ابوعوانہ ص۳۲۷ ج۱ میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے جس میں انھوں نے آپؐ کی صلوٰۃ تہجد بیان کی ہے۔ اس میں یہ بھی ہے : ثم یصلّی ثلاثا۔

دلیل ۲ مسلم ص۲۶۱ ج۱ اور ابوعوانہ ص۳۲۱ ج۱ میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں ثم اوتر (رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) بثلاث رکعات۔

دلیل ۳ مستدرک ص۳۰۵ ج۱، ترمذی ص۶۱ ج۱ اور مسند احمد ص۲۹۹ ج۱، ص۳۰۰، ص۳۱۶ وغیرہ میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں : کان رسول اللہ یقرأ فی الوتر (مسند احمد کے لفظ ہیں کان یوتر بثلاث) بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى وَقُلْ یٰاَیُّهَا الْکٰفِرُوْنَ و قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ فِیْ رکعۃ رکعۃ۔ علامہ الرافعیؒ تخریج احیاء العلوم ص۷۵ ج۲ میں لکھتے ہیں بسند صحیح اور علامہ نیمویؒ آثار السنن ص۱۶۲ میں لکھتے ہیں : اسنادہ حسن۔

دلیل ۴ اسی مضمون کی روایت حضرت ابیؓ بن کعب سے بھی ہے۔ چنانچہ ترمذی ص۶۱ ج۱، طیالسی ص۷۳، ابوداؤد ص۲۰۱ ج۱ اور نسائی ص۱۹۱ ج۱ وغیرہ میں روایت ہے۔ آثار السنن ص۱۶۲ میں ہے : اسنادہ صحیح۔ نواب صدیق حسن خانؒ ہدایۃ السائل ص۲۵۶ میں لکھتے ہیں واما وتر بسہ رکعت پس در حدیث ابی بن کعب است ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یقرأ فی الوتر بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى و فی الرکعۃ الثانیۃ قُلْ یٰاَیُّهَا الْکٰفِرُوْنَ و فی الثالثۃ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ الیٰ ان۔ قال رواہ النسائی و رجال اسنادہ ثقات الا عبد العزیز بن خالد وھو مقبول۔ (تہذیب التہذیب ص۳۳۵ ج۶ میں ہے : قال ابوحاتم شیخ اور کسی کی جرح و تعدیل ان پر مذکور نہیں) وقد اخرجہ ایضاً احمد فی مسندہ ص۲۹۹ ج۱ و ابوداؤد ص۲۰۱ ج۱ و ابن ماجۃ ص۸۳ ج۱ الخ۔

دلیل ۵ مستدرک ص۳۰۵ ج۱ میں روایت ہے : ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث یقرأ فی الرکعۃ الاولیٰ بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى

وفی الثانیۃ قُلْ یٰاَیُّہَا الْکٰفِرُوْنَ وفی الثالثۃ قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ، وقُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ، وقُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ (یعنی کبھی اخلاص، کبھی الفلق اور کبھی سورۃ النّاس) قال الحاکم صحیح علی شرط الشیخین وقال الذھبی رواتہ ثقات وھو علی شرطھما۔ اور اسی مضمون کی روایت مستدرک ص۵۲ج۲ میں بھی ہے۔ عن عائشۃ کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر فی الرکعۃ الاولیٰ بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی وفی الثانیۃ قُلْ یٰاَیُّہَا الْکٰفِرُوْنَ وفی الثالثۃ قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ والمعوذتین قال الحاکم والذھبی صحیح علی شرطھما۔

دلیل ۶ آثار السنن ص۱۶۳ میں حضرت عائشہؓ کی طویل حدیث ہے جس میں یہ بھی ہے: ثم اوتر (ای النبی علیہ السلام) بثلاث لا یفصل بینھن (ای بسلام) وقال رواہ احمد باسناد یعتبر بہ۔

دلیل ۷ طحاوی ص۱۶۸ج۱ اور سنن الکبریٰ ص۲۸ج۳ میں حضرت عبداللہ بن قیس کی روایت ہے قال سألت عائشۃؓ بکم کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یوتر قالت کان یوتر باربع وثلاث وست وثلاث وثمان وثلاث وعشر وثلاث۔ الحدیث۔ اس میں تہجد پر بھی مجازاً وتر کا اطلاق کیا گیا ہے۔

دلیل ۸ عن علیؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث۔ مسند احمد ص۸۹ج۱

دلیل ۹ مصنف ابن ابی شیبۃ طبع ملتان ص۱۴۱ج۲ میں روایت ہے: ان عمرؓ بن الخطاب دفن ابابکرؓ لیلاً ثم دخل المسجد فاوتر بثلاث اور جامع المسانید ص۴۱۷ج۱ میں ہے: ان عمرؓ بن الخطاب قال ما احب انی ترکت الوتر بثلاث وان لی حمر النعم۔

فائدہ نواب نور الحسنؒ عرف الجادی ص۳۳ میں لکھتے ہیں۔ حدیث ایتار بسہ رکعت ضعیف بلکہ غیر ثابت است بلکہ ازاں نہی آمدہ پس احتیاط در ترک ایتار بسہ رکعت است (لاحول ولا قوۃ الا باللہ) اس کا یہی جواب کافی ہے۔

جو حضرات صرف ایک رکعت وتر کے قائل ہیں وہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں آتا ہے : مثلاً ایک مرفوع روایت نصب الرایۃ ص۱۱۲ ج۲ میں ابوداود ، نسائی ، اور ابن ماجۃ وغیرہ کے حوالہ سے یوں نقل کی ہے الوتر حق واجب علی کل مسلم فمن احب ان یوتر بخمس فلیوتر ومن احب ان یوتر بثلاث فلیفعل ومن احب ان یوتر بواحدۃ فلیوتر۔

لیکن ان روایات سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ ان روایات سے صرف ایک ہی رکعت کا ثبوت نہیں بلکہ مطلب ہے کہ بضم رکعۃ واحدۃ پہلے کی دو رکعتیں بھی وتر ہو جائیں گی مسلم ص۲۵۷ ج۱ کی مرفوع روایت میں ہے۔ من صلّی فلیصل مثنیٰ فاذا احس ان یصبح سجد سجدۃ فاوترت لہٗ ما صلّی یعنی دو کیساتھ ایک رکعت اور پڑھے تاکہ وتر ہو جائے۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۳۸۱ ج۲ میں لکھتے ہیں : واستدل بقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم رکعۃ واحدۃ علی ان فصل الوتر افضل من وصلہ وتعقب بانہ لیس صریحاً فی الفصل فیحتمل ان یرید بقولہ صلی رکعۃ واحدۃ ای مضافۃ الی الرکعتین مما مضی (وقال الطحاوی ص۱۳۱ ج۱) ویحتمل ان یکون رکعۃ مع شفع قد تقدمہا وذلک کلہ وتر فتکون تلک الرکعۃ توتر الشفع المقدم لہا) اور تلخیص الجبیر ص۱۱۶ میں لکھتے ہیں ، قولہ (ای الرافعی الشافعیؒ) واظب النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم علی الوتر برکعۃ واحدۃ فالمواظبۃ ردّہا ابن الصلاح وقال لانعلم فی روایات الوتر مع کثرتہا انہ علیہ السلام اوتر بواحدۃ فحسب۔

نسائی ص۱۹۴ ج۱ کی روایت میں ومن شاء اوتر بواحدۃ کے بعد یہ زیادت بھی ہے ومن شاء اومی ایماءً یعنی جو چاہے تو صرف اشارہ ہی کرے وتر ادا ہو جائیں گے مگر صد افسوس ہے کہ غیر مقلدین نہ تو اس پر عمل کرتے ہیں اور نہ ہی اس جملہ کے بیان کرنے کی زحمت ہی گوارا کرتے ہیں۔ شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۱۸۱ میں فرماتے ہیں : قال القاضی ابو الطیب الشافعی بان الرکعۃ الواحدۃ مکروہۃ۔ [1]

البحث الرابع | امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وتروں کی تین رکعتیں ایک سلام اور دو

[1] اخرج ابن عبد البر فی التمہید قال حدثنا عبد اللہ بن محمد بن یوسف ثنا احمد بن محمد بن اسمٰعیل بن الفرج ثنا ابی ثنا الحسن بن سلیمان قبیطۃ ثنا عثمان بن محمد بن ربیعۃ بن ابی عبد الرحمٰن ثنا عبد العزیز ثنا ابن محمد الدراوردی عن عمر بن یحییٰ عن

تشہدوں کے ساتھ ہیں۔ امام مالکؒ کا بھی مشہور مسلک یہی ہے۔ امام احمدؒ سے بھی ایک روایت ایسی ہی ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وتروں کی تین رکعت اکٹھی پڑھنی ہوں تو ایک ہی تشہد سے پڑھے۔ ورنہ دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر لے، پھر ایک رکعت علیحدہ پڑھے: کما ثبت عن ابن عمرؓ و سعد بن ابی وقاصؓ و معاویةؓ۔

ایک سلام کے بارے میں امام صاحبؒ کے دلائل، دلیل ۱ | سنن الکبریٰ ص۱۳۱ ج۳ میں روایت ہے۔ عن عائشةؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا یسلم فی رکعتی الوتر۔ یہ روایت طحاوی ص۱۳۷ ج۱ میں بھی ہے۔ نیمویؒ آثار السنن ص۱۲۲ میں لکھتے ہیں: رواہ النسائی ص۱۹۱ ج۱ واخرون واسنادہ صحیح۔

دلیل ۲ | اور نسائی ص۱۹۱ ج۱ کی روایت میں عن ابیؓ بن کعب یہ لفظ ہیں ولا یسلم الّا فی اٰخرھن۔

دلیل ۳ | مستدرک ص۳۰۴ ج۱ میں ہے: عن سعدؓ بن ہشامؒ عن عائشةؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یوتر بثلاث لا یسلّم الّا فی اٰخرھن وھذا وتر امیر المومنین عمرؓ بن الخطاب وعنہ اخذ اھل المدینة۔ علاء الماردینیؒ الجوہر النقی ص۲۶ ج۳ میں لکھتے ہیں: وذکر صاحب التمہید (ابن عبد البرؒ) جماعة من الصحابة روی عنھم الوتر بثلاث لا یسلّم الّا فی اٰخرھن منھم عمر وابن مسعود وزید واُبَیّ وانس... الخ رضی اللہ تعالیٰ عنھم کلھم اجمعین۔

دلیل ۴ | مستدرک ص۳۰۴ ج۱ عن عائشةؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا یسلّم فی الرکعتین الاولیین من الوتر قال الحاکمؒ والذہبیؒ صحیح علیٰ شرطھما۔

دلیل ۵ | العرف الشذی ص۲۱ میں ایک حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: انی وجدت متنہٗ فی تاریخ ابن العساکر وھو ان الوتر ثلاث بسلام ورجال السند ثقات الامیمون ابو عبد اللہ لم اعلم حالہ الا انہ ادرجہ ابن

حبانؒ فی کتاب الثقات وقال السیوطیؒ فی جمع الجوامع اسنادہ حسن۔

وتروں میں دو تشہدوں کے متعلق ثبوت کا طریق نمبر ۱

ان عمومی روایات سے استدلال ہے جن میں ہر دو رکعتوں کے بعد ضابطے اور قاعدے کے طور پر تشہد کا ذکر ہے۔ مثلاً ایک روایت ابوعوانہ ص۲۲۲ ج۲ اور مسلم ص۱۹۴ ج۱ میں یوں ہے: عن عائشۃؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول فی کل رکعتین التحیۃ۔ الحدیث۔ گویا ضابطہ بیان فرمایا کہ ہر دو رکعتوں کے بعد آپ التحیات پڑھتے تھے اور ترمذی ص۵۰ ج۱ میں یہ روایت ہے: قال رسول اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ تتشہد فی کل رکعتین وتخشع۔ الحدیث۔ تو ان روایات میں ضابطہ بیان فرمایا ہے کہ ہر دو رکعتوں کے بعد تشہد ہے۔ اس قاعدے کے رُو سے وتروں کے بعد بھی تشہد اور التحیات ہوگا۔

طریق نمبر ۲

مسلم ص۲۵۶ ج۱، سنن الکبریٰ ص۳۰ ج۳، نسائی ص۱۹۳ ج۱ اور موارد الظمآن ص۱۶۳ میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: واللفظ لمسلم جس میں یہ الفاظ بھی ہیں: ویصلی تسع رکعات لا یجلس فیھا الا فی الثامنۃ فیذکر اللہ ویحمدہ ویدعوہ ثم ینھض ولا یسلم ثم یقوم فیصلی التاسعۃ ثم یقعد فیذکر اللہ ویحمدہ ویدعوہ ثم یسلم۔ الحدیث۔ کہ آپؐ نو رکعتیں پڑھتے تھے ہر دو رکعت کے بعد سلام پھیرتے لیکن ساتویں، آٹھویں اور نویں رکعت میں یعنی جب وتر پڑھتے تو آٹھویں رکعت کے بعد التحیات تو پڑھتے لیکن سلام نہ پھیرتے اور راوی نے آٹھویں رکعت کے بعد خصوصیت سے قعود کا ذکر کیا ہے کہ یہ عام قعدوں سے جدا ہے ان میں سلام تھا اور اس میں نہیں چنانچہ حضرت عائشہؓ ہی کی حدیث میں ہے کہ یسلم بین (وفی نسخۃ من) کل رکعتین الخ (مسلم ج۱ ص۲۵۴) اور سنن الکبریٰ ج۳، ص۲۸، کی روایت میں ست رکعات ہیں، یعنی چھ رکعتوں میں ہر دو رکعتوں کے بعد سلام پھیرتے اور ابن عباس کی روایت جو نسائی ج۱، ص۱۹۱، اور مسند احمد ج۱ ص۳۵۰ میں یوں آتی ہے: واللفظ للنسائی عن النبی ﷺ انہ قام من اللیل فاستن ثم صلی رکعتین ثم نام ثم قام فاستن ثم توضأ فصلیٰ رکعتین حتیٰ صلیٰ ستا ثم اوتر بثلاث، (الحدیث) علامہ ابن حزمؒ محلی

ج ۳،ص ۴۷ میں لکھتے ہیں۔(الوجه) الثانی عشر ان يصلی ثلاث رکعات يجلس فی الثانية ثم يقوم بدون تسليم ويأتی بثالثة ثم يجلس ويتشهد ويسلم کصلوٰة المغرب وهو اختيار ابی حنيفةؒ. پھر اسکی دلیل میں یہ روایت پیش کی عن عائشةؓ ان رسول الله صلی الله عليه وسلم کان لا يسلم فی رکعتی الوتر ودليله حديث عائشةؓ ...... بعض کم فہم اس استدلال کو معنوی تحریف کہتے ہیں جو ان کی انتہائی غباوت ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل ۱ | قیام اللیل لمحمدؒ بن نصر المروزیؒ ص۱۲۵ موارد الظمآن ص۱۷۶، دارقطنی ص۱۷۳/۱، مستدرکؒ ص۳۰۴/۱ اورسنن الکبرٰی ص۳۱/۳ میں ہے: عن ابی هريرةؓ قال قال رسول الله صلی الله تعالیٰ عليه وسلم لا توتروا بثلاث اوتروا بخمس اوسبع لا تشبهوا بصلوٰة المغرب ۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۴۸۱/۲ میں فرماتے ہیں کہ چونکہ صلوٰۃ المغرب میں دو تشہد ہیں لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ تشہد ایک ہی ہو۔

الجواب ۱ | اگر اس حدیث کا یہ مطلب ہو کہ تین رکعت وتر نہ پڑھے جائیں اور یا تشہد ایک ہی ہو تو یہ سابقہ پیش کردہ صحیح روایات کے خلاف ہوگا اسلئے یہ مطلب ہرگز نہیں۔

الجواب ۲ | اس میں تشہد وعدم تشہد کا ادنیٰ سا اشارہ بھی نہیں اور صلوٰۃ المغرب سے عدم مشابہت کا یہ معنی ہے کہ تین رکعتوں پر اکتفاء نہ ہو، وتروں سے پہلے اور بعد میں نوافل ہوں۔ (وقال الطحاویؒ ص۱۴۳/۱ فقد يحتمل ان يکون کره افراد الوتر علیٰ معنیٰ ما ذکرنا ... الخ) اور قرینہ اسی حدیث میں ہے: بخمس اوسبع۔ تو دارومدار بیان عدد پر ہے نہ کہ تشہد پر۔ مولانا بدر عالمؒ حاشیہ فیض الباری ص۲۷۱/۲ میں لکھتے ہیں: لان الحديث لم يرد فی مسئلة التشهد اصلاً بل فی بيان العدد وليس فيه الا النهی عن الاقتصار علی الثلاث۔

دلیل ۲ | حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جو مستدرک اورسنن الکبرٰی کی طرف منسوب ہے کان رسول الله صلی الله تعالیٰ عليه وسلم يوتر بثلاث لا يقعد الا فی آخرهن اوکما قالت۔

الجواب | یہ روایت مستدرک ص۳۰۴/۱ اورسنن الکبرٰی ص۳۱/۳ میں ہے۔ الفاظ یہ ہیں: لا يسلم

الافی آخرھن ، لا یقعد کے الفاظ نہیں ہیں۔ ایسے ہی نصب الرایہ ج ۲،ص ۱۱۸۔ البنایہ شرح الہدایہ ج ۱، ص ۸۳۳۔ الدرایہ ص ۱۱۴۔ فتح القدیر ج ۲،ص ۳۰۳۔ عقود الجواہر المنیفہ ج ۱،ص ۶۱۔ عمدۃ القاری ج ۳، ص ۴۰۴ میں بحوالہ مستدرک اور سنن الکبریٰ ہر جگہ لا یسلم کے لفظ ہیں امام حسن بصریؒ فرماتے ہیں اجمع المسلمون علیٰ ان الوتر ثلاث لایسلم الا فی آخرھن ۔ (ابن ابی شیبہ ج ۲،ص ۲۹۴)

فائدہ ۱ | جو دعائے قنوت ہم پڑھتے ہیں یہ سنن الکبریٰ ص ۲۰۵/۲، تلخیص الحبیر ص ۱۲۰، المدونۃ الکبریٰ ص ۱۰۲/۱، طحاوی ص ۱۴۲/۱، کنز العمال ص ۱۹۸/۴، اتقان ص ۱۶۹/۱، کتاب الاعتبار ص ۸۹ میں ہے۔

فائدہ ۲ | قنوت کے وقت رفع یدین کا ثبوت جزء رفع الیدین للبخاری ص ۲۸ میں ہے:
عن الاسود عن عبد اللہؓ بن مسعود انہ کان یقرأ فی آخر رکعۃ من الوتر قُلۡ ھُوَ اللہُ اَحَدٌ ثم یرفع یدیہ فیقنت قبل الرکوع واسنادہ صحیح اور سنن الکبریٰ ص ۴۱/۳ میں ہے ولفظہ یرفع یدیہ فی القنوت الی ثدییہ انتھی ۔ حافظ ابن القیمؒ بدائع الفوائد ص ۱۱۲/۴ میں لکھتے ہیں ۔ دلیلہ ابن مسعودؓ کان یقنت فی الوتر اذا فرغ من القرأۃ کبر ورفع یدیہ ثم یقنت اور سنن الکبریٰ ص ۴۱/۳ میں ہے: ابوھریرۃؓ یرفع یدیہ فی قنوتہ فی شھر رمضان ۔ وفیہ ابوقلابۃ (عبد اللہؓ بن زید الجرمیؒ) یرفع یدیہ فی قنوتہ جزء رفع الیدین ص ۲۸ اور ازالۃ الخفا ص ۹۴/۲ میں ہے کہ عمر فاروقؓ یرفع یدیہ فی القنوت ۔ التعلیق الحسن ص ۱/۲ میں حضرت ابوہریرۃؓ سے اور تلخیص الحبیر ص ۹۶ میں حضرت انسؓ سے رفع یدین کا ثبوت ہے ۔ طحاوی ص ۳۳۲/۱ میں ہے قال ابراھیم النخعیؒ ترفع الایدی فی سبع مواطن فی افتتاح الصلوۃ وفی التکبیر للقنوت فی الوتر الخ ومثلہ فی کتاب الآثار لابی یوسف ص ۲۱ اور علامہ زیلعی نصب الرایہ ص ۳۹۱/۱ میں فرماتے ہیں کہ جن مقامات میں تواتر سے رفع یدین ثابت ہے ان میں وتر بھی ہیں۔

وتروں کے بعد دو رکعتوں کا ثبوت

سفر السعادۃ ص ۱۰۳ علی ہامش کشف الغمۃ میں ہے۔ فصل ثبت بروایات صحیحۃ انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد الوتر رکعتین ففی صحیح مسلم (ص ۲۵۶) ۔ عن عائشۃؓ انہ کان یصلی ثلاث عشرۃ رکعۃ یصلی ثمان رکعات

ثم یوتر ثم یصلی رکعتین وھو جالس۔ الیٰ ان قال۔ وفی مسند الامام احمد (وابن ماجۃ ص۸۵) روی عن ام سلمۃؓ انھا قالت کان علیہ السّلام یصلّی بعد الوتر رکعتین خفیفتین وھو جالس وابوامامۃؓ یروی کان رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلّی رکعتین بعد الوتر وھو جالس یقرأ فیھما اِذَا زُلْزِلَت وقُلْ یَاَیُّھَا الْکٰفِرُوْنَ وروی ھٰذا المعنی ایضًا جماعۃ من الصحابۃ غیر من ذکرنا الخ ترمذی ص۶۲ج۱ میں حضرت ام سلمۃؓ کی روایت بیان کر کے آگے لکھا ہے۔ وقد روی نحو ھٰذا عن ابی امامۃ وعائشۃؓ وغیر واحد عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وعن عائشۃؓ قالت صلی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم العشاء ثم صلی ثمانی رکعات ورکعتین جالسًا ورکعتین بین الندائین (ای الاذان والاقامۃ) ولم یکن یدعھما ابدًا۔ انتھٰی۔ (بخاری ص۱۵۵ج۱) وفی النسائی ص۱۹۳ج۱ ویصلی رکعتین وھو جالس۔ وفی الدارقطنی ص۱۷۷ج۱ عن ام سلمۃؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یصلی رکعتین خفیفتین بعد الوتر زاد لمجاملی وھو جالس وعن ثوبانؓ مولیٰ رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال کنا مع رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی سفر فقال ان السفر جھد وثقل فاذا اوتر احدکم فلیرکع رکعتین فان استیقظ والّا کانتا لہ۔ وفی زاد المعاد ص۶۴ج۱ الرکعتان اللتان کان یصلیھما احیانًا بعد وترہٖ تارۃً جالسًا وتارۃً قائمًا مع قولہٖ اجعلوا آخر صلوتکم باللیل وترًا فان ھاتین الرکعتین لا تنافی الامر کما ان المغرب وتر النھار وصلوۃ السنۃ شفعًا بعدھا لا یخرجھا عن کونھا وتر النھار..... الخ۔

بَاب مَا جَآءَ فِیْ وَقْتِ الْجُمُعَۃ ص۶۶

جمہور اہل اسلام فرماتے ہیں کہ جمعہ زوال سے قبل جائز نہیں۔ امام احمدؒ سے روایت ہے کہ اگر زوال سے پہلے بھی پڑھ لیا جائے تو پھر بھی جائز ہے اس پر قضاء نہیں۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۸۳ج۱ میں لکھتے ہیں: قال مالکؒ وابوحنیفۃؒ والشافعیؒ وجماھیر العلماءؒ من الصحابۃؓ والتابعینؒ ومن بعدھمؒ لا تجوز الجمعۃ الا بعد زوال الشمس۔ اور مشہور فقیہ علامہ حلبیؒ کبیری ص۶۰۳ میں لکھتے ہیں: وھو المتوارث من لدن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الیٰ یومنا ھٰذا وھو قول الجمھور من الصحابۃؓ والتابعینؒ فمن بعدھم۔ امام شافعیؒ

کتاب الام ص۱۷۲ ج۱ میں لکھتے ہیں : لا اختلاف عند احد لقیتہ ان لا تصلی الجمعۃ حتی تزول الشمس۔ امام شعرانیؒ میزان الکبریٰ ص۲۴۲ ج۱ میں لکھتے ہیں : قول الائمۃ الثلاثۃ انہ لا تصح الجمعۃ الا فی وقت الظہر۔ امام ترمذیؒ ص۶۶ میں لکھتے ہیں : وقال احمدؒ ومن صلاھا قبل الزوال فانہ لم یر علیہ اعادۃً۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل ۱ بخاری ص۱۲۳ ج۱ اور ترمذی ص۶۶ ج۱ میں روایت ہے عن انسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یصلی الجمعۃ حین تمیل الشمس۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری[1] ص۲۹۰ پ۴ میں لکھتے ہیں : فیہ اشعار بمواظبۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علی صلوٰۃ الجمعۃ اذا زالت الشمس۔

دلیل ۲ مسلم ص۲۸۳ ج۱ میں ہے : عن سلمۃ بن الاکوع قال کنا نجمع مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا زالت الشمس۔

دلیل ۳ تلخیص الحبیر ص۱۳۴ میں ہے : عن جابرؓ کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا زالت الشمس صلی الجمعۃ قال الحافظ اسنادہ حسن۔

امام احمدؒ کی دلیل ۱ بخاری ص۱۲۸ ج۱ اور ترمذی ص۶۹ ج۱ میں ہے : واللفظ للترمذی عن سہل بن سعد ماکنا نتغدّی فی عہد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ولا نقیل الاّ بعد الجمعۃ۔ غدا دوپہر کا کھانا اور قیلولہ دوپہر کا سونا تو اس سے پتہ چلا کہ جمعہ قبل از زوال بھی درست ہے۔

جواب امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۸۳ ج۱ میں لکھتے ہیں : انہم کانوا یؤخرون الغداء والقیلولۃ فی ھذا الیوم الی ما بعد صلوٰۃ الجمعۃ لانہم ندبوا الی التبکیر الیہا فلو اشتغلوا بشیٔ من ذٰلک قبلہا خافوا فوتہا او فوت التبکیر الیہا۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۹۰ پ۴ میں لکھتے ہیں : انہم کانوا

---

[1] فتح الباری اگر اس کا صفحہ پارہ کے ساتھ ہو تو پھر طبع ہند مراد ہوگی اور جلد کے ساتھ ہو تو طبع مصر ہوگی۔

یبتدؤن بالصّلوٰۃ قبل القیلولۃ بخلاف ما جرت بہ عادتھم فی صلوٰۃ الظھر فی الحرّ فانھم کانوا یقیلون ثم یصلّون ۔ اور علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۱۹۹ ج۶ میں لکھتے ہیں: انہ کان یؤخر النوم للقائلۃ الی ما بعد الزوال لاشتغالہ بالتھیئۃ الی الجمعۃ من الغسل والتنظیف والتبکیر۔

دلیل۲: دارقطنی ص۱۶۹ ج۱ میں عبدالرحمٰن بن سیدان السلمیؒ سے روایت ہے: قال شھدت یوم الجمعۃ مع ابی بکرؓ وکانت صلوٰتہ وخطبتہ قبل نصف النھار ثم شھدت مع عمرؓ فکانت صلوٰتہ وخطبتہ الی ان انتصف النھار... الخ۔

الجواب: علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۱۹۶ ج۲ میں لکھتے ہیں: ھو حدیث ضعیف قال النوویؒ فی الخلاصۃ اتفقوا علی ضعف ابن سیدانؒ۔

مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۳۶۱ ج۱ میں لکھتے ہیں: والظاھر المعول علیہ ھو ما ذھب الیہ الجمھور من انہ لا تجوز الجمعۃ الا بعد زوال الشمس واما ما ذھب الیہ بعضھم من انھا تجوز قبل الزوال فلیس فیہ حدیث صحیح صریح۔

باب ماجآء فی الرّکعتین اذا جآء الرّجل والامام یخطب ص۶۷

قولہ بینما النبی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم یخطب یوم الجمعۃ اذ جاء رجل فقال النّبیّ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم أصلّیت؟ قال لا۔ قال قم فارکع

امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ امام جمعہ کا خطبہ دے رہا ہو تو اس وقت نماز پڑھنی جائز نہیں۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۸۷ ج۱ میں لکھتے ہیں: وقال مالک واللیث وابوحنیفۃ والثوری وجمھور السلف من الصحابۃ والتابعین لا یصلیھما وھو مروی عن عمر وعثمان وعلی

رضی اللہ عنہم وحجتہم الامر بالانصات للامام ... الخ اور فتح الملہم ص۴۱۵/۲ میں ابن سیرینؒ، شریحؒ، نخعیؒ، قتادہؒ اور زہریؒ کا بھی یہی قول بتایا ہے۔ امام شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ امام خطبہ دے رہا ہو تو اس وقت دو رکعت جائز ہیں۔

امام صاحبؒ ومن وافقہ کی دلیل ۱ بخاری ص۱۲۱/۱ مسلم ص۲۸۳/۱ اور موارد الظمآن ص۱۴۸ میں ہے: واللفظ للبخاری یصلی ماکتب لہ ثم ینصت اذا تکلم الامام۔ الحدیث۔ اور موارد الظمآن میں یہ لفظ ہیں: ثم رکع ماشآء اللہ ان یرکع ثم انصت اذا خرج امامہ۔ اس صحیح روایت سے پتہ چلا کہ امام کے خطبہ سے پہلے تو نماز پڑھ سکتا ہے لیکن اذا تکلم الامام کے بعد گنجائش نہیں ہے۔

دلیل ۲ مجمع الزوائد ص۱۷۱/۲ میں روایت ہے: عن نبیشۃ الھذلی کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: فان لم یجد الامام خرج صلّی ما بدا لہ وان وجد الامام قد خرج جلس فاستمع وانصت۔ الحدیث۔ علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: رواہ احمد ورجالہ رجال الصحیح خلا شیخ احمد وھو ثقۃ۔

امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل مسلم ص۲۸۷/۱ اور ترمذی ص۶۷/۱ وغیرہ میں روایت آتی ہے بینما النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یخطب یوم الجمعۃ اذ جآء رجل فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم أصلیت؟ قال لا، قال: قم فارکع۔ وفی روایۃ مسلم ص۲۸۷/۱ یا سلیکؓ قم فارکع رکعتین۔

جواب جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ آنے والے کا نام سلیک (ابن ھدبۃ وقیل ابن عمرو الغطفانی کذا قال السیوطیؒ فی الزھر الربی علی النسائی ص۲۰۷/۱) غطفانی تھا۔ یہ شخص بڑا فقیر اور خستہ حال تھا۔ آپؐ لوگوں سے اس کے لیے چندہ مانگنا چاہتے تھے۔ آپؐ نے اس کو حکم دیا کہ اُٹھ کر دو رکعت پڑھ۔ مطلب یہ تھا کہ لوگ اس کی خستہ حالی کو دیکھ لیں اور اس پر صدقہ کریں۔ چنانچہ نسائی ص۱۵۸/۱ میں

روایت ہے : جاء رجل یوم الجمعۃ والنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یخطب بھیئۃ بذّۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم أصلیت ؟ قال : لا۔ قال صل رکعتین وحثّ النّاس علی الصدقۃ۔ الحدیث۔ اور موارد الظمآن ص۱۵۰ کی روایت میں ہے۔ فرمایا ارکع رکعتین ولا تعودن لمثل ھٰذا۔ اور فتح الباری ص۳۲۶ ج۲ میں بحوالہ مسند احمد ہے۔ آپؐ نے فرمایا : ان ھٰذا الرجل دخل المسجد فی ھیئۃٍ بذّۃٍ فامرتہ ان یصلی وانا ارجوان یفطن لہ رجل۔ الحدیث تو ان روایات سے پتہ چلا کہ یہ ایک مخصوص واقعہ تھا۔ ضابطہ اور قاعدہ نہ تھا بعض راویوں نے اس کو ضابطہ کی شکل میں پیش کر دیا ہے اور دار قطنی ص۱۶۹ ج۱ کی روایت میں ہے کہ جب تک وہ نماز پڑھتا رہا آپؐ نے خطبہ روک دیا : وامسك عن الخطبۃ حتّٰی فرغ من صلٰوتہ اوکان قبل شروعہ فی الخطبۃ وخرّجہ النّسائی فی سننہ الکبرٰی وبوّب علیہ۔ اوکان ذٰلك قبل ان ینسخ الکلام فی الصلٰوۃ فلمّا نسخ فی الصّلٰوۃ نسخ فی الخطبۃ ایضًا لانھا شطر صلٰوۃ الجمعۃ وشرطھا کما صرح الطحاوی ص۱۶۹ ج۱ (راجع ھامش النسائی ص۱۵۷ ج۱) وکذا فی مسند ابن ابی شیبۃ عن محمد بن قیس امسك عن الخطبۃ حتّٰی فرغ۔

باب فی الصّلٰوۃ قبل الجمعۃ وبعدھا ص۶۸

اس میں اختلاف ہے کہ جمعہ سے قبل دو رکعت پڑھنی چاہیئے یا چار ؟ حافظ ابن ملقنؒ استاذ حافظ ابن حجرؒ اپنی کتاب الکلام علی سنۃ الجمعۃ قبلھا وبعدھا ص۴۵ میں لکھتے ہیں : سنتھا ان یصلّی قبلھا اربعًا وبعدھا اربعًا۔ پھر آگے لکھتے ہیں : قال النووی فی الروضۃ سنۃ الجمعۃ قبلھا وتحصل برکعتین۔ بعض حضرات نے سنن قبل از جمعہ کو بدعت کہا ہے۔ مولانا سہارنپوریؒ بذل المجھود ص۱۹۹ ج۲ میں لکھتے ہیں : واخذ من مفھوم ھٰذا الحدیث (من کان مصلّیا بعد الجمعۃ فلیصل اربعًا) بعض الشافعیۃ انہ لا سنۃ للجمعۃ قبلھا وابتدع بعضھم فقال الصّلٰوۃ

قبلها بدعة كيف وقد جاء باسناد جيد كما قال الحافظ العراقي انه عليه الصلوٰة والسلام كان يصلي قبلها اربعًا۔ وروى الترمذي في ص۶۹/ج۱ ان ابن مسعودؓ كان يصلّي قبلها اربعًا وبعدها اربعًا والظاهر انه بتوقيف۔

الحاصل جمعہ سے پہلے چار رکعت سنّت ہیں۔ جمعہ کے بعد کی سنتوں میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ سے چار رکعت اور امام ابو یوسفؒ[1] سے چھ رکعات منقول ہیں۔ فقہ کی عام کتب میں امام صاحبؒ کا یہی مسلک نقل کیا ہے اور مفتیٰ بہ قول امام ابو یوسفؒ کا قرار دیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ امام صاحبؒ بھی چھ رکعت کے قائل تھے۔ امام صدر الائمۃ المکیؒ مناقب الامام الاعظم ص۳۴۱/ج۱ میں اپنی سند کے ساتھ لکھتے ہیں: قال ابو اسمٰعيل الفارسي رأيت سفيان ومسعرا واباحنيفة ومالك بن مغول وزائدة يصلّون بعد الجمعة ستًّا ركعتين واربعًا۔ اور اسی طرح امام کردریؒ نے اپنی کتاب مناقب کردری ص۲۴۴/ج۱ میں لکھا ہے: دو پہلے چار بعد میں۔

احناف کے مفتیٰ بہ قول کی دلیل[1]

ابوداؤد ص۱۶۰/ج۱ اور مستدرک ص۲۹۰/ج۱ میں روایت ہے عن ابن عمرؓ انه اذا كان بمكة فصلّى الجمعة تقدم فصلى ركعتين ثم تقدم فصلّى اربعًا۔ الى قوله فقال كان رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم يفعل ذٰلك۔ قال الحاكمؒ والذهبيؒ صحيح على شرطهما۔ ومشكوٰة ص۱۰۵/ج۱، نیمویؒ آثار السنن ص۲۴۷ میں لکھتے ہیں: قال العراقيؒ اسناده صحيح۔

---

[1] وعند ابي يوسفؒ السنة بعد الجمعة ست ركعات وهو مروى عن على رضى الله تعالىٰ عنه والافضل ان يصلى اربعًا ثم ركعتين للخروج عن الخلاف ۱۲ (كبيري ص۳۴۲)

يُسنّ عند ابي يوسفؒ ان يصلى بعد الجمعة ست ركعات لما في ابي داؤد عن ابن عمرؓ انه اذا كان بمكة فصلى الجمعة تقدم فصلى ركعتين ثم تقدّم فصلّى اربعًا واذا كان بالمدينة فصلّى الجمعة رجع الى بيته فصلّى ركعتين ولم يصلّ في المسجد فقيل له فقال كان رسول الله صلّى الله تعالىٰ عليه وسلم يفعل ذٰلك فقد اثبت ستًّا بعدها بمكة۔ (شرح النقاية ص۱/ج۱)

دلیل ۲ | مصنف ابن ابی شیبہؒ میں روایت ہے بحوالہ بذل المجہود ص۲۰۰ ج۲ عن علیؓ قال امرنا ان نصلی بعد الجمعۃ ستا۔ اور ترمذی ص۶۹ ج۱ میں روایت ہے: وروی عن علیؓ ابن ابی طالب انہ امر ان یصلی بعد الجمعۃ رکعتین ثم اربعًا اور آثار السنن ص۲۴۸ میں ہے۔ فلما جآء علیؓ ابن ابی طالب الی الکوفۃ علّمھم ان یصلوا ستا۔ رواہ الطحاوی فی ص۱۴۶ ج۱ واسنادہ صحیح۔

دلیل ۳ | ترمذی ص۶۹ ج۱ میں ہے: وابن عمرؓ بعد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلّی فی المسجد بعد الجمعۃ رکعتین وصلّی بعد رکعتین اربعًا۔ (وراجع المستدرک ج۱ ص۲۹۰) وعن عطآء قال رأیت ابن عمرؓ صلی بعد الجمعۃ رکعتین ثم صلّی بعد ذٰلک اربعًا۔ اور طحاوی ص۱۶۵ ج۱ میں ہے: ان ابن عمرؓ کان یصلی قبل الجمعۃ اربعًا لا یفصل بینھن بسلام ثم بعد الجمعۃ رکعتین ثم اربعًا۔ آثار السنن ص۲۴۷ میں ہے: اسنادہ صحیح۔ العرف الشذی ص۱۹۷ میں ہے: سندہ صحیح۔

احناف کے دوسرے قول چار رکعت بعد الجمعۃ کی دلیل ۱ | مسلم ص۲۸۸ ج۱ ومشکوٰۃ ص۱۰۴ ج۱ ونسائی ص۱۶۰ ج۱ میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا: اذا صلی احدکم الجمعۃ فلیصل بعدھا اربعًا۔

دلیل ۲ | موارد الظمآن ص۱۵۲ میں ہے: اذا صلّی احدکم الجمعۃ فلیصل بعد الجمعۃ اربعًا فان کان لہ شغل فرکعتین فی المسجد ورکعتین فی البیت۔ اوکما قال۔

قائلین رکعتین کی دلیل | ترمذی ص۶۹ ج۱ کی یہ روایت: ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلی بعد الجمعۃ رکعتین فی بیتہ۔ وفی الجامع الصغیر ص۸۱ ج۲ وکان لا یصلّی بعد الجمعۃ حتّٰی ینصرف فیصلی رکعتین فی بیتہ: مالک ق۔ د۔ ن عن ابن عمرؓ صحیح۔ رواہ مالک

فی المؤطا ولفظه وکان لا یصلی بعد الجمعة حتّٰی ینصرف فیرکع رکعتین۔ ص۵۵

الجواب آپؐ نے محض رکعتین پر ہی اکتفا نہیں کیا۔ ترمذی کی روایت میں فی بیتہ کے لفظ ہیں اور موارد الظمآن ص۱۵۲ میں یہ الفاظ ہیں: ثم صلی رکعتین بعد الجمعة فی المسجد یعنی دو مسجد میں اور دو گھر میں پڑھیں، محض دو پر اکتفا نہیں کیا۔ علاوہ ازیں اگر دو بھی ہوں تو دو آپؐ کے عمل سے اور چار آپؐ کے قول سے ثابت ہو کر چھ ہوگئیں۔

بَابٌ فِیْمَنْ یُّدْرِكُ مِنَ الْجُمُعَةِ رَكْعَةً ص۶۹

قال ابوحنیفةؒ وابو یوسفؒ من ادرك تشهد الجمعة فقد ادرکها وتمسکوا بحدیث ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا۔

باقی ائمہؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک رکعت پالی تو بنا جمعہ کی کرے تشہد میں ملا تو بنا ظہر کی کرے۔ ان کا استدلال نسائی ص۶۵ ج۱ کی اس روایت سے ہے: عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم من ادرك من الجمعة او غیرها رکعة فقد ادرکها اور نسائی ص۱۶۰ ج۱ کی یہ روایت ہے: عن ابی هریرةؓ قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم من ادرك من صلوٰة الجمعة رکعة فقد ادرك۔

الجواب اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے تشہد میں شریک ہونے والے کی نماز کی نفی نہیں ہوتی۔ اوجز المسالک ص۳۴۳ ج۱ میں حضرت ابن مسعودؓ سے ہے: قال من ادرك التشهد فقد ادرك الصّلوٰة اور ص۳۴۴ ج۱ میں ہے: قوله صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم ما ادرکتم فصلّوا وما فاتکم فاتموا حدیث مشهور والفائت هو الجمعة دون الظهر فتامل وروی عن معاذ بن جبل قال اذا دخل فی صلوٰة الجمعة قبل التسلیم وهو جالس فقد ادرك الجمعة۔

فائدۃ، البحث فی الجمعۃ فی القری

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ چھوٹی بستیوں میں جمعہ درست نہیں۔ بڑی بستیاں جو شہر و قصبہ کے حکم میں ہوں، ان میں درست ہے۔ علماء احناف کا آپس میں قدیماً وحدیثاً تعیینِ مصر میں اختلاف ہے۔ اور خود ہمارے اکابر علماء دیوبند کا بھی اس میں اختلاف ہے۔ حضرت تھانویؒ مع الخلفاء فرماتے ہیں کہ دیگر شرائط کے علاوہ مردم شماری کے لحاظ سے کم وبیش تین ہزار کی آبادی ہو۔ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ آبادی تو ڈیڑھ (۱½) ہزار ہو اور ضروریاتِ زندگی پائی جاتی ہوں۔ مثلاً ڈاک خانہ، بچوں کا سکول آٹا پیسنے کی مشین، ضروری سودے کی دکانیں، موچی، کمہار، بڑھئی، لوہار، دھوبی وغیرہ موجود ہوں اور ایک سے زائد مسجدیں ہوں تو عندالاحناف جمعہ درست ہے۔ (وعمل الشیخ علی فتوی المفتی کفایت اللّٰہ صاحب)۔ امام شافعیؒ وامام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ مصر وقریہ میں جمعہ درست ہے لیکن امام شافعیؒ کی اپنی عبارت اس کی تصدیق نہیں کرتی۔ امام شافعیؒ کتاب الام ص۲۱۲/۱ج میں فرماتے ہیں: قال الشافعیؒ اذا کان یوم الفطر یوم الجمعۃ صلی الامام العید حین تحل الصلٰوۃ ثم اذن لمن حضرہ من غیر اھل المصر ان ینصرفوا ان شاءوا الی اھلیھم ولا یعودون الی الجمعۃ والاختیار لھم ان یقیموا حتّٰی یجمعوا او یعودوا بعد انصرافھم ان قدروا حتّٰی یجمعوا وان لم یفعلوا فلا حرج ان شاء اللّٰہ تعالیٰ قال الشافعیؒ لا یجوز لاحد من اھل المصر ان یدعوا ان یجمعوا الا من عذر یجوز لھم بہ ترک الجمعۃ وان کان یوم العید قال الشافعیؒ وھٰکذا ان کان یوم الاضحیٰ لا یختلف اذا کان ببلد یجمع فیہ الجمعۃ ویُصلّٰی ولا یُصلِّی اھل مِنًی الاضحیٰ ولا الجمعۃ لانھا لیست بمصر انتھٰی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک بھی جمعہ کے لیے مصر شرط ہے۔

امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ ہر چھوٹی بڑی بستی میں جمعہ درست ہے۔ غیر مقلدین کا

بھی اسی پر عمل ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ ارشاد باری تعالیٰ ہے اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَ ذَرُوا الْبَیْعَ اس میں وَذَرُوا الْبَیْعَ کے الفاظ چاہتے ہیں کہ جمعہ اس جگہ ہو جہاں خرید و فروخت کا معاملہ ہو جسکو چھوڑ کر آنا پڑے۔

دلیل ۲ نبی علیہ السلام نے سنہ ۸ھ میں جب مکہ مکرمہ فتح کیا اور سارا عرب آپ کے زیر اثر آگیا اور اسی سال بحرین فتح ہوا۔ (بحرین مدینہ سے بہت دُور شمال مشرق میں خلیج فارس کے کنارے پر ایک ریگستانی علاقہ ہے یہ حکومت ایران کے تحت تھا اور اس میں متعدد عرب قبائل بھی آباد تھے مثلاً بنو عبدالقیس، بکر بن وائل اور تمیم۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عہد میں حکومتِ ایران کی طرف سے وہاں ایک سردار مقرر تھا جس کا نام منذر بن ساوی تھا نبی علیہ السلام کی دعوت پر وہ اور بحرین کے صدر مقام ہجر کا گورنر مرزبان مسلمان ہو گئے تھے یہ واقعہ سنہ ۸ھ کا ہے (محصلہ صدیق اکبر ص۲۲۳ از مولانا سعید احمد اکبر آبادیؒ بحوالہ فتوح البلدان بلاذریؒ ص۸۵) اور ابنِ اثیرؒ نے اپنی تاریخ الکامل ص۲۳ج۲ میں اور طبری نے اپنی تاریخ ص۲۹ج۳ میں بھی اس کی تصریح کی ہے کہ یہ سنہ ۸ھ کا واقعہ ہے اور ان کتابوں میں لکھا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جس کے ہاتھ یہ دعوت نامہ بھیجا تھا وہ حضرت علاءؓ بن الحضرمیؓ تھے) حضرت ابنِ عباسؓ کی روایت ہے جو بخاری ص۱۲۲ج۱ اور ابوداؤد ص۱۵۳ج۱ میں ہے: قال ان اول جمعۃ جمعت بعد جمعۃ فی مسجد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم فی مسجد عبد القیس فی جُواثی من البحرین اور تیسرا جمعہ مکہ میں ہوا۔ گویا سنہ ۹ھ تک تین جمعے ہی ہوتے تھے۔ مسجد نبوی، مکہ مکرمہ، جُواثی۔ اگر ہر چھوٹی بڑی بستی میں جمعہ ہوتا تو کئی جگہوں پر جمعہ ہوتا۔

دلیل ۳ حضرت عمرؓ نے چھتیس ۳۶ ہزار شہر اور قلعے فتح کیے اور جمعہ صرف نوسو ۹۰۰ مقامات پر جاری فرمایا اگر ہر چھوٹی بڑی بستی میں جمعہ جائز ہوتا تو جمعہ ہزاروں جگہ ہوتا حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ ازالۃ الخفاء ص۶۵ج۲ میں لکھتے ہیں: در زمان خلافت وے (حضرت عمرؓ) سی و شش ہزار شہر با توابع آں مفتوح شد و چہار ہزار مسجد ساختہ گشت و نہ صد ۹۰۰ منبر

بر جنوب محاریب جوامع بجہت خطبہ جمعہ بنا کردند۔

دلیل ۴ سنن الکبریٰ ص۱۷۹ ج۳، مشکل الآثار للطحاوی ص۵۴ ج۲ اور محلی ابن حزم ص۵۲ ج۵ میں روایت ہے: عن علیؓ قال لا جمعۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع۔ وقال ابن حزمؒ قد صح عن علیؓ اور بخاری ص۱۲۲ ج۱ حاشیہ ۸ میں اس حدیث کے متعلق ہے بسند صحیح۔ یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن حکماً مرفوع ہے۔ نیل الاوطار ص۲۳۴ ج۳ میں ہے: عن علیؓ علیہ السّلام لا جمعۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع اخرجہ ابو عبید باسناد صحیح الیہ موقوفا و معناہ لاصلوٰۃ جمعۃ ولاصلوٰۃ عید اھ۔

دیگر ائمہؒ کی دلیل ۱ قول باری عزّ وجلّ ہے: اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ۔ کہتے ہیں کہ اس میں شہر و قریہ کی کوئی قید نہیں مطلق ہے لہٰذا جمعہ ہر جگہ ہے۔

الجواب آگے وَذَرُوا الْبَیْعَ کا جملہ اس کا قرینہ ہے کہ یہ مطلق نہیں بلکہ اس سے ایسی جگہ مراد ہے جہاں خرید و فروخت ہوتی ہو۔

دلیل ۲ ابوداؤد ص۱۵۳ ج۱ میں روایت ہے: اوّل جمعۃ جمعت بعد جمعۃ فی مسجد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم بجواثی قریۃ من قری البحرین۔ او کما قال۔ کہتے ہیں کہ قریہ میں جمعہ ادا ہوا۔

جواب ۱ لفظ قریہ راوی کی تفسیر ہے کیونکہ یہی روایت بخاری ص۱۲۲ ج۱ میں ہے۔ اس میں یہ لفظ نہیں۔ اور ص۶۲۷ ج۲ میں ہے۔ اس میں یہ لفظ ہیں: یعنی قریۃ من قری البحرین اور ابوداؤد ص۱۵۳ ج۱ میں ہے: قال عثمان (راوی) قریۃ من قری عبد القیس۔

جواب ۲ لفظ قریہ مصر پر بھی بولا جاتا ہے۔ قرآن پاک میں ہے: اَخْرِجْنَا مِنْ ھٰذِہِ الْقَرْیَۃِ (پ۵) مراد اس سے مکہ ہے۔ دوسری جگہ ہے: وَاسْئَلِ الْقَرْیَۃَ الَّتِیْ کُنَّا فِیْھَا۔ (پ۱۳) مراد اس سے مصر ہے۔ تیسری جگہ ہے: لَوْلَا نُزِّلَ ھٰذَا الْقُرْاٰنُ عَلٰی رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْیَتَیْنِ عَظِیْمٍ۔ (پ۲۵)

مراد اس سے مکہ و طائف ہیں۔

جواب ۳ | زمخشری کشاف ص۱۷۰ ج۲ میں لکھتے ہیں: والعرب تسمّی المدینة قریة اور قاموس ص۳۷۷ ج۴ میں ہے: القریة المصر الجامع اور تاج العروس ص۲۹ ج۱۰ میں ہے: وتقع علی المدن وغیرها اور کفایة المتحفظ ص۸۰ میں ہے: ویقع علی المدن وغیرها۔ امام بیہقیؒ سنن الکبریٰ ص۱۷۹ ج۳ میں لکھتے ہیں: قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم الجمعة واجبة علی کل قریة وان لم یکن فیها الا اربعة یعنی بالقریٰ المدائن۔ امام بیہقیؒ نے بھی قُریٰ کو امصار تسلیم کیا ہے۔

جواب ۴ | جواثی تجارتی منڈی اور فوجی چھاؤنی تھی۔ علامہ ماردینی الجوہر النقی ص۱۷۸ ج۳ میں لکھتے ہیں کہ وہ ایک بڑی منڈی تھی۔ مراح ص۲۷ میں ہے جواثی نام ہے: حصن بیحرین۔ اسی طرح بلاذریؒ نے فتوح البلدان ص۹۱ میں لکھا ہے۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۳۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ وہاں قیدخانہ بھی تھا اور اشعار نقل کیے ہیں: قعود فی جواثی محاصرینا۔ الخ۔ تو جو مقام تجارتی منڈی، فوجی چھاؤنی، قلعہ ہو، اس میں قیدخانہ بھی ہو اور جس میں تمام علاماتِ مصر پائی جائیں تو لازماً وہ مصر ہے۔

دلیل ۳ | ابوداؤد ص۱۵۳ ج۱ میں ہے کہ اسعدؓ بن زرارہ نے نقیع الخضمات قریة علی میل من المدینة میں جمعہ قائم کیا۔

الجواب | یہ کارروائی انھوں نے اپنی مرضی سے کی جب کہ ابھی جمعہ فرض بھی نہ ہوا تھا اور نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام تشریف نہ لائے تھے۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۹۴ ج۲ میں لکھتے ہیں: جمع اهل المدینة قبل ان یقدمها رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم وقبل ان تنزل الجمعة۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ وہ مدینہ کا دور افتادہ محلہ تھا۔

دلیل ۴ | التعلیق المغنی ص۱۶۲ ج۱ میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے حکام کو سرکاری چٹھی لکھی۔ جس میں یہ بھی تھا: ان جمّعوا حیث ماکنتم۔

الجواب | یہ حکم حکام کو تھا جو عادتاً قابلِ قدر بستیوں اور شہروں میں رہتے ہیں جہاں

وہ ہوں گے تو جمعہ ہوگا۔ یہ مطلب تو یقیناً نہیں کہ ضرورۃً حاکم کو مثلاً کسی جنگل میں جانا پڑے اور جمعہ کا دن ہو تو وہیں جمعہ شروع کر دے۔ ظاہر تو یہی ہے۔ اس مسئلہ کی تحقیق کے لیے اوثق العریٰ للشیخ گنگوہیؒ اور احسن القریٰ للشیخ السندؒ کا مطالعہ بہت مفید ہے۔

باب ماجاء فی التکبیر فی العیدین

امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ عیدین میں زائد تکبیریں چھ ہیں۔ پہلی رکعت میں ثناء کے بعد قرأۃ فاتحہ سے قبل تین زائد تکبیریں کہے اور ان میں ہاتھ بھی اٹھائے اور دوسری رکعت میں اختتام قرأۃ کے بعد رکوع سے قبل تین زائد تکبیریں کہے اور ہاتھ بھی اٹھائے۔ باقی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ بارہ تکبیریں زائد ہیں: فی الرکعۃ الاولیٰ سبعًا قبل القرأۃ وفی الاخرۃ خمسًا قبل القرأۃ۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ طحاوی ص۳۳۲ ج۲، ابوداؤد ص۱۶۳ ج۱، مسند احمد ص۴۱۶ ج۴ اور سنن الکبریٰ ص۲۸۹ ج۳ میں روایت ہے: ان سعیدؓ بن العاص دعا اباموسیٰ الاشعریؓ وحذیفۃؓ بن الیمانؓ فسئلھما کیف کان علیہ السّلام یکبر فی الاضحیٰ والفطر فقال ابو موسیٰؓ اربعًا کتکبیرۃ علی الجنائز وصدقہ حذیفۃؓ فقال ابو موسیٰ کنت اکبر لاھل البصرۃ اذا کنت امیرا علیھم الحدیث۔ یعنی ایک تکبیر تحریمہ اور تین زائد حضرت عمرؓ کے دور میں چار تکبیروں پر اجماع ہوگیا تھا (طحاوی ص۲۳۹ ج۱)

اعتراض کہ فی سندہ عبدالرّحمٰن بن ثابت بن ثوبان ہے وھو ضعیف۔

الجواب اگرچہ ان میں بعض نے کلام کیا ہے لیکن اس کلام کے سبب انکی حدیث ساقط الاعتبار نہیں۔ علامہ ذہبیؒ میزان الاعتدال ص۹۹ ج۲ میں لکھتے ہیں وثقہ دحیمؒ وابوحاتمؒ وقال ابوداؤدؒ وفیہ سلامۃ وقال ابن معینؒ لیس بہ بأس۔ حافظ ابن حجرؒ تہذیب ص۱۵۱ ج۶ میں فرماتے ہیں: عن دُحَیم ثقۃ یُرمیٰ بالقدر وقال ابوحاتمؒ ثقۃ وھو مستقیم الحدیث وقال صالحؒ بن محمّدؒ شامی صدوق۔ وقال ابن عدیؒ لہ احادیث صالحۃ وذکرہ ابن حبانؒ فی

الثقات وقال ابن المدینیؒ رجل صدق لا بأس بہ وقال ابن جنیدؒ عن ابن معینؒ صالح ۔ توجمہور محدثین انکی توثیق کرتے ہیں ۔ اصولِ حدیث کے لحاظ سے ایسے راوی کی حدیث حسن کے درجہ سے کسی طرح بھی کم نہیں ہوتی ۔ بعض حضرات نے اس روایت کے راوی ابوعائشہؒ پر بھی کلام کیا ہے لیکن یہ بھی غلط ہے ۔ حافظ ابنِ حجرؒ تقریب ص۴۲۶ میں لکھتے ہیں : مقبول من الثانیۃ ۔

دلیل ۲ طحاوی ص۳۳۳ ج۲ وفی النسخۃ الاخرٰی ص۴۰۰ ج۲ (وراجع فیض الباری ص۹۲ ج۴) میں ہے : حدثنی بعض اصحاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم قال صلی بنا النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم یوم عید فکبر اربعًا اربعًا الیٰ قولہ فھٰذا حدیث حسن الاسناد ۔

اعتراض کہ فی سندہ وضین بن عطاء وھو ضعیف ۔

الجواب بعض حضرات نے ان میں کلام کیا ہے لیکن جمہورؒ توثیق کرتے ہیں تہذیب ص۱۲۰ ج۱۱ میں ہے : قال احمدؒ وابن معینؒ ودحیمؒ ثقۃ وقال ابوداؤدؒ صالح الحدیث ۔ وقال ابن عدیؒ ما اری بحدیثہ بأسًا ۔ وذکرہ ابن حبانؒ فی الثقات ۔ قال الطحاوی وعبد اللّٰہ بن یوسف ویحیٰی بن حمزۃ والوضین والقاسم کلھم اھل الروایۃ معروفون بصحۃ الروایۃ الخ ص۳۳۳ ج۲ ۔

دلیل ۳ طحاوی ص۳۳۴ ج۲ میں روایت ہے : خرج ولید بن عقبۃ بن ابی معیط علی ابن مسعودؓ وحذیفۃؓ والاشعریؓ فقال ان العید غدًا فکیف التکبیر فقال ابنِ مسعودؓ یکبّر تکبیرۃ یفتح بھا الصّلوٰۃ ثم یکبّر بعدھا ثلاثًا ثم یقرء ثم یکبر تکبیرۃ یرکع بھا ثم یسجد ثم یقوم فیقرء ثم یکبر ثلاثًا ثم یکبر تکبیرۃ یرکع بھا فقال الاشعریؓ وحذیفۃؓ صدق ابو عبد الرحمٰنؓ ۔ حافظ ابنِ کثیرؒ تفسیر مع المعالم ص۱۳۶ ج۸ میں لکھتے ہیں اسنادہ صحیح ۔ حافظ ابنِ حجر الدرایہ ص۱۲۵ میں اسکی تصحیح کرتے ہیں اور آثار السنن ص۱۵۸ میں ہے : رواہ عبد الرزاق واسنادہ صحیح ۔

دلیل ۴ | محلّی ابن حزمؒ ص۸۳ ج۵ میں روایت ہے: کان ابن مسعودؓ جالسًا وعندہ حذیفۃؓ وابوموسیٰ الاشعریؓ وسألہ سعید بن العاص عن التکبیر فی صلوٰۃ العید فقال حذیفۃؓ سل الاشعریؓ وقال الاشعریؓ سل عبداللہؓ فانہ اقدمنا واعلمنا فسألہ فقال ابن مسعودؓ یکبر اربعًا...الخ
قال ابن حزمؒ ھٰذا اسناد فی غایۃ الصحۃ

دوسرے ائمہؒ کی دلیل ۱ | ترمذی ص۷۰ ج۱ میں ہے: عن کثیر بن عبداللہ عن ابیہ عن جدہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کبر فی العیدین فی الاولیٰ سبعا قبل القرأۃ وفی الآخرۃ خمسا قبل القرأۃ ۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں حدیث حسن وھو احسن شیء روی فی ھٰذا الباب۔

الجواب | اسکی سند میں کثیر بن عبداللہ ہیں. تہذیب ص۴۲۲ ج۸ اور میزان ص۳۵۲ ج۲ میں ہے: قال احمدؒ منکر الحدیث لیس بشیءؒ وفی المیزان ضرب احمدؒ علی حدیثہ وقال الشافعیؒ رکن من ارکان الکذب وقال ابن معینؒ لیس حدیثہ بشیءؒ وقال ابوحاتمؒ منکر الحدیث وقال النسائی والدارقطنیؒ متروک الحدیث وقال ابو زرعۃؒ واھی الحدیث ۔ وقال ابن حبانؒ روی عن ابیہ نسخۃ موضوعۃ وقال ابوداؤدؒ احد الکذابین وقال ابن عبدالبر مجمع علی ضعفہ ۔ (ملتقطاً)

دلیل ۲ مع الجواب | حضرت عائشہؓ کی روایت جو الدارقطنی ص۱۸۰ ج۱ و ص۱۸۱ ج۱ میں ہے: جس کا حوالہ امام ترمذیؒ نے ص۷۰ ج۱ میں بھی دیا ہے۔ اس کی سند میں عبداللہؒ بن لہیعہؒ ہے. خود امام ترمذی ص۳ ج۱ میں فرماتے ہیں: عبداللہؒ بن لھیعۃؒ ضعیف عند اھل الحدیث۔

دلیل ۳ مع الجواب | حضرت ابنِ عمرؓ کی روایت جو دارقطنی ص۱۸۱ ج۱ وغیرہ میں ہے اسکی سند میں فرج بن فضالہ ہے۔ قال البخاریؒ ومسلمؒ منکر الحدیث وقال النسائیؒ ضعیف وقال الدارقطنیؒ ضعیف وکذا قال الساجیؒ وقال الخلیلیؒ فی الارشاد وضعفوہ وقال الحاکمؒ لا یحتج بہ ۔ تہذیب ص۲۶۲ ج۸ ۔

دلیل ۴ مع الجواب | عبداللہؓ بن عمروؓ بن العاص کی روایت جو الدارقطنیؒ ص۱۸۱ ج۱ میں ہے جس کا حوالہ امام ترمذیؒ نے ص۷۰ ج۱ میں بھی دیا ہے ۔اس

کی سند میں عبداللہ بن عبدالرحمٰن الطائفی ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں "فیہ نظر" ضعفاء البخاری ص۱۹ اور امام نسائیؒ فرماتے ہیں: لیس بالقوی۔ ضعفاء النسائی ص۲۶۔ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۲۱۷ ج۲ میں فرماتے ہیں: قال ابن القطانؒ ضعفہ جماعۃ منہم ابن معینؒ۔

باب القرأۃ فی العیدین

قولہٗ عن النعمانؓ بن بشیرؓ قال کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقرأ فی العیدین وفی الجمعۃ بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلٰى وهَلْ أَتٰكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ وربما اجتمعا فی یوم واحد فیقرء بھما۔ قال الترمذیؒ ھذا حدیث حسن صحیح۔

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ عید و جمعہ ایک دن جمع ہو جائیں تو عید اپنی جگہ اور جمعہ اپنی جگہ پڑھنا ہوگا۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ و عید ایک دن جمع ہو جائیں تو عید پڑھ لی جائے اور جمعہ چھوڑ دیا جائے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ۱ صلوٰۃ جمعہ نصِ قرآنی سے ثابت ہے اس کو ترک کرنے کے لیے قطعی الدلالت اور قطعی الثبوت دلیل درکار ہے ولم یوجد۔

دلیل ۲ فرضیتِ جمعہ احادیثِ صحیحہ متواترہ سے ثابت ہے۔ اس کے اسقاط کے لیے دلیلِ قطعی درکار ہے جو مفقود ہے۔

دلیل ۳ ترمذی ص۷۰ ج۱ کی یہی روایت ربما اجتمعا فی یوم واحد فیقرء بھما جس سے ثابت ہوا کہ اگر جمعہ والے دن عید آجاتی تو نبی امیﷺ علیہ الصلوٰۃ والسلام دونوں کو اپنی اپنی جگہ پڑھتے تھے۔ یہ روایت مسلم ص۲۸۸ ج۱، ابوداؤد ص۱۶۰ ج۱ اور نسائی ص۱۷۸ ج۱ کے علاوہ دارمی ص۱۹۴ منتقی ابن الجارود ص۱۳۹ اور سنن الکبریٰ ص۲۱۰ ج۳ میں بھی ہے۔

دلیل ۴ ابوداؤد ص۱۵۳ ج۱، ابن ماجہ ص۹۴ اور منتقی ابن الجارود ص۱۵۳ میں حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حدیث کے آخر میں فرمایا: فمن شاء اجزأہ من الجمعۃ وانا مجمّعون۔ مجمع الزوائد ص۱۹۵ ج۲

میں حضرت ابنِ عمرؓ کی روایت ہے: اجتمع عیدان علی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یوم الفطر والجمعۃ فصلّٰی بھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العید ثم اقبل علیھم بوجھہ فقال یا ایّھا الناس انکم قد اصبتم خیرا واجرا وانا مجمّعون فمن اراد ان یجمع معنا فلیجمع ومن احب ان یرجع الیٰ اھلہ فلیرجع ۔ یہ طبرانی کبیر کی روایت ہے ۔ ہیثمیؒ فرماتے ہیں کہ اس میں دو راوی مجہول ہیں ۔ مگر بطور شاہد اور تائید کے اسکو پیش کیا جاسکتا ہے ۔
نیز یہ روایت سنن الکبرٰی ص۳۱۸ ج۳ اور مشکل الآثار للطحاویؒ ص۵۶ ج۲ میں بھی ہے ۔

امام احمدؒ کا استدلال | پیش کردہ روایات کے اس حصہ سے ہے جس میں فمن شآء اجزأہ من الجمعۃ یا من اَحَبَّ ان یرجع الیٰ اھلہ ہے ۔

الجواب | یہ حکم آپؐ نے اہل عوالی کو فرمایا تھا ۔ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۱۵۶ ج۶ میں لکھتے ہیں : قال ابن حبیبؒ رخص النّبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی التخلف عنھا لمن شھد الفطر والاضحٰی صبیحۃ ذلک الیوم من اھل القریٰ الخارجۃ عن المدینۃ لما فی رجوعھم من المشقۃ لما اصابھم من شغل العید وفعلہ عثمان لاھل العوالی ۔

امام طحاویؒ مشکل الآثار ص۵۵ ج۲ میں لکھتے ہیں : المراد بالرخصۃ فی ترک الجمعۃ فی ھٰذین الحدیثین ھم اھل العوالی الذین منازلھم خارجۃ من المدینۃ ومن لیست الجمعۃ علیھم واجبۃ لانھم فی غیر الامصار ۔
بخاری ص۸۳۵ ج۲ اور سنن الکبرٰی ص۳۱۸ ج۳ میں بسند صحیح ، مؤطا امام مالکؒ ص۶۳ ، مشکل الآثار ص۵۵ ج۲ ، کنز العمال ص۲۷۴ ج۴ اور کتاب الام ص۲۱۲ ج۱ میں ہے : انہ (عثمانؓ) خطب یوم عید فقال یَا اَیُّھَا النَّاس ان ھٰذا الیوم قد اجتمع لکم فیہ عیدان فمن احب ان ینتظر الجمعۃ من اھل العوالی فلینتظر ومن احب ان یرجع فقد اذنتُ لہ ۔ امام شافعیؒ کتاب الام ص۲۱۲ ج۱ میں لکھتے ہیں اور یہ روایت سنن الکبرٰی ص۳۱۸ ج۳

میں بھی ہے : عن عمرؒ بن عبد العزیزؒ قال اجتمع عیدان علی عهد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال من احب ان یجلس من اهل العالیۃ فلیجلس فی غیر حرج ۔ ان تمام روایات سے پتہ چلا کہ ترکِ جمعہ کی اجازت اہلِ عوالی اور دیہاتیوں کو تھی نہ تو نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے خود جمعہ چھوڑا اور نہ مدینہ میں موجود صحابہؓ نے جو غیر معذور تھے انھوں نے جمعہ ترک کیا۔

باب التقصیر فی السفر ص۱۷

امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ سفر میں قصر کرنا عزیمت اور واجب ہے اور ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ رخصت ہے کما صرح المبارکپوریؒ فی التحفۃ ص۳۸۲ ج۱۔

امام صاحبؒ کی دلیل بخاری ص۱۴۹ ج۱، مسلم ص۲۴۲ ج۱، ترمذی ص۷۱ ج۱ اور باقی کتب صحاح ستہ میں روایت ہے : عن ابن عمرؓ قال سافرت مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم والی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ فکانوا یصلون الظهر والعصر رکعتین رکعتین لا یصلون قبلها ولا بعدها ۔ امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۹۹ ج۱ میں لکھتے ہیں : و فی الحدیث دلیل علی المواظبۃ علی القصر وهو دلیل علی رجحان ذٰلک وبعض الفقهاء قد اوجب القصر والفعل بمجرده لا یدل علی الوجوب لکن المتحقق من هذه الروایۃ الرجحان فیؤخذ منه ومازاد مشکوک فیه فیترک ۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۱۲۸ ج۱ میں لکھتے ہیں : وکان صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی اٰلہ وصحبہ وسلم یقصر الرباعیۃ فیصلیها رکعتین من حین یخرج مسافرا الی ان یرجع الی المدینۃ ولم یثبت عنه انه اتم الرباعیۃ فی سفره البتۃ ۔ اسی طرح علامہ بدر الدین البعلیؒ مختصر الفتاویٰ المصریۃ ص۴۷ میں لکھتے ہیں ۔ اسی طرح حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ ص۴۰۹ ج۲ میں لکھا ہے ۔ نواب صدیق حسن خانؒ عون الباری ص۲۰۵ ج۱ میں لکھتے ہیں : قد تمسک بظاهر الحدیث راسه بحدیث فرضت الصلوٰۃ رکعتین فی الحضر

والسفر فاقرت صلوٰۃ السفر۔ الحدیث) الحنفیۃ علیٰ ان القصر فی السفر عزیمۃ لا رخصۃ وھو الصواب اذ لم یثبت عنہ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام فی جمیع اسفارہٖ الا القصر۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل ۱ نسائی ص ۱۶۱/۱ اور سنن الکبریٰ ص ۱۴۲/۳ میں روایت ہے: فسألت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عن ذٰلک فقال صدقۃ تصدق اللہ بھا علیکم فاقبلوا صدقتہ۔ فرماتے ہیں کہ صدقہ کوئی قبول کرے نہ کرے وہ مختار ہے مجبور نہیں ہوتا۔

جواب صدقہ دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک تملیک کا اس میں کوئی قبول کرے یا نہ کرے دونوں پہلو ہوتے ہیں۔ دوسرا صدقہ اسقاط اس میں ردّ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا تو یہاں ثانی مراد ہے۔ علامہ بدر الدین عینیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں فاقبلوا کا صیغہ امر ہے جو وجوب کے لیے ہے اس کو لینا ہوگا۔ (عمدۃ القاری ص ۱۲۳/۷)

دلیل ۲ دارقطنی ص ۲۴۲/۱ میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں افطرتُ وصمتُ وقصرتُ واتممت۔ فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم احسنت یا عائشۃؓ وقال الدارقطنیؒ متصل واسنادہٗ حسن۔

الجواب حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص ۱۲۸/۱ میں لکھتے ہیں: وقال شیخنا ابن تیمیۃؒ وھٰذا باطل ما کانت ام المومنین تخالف رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وجمیع اصحابہ فتصلی خلاف صلوٰتہ کیف والصحیح عنھا ان اللہ تعالیٰ فرض الصّلوٰۃ رکعتین فلما ھاجر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الی المدینۃ زید فی صلوٰۃ الحضر واقرت صلوٰۃ السفر فکیف یظن بھا مع ذٰلک ان تصلی بخلاف صلوٰۃ النبی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم والمسلمین اور ص ۱۳۰/۱ میں لکھتے ہیں: قالت یا رسول اللہ بابی انت وامی قصرتُ واتممتُ وصمتُ وافطرتُ قال احسنت یا عائشۃؓ وسمعت شیخ الاسلام ابن تیمیۃؒ یقول ھٰذا الحدیث کذب علی عائشۃؓ۔ اسی مضمون کی ایک اور روایت

دارقطنی ص۲۴۲ ج۱ میں آتی ہے۔ الفاظ یہ ہیں: کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقصر ویتم ویفطر ویصوم۔

جواب حافظ ابن تیمیہؒ فتاوی ص۴۰۹ ج۲ میں لکھتے ہیں: ھٰذا حدیث کذب باطل۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: والصحیح عن عائشۃ موقوف۔ (نصب الرایۃ ص۱۹۲ ج۲) حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۱۲۸ ج۱ میں لکھتے ہیں: وقد روی کان یقصر وتتم الاول بالیاء اٰخر الحروف والثانی بالتاء المثناۃ من فوق وکذلک یفطر وتصوم ای تأخذ ھی بالعزیمۃ فی الموضعین۔

دلیل ۳ کہ روایت مرفوع نہ سہی حضرت عائشہؓ کی موقوف تو ہے وہ اتمام کرتی تھیں اور اسی کو عزیمت سمجھتی تھیں تو اس سے رخصت ثابت ہوئی۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۱۳۰ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ فرماتی تھیں کہ میں مسافر نہیں، ام المومنین ہوں سب مسلمان میرے بچے ہیں میں کیسے مسافر ہوں؟

الجواب حضرت عائشہؓ کی یہ تاویل ان کی ذات تک محدود ہے۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور خلفائے راشدینؓ کا تعامل قصر پر ہی تھا۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۱۳۰ ج۱ میں فرماتے ہیں: فان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اب المؤمنین ایضًا وامومۃ ازواجہ فرع ابوتہ ولم یکن یتمّ لھٰذا السبب۔

دلیل ۴ حضرت عثمانؓ اپنی خلافت کے آخری دور میں پوری نماز پڑھتے تھے اگر اتمام کی گنجائش نہ ہوتی تو خلیفہ راشدؓ ایسے کیوں کرتے؟

جواب ۱ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ شرح التراجم ابواب البخاری ص۲۸ میں فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حبشہ اور سوڈان کے کچھ لوگ جنھوں نے حضرت عثمانؓ کے ساتھ ظہر و عصر کی نمازیں منیٰ وغیرہ میں پڑھیں غلط فہمی کا شکار ہو گئے تھے کہ لوگ کہتے تھے ظہر و عصر کی چار چار رکعت ہیں خلیفۃ المسلمین تو دو دو پڑھتے ہیں ہم گھر جاکر بھی دو دو پڑھیں گے۔ آپ کو پتہ چلا تو ان کی غلطی دور کرنے کے لیے آپ نے ظہر و عصر کی چار چار رکعت پڑھیں تاکہ وہ غلط فہمی میں مبتلا نہ ہوں۔ آثار السنن ص۲۱۲ میں ہے: عن

الزهریؒ قال انما صلّی عثمانؓ بمنیٰ اربعًا لان الاعراب کانوا اکثر فی ذٰلک العام فاحب ان یخبرھم ان الصّلوٰۃ اربع رواہ الطحاوی ص۲۲۶ج۱ وابو داؤد ص۲۷۰ج۱ (ولفظ ابی داؤد عن الزہری ان عثمانؓ بن عفان اتم الصّلوٰۃ بمنیٰ من اجل الاعراب لانھم کثروا عامئذٍ فصلّی بالناس اربعًا لیعلمھم ان الصّلوٰۃ اربعًا۔ انتھیٰ) واسنادہ مرسل قوی۔

جواب ۲ زاد المعاد ص۱۳۰ج۱ میں ہے: قال صلّی عثمان باھل منیٰ اربعًا وقال یاایھا النّاس لما قدمت مکۃ تاھّلت وانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول اذا تاھّل الرجل ببلدۃ فانہ یصلّی بھا صلوٰۃ مقیم۔ رواہ الامام احمدؒ فی مسندہٖ۔ اور مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۲۴۷ج۲ میں لکھتے ہیں: وقد نص احمدؒ وابن عباسؓ قبلہ ان المسافر اذا تزوج لزمہ الاتمام وھٰذا قول ابی حنیفۃؒ ومالکؒ واصحابھماؒ وھٰذا احسن ما اعتذر بہ عن عثمانؓ۔ اور بعینہا یہ عبارت زاد المعاد ص۱۳۰ج۱ میں بھی ہے۔

جواب ۳ ابوداؤد ص۲۷۰ج۱ (اور طحاوی ص۲۲۶ج۱) میں ہے۔ عن الزہریؒ ان عثمانؓ انّما صلی بمنٰی اربعًا لانہ اجمع علی الاقامۃ بعد الحج۔ یعنی اقامت کی نیت کرلی تھی۔

باب ماجاء فی کم تقصر الصّلوٰۃ

امام خطابیؒ معالم السنن ص۵ج۲ میں لکھتے ہیں کہ سفیان ثوریؒ اور اصحاب الرائے یعنی احنافؒ فرماتے ہیں کہ تین دن کی مسافت ہو تو قصر کرے کم میں قصر نہیں۔ العرف الشذی ص۲۴۰ میں ہے: مسافۃ القصر عند الشافعیؒ واحمدؒ ثمانیۃ واربعون میلًا وعندنا مسیرۃ ثلاثۃ ایام بسیر وسط۔ معالم السنن ص۴۹ج۲ میں ہے قال مالکؒ یقصر من مکۃ الی عسفان والی الطائف والی جدۃ وھو قول احمدؒ واسحٰقؒ والی نحو ذٰلک اشار الشافعیؒ۔ اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ تین میل کی مسافت ہو تو قصر درست۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ ابوداؤد ص۲۴۱ج۱ ومسلم ص۴۳۵ج۱ میں روایت ہے: عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ الہ وصحبہ وازواجہ

وسلم قال المسح علی الخفین للمسافر ثلاثة ایّام وللمقیم یوم ولیلة۔ صاحبِ ہدایہ صـ۱۴۵ ج۱ میں لکھتے ہیں: السفر الّذی یتغیر بہ الاحکام ان یقصد مسیرة ثلاثة ایام ولیالیھا بسیر الابل ومشی الاقدام لقولہ علیہ الصّلوٰة والسّلام المسح علی الخفین للمسافر ثلاثة ایام وللمقیم یوم ولیلة الحدیث۔ یعنی جس سفر کے سبب شرعی احکام میں تغیر ہوسکتا ہے۔ وہ تین دن کا ہے قصر بھی ایک شرعی مسئلہ ہے تو تین دن کے سفر میں قصر کرنا ہوگا۔

دلیل ۲: بخاری صـ۱۴۷ ج۱ میں روایت ہے: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وازواجہ واتباعہ وبارکؐ وسلم لا تسافر المرأة ثلاثة ایام اِلّا مع ذی رحم محرم۔ اس حدیث سے بھی پتہ چلا کہ جس سفر سے شرعی حکم کا استفادہ ہوتا ہے وہ تین دن ہی ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل: بخاری صـ۱۴۷ ج۱ میں ہے کان ابن عمرؓ وابن عباسؓ یقصران ویفطران الی اربعة برد وھو ستة عشر فرسخًا۔ بُرد برید کی جمع ہے۔ چار فرسخ کا ایک برید اور ایک فرسخ تین میل کا ہوتا ہے، تو یہ اڑتالیس میل بنے۔ ہمارے فقہاء نے بھی سہولت کے پیشِ نظر اڑتالیس میل ہی رکھے ہیں کیونکہ تین دن کی مسافت عموماً اڑتالیس میل ہی ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ ایک دن اور ایک رات کی مسافت ہو تو قصر کرے۔ ان کی دلیل بخاری صـ۱۴۸ ج۱ کی یہ روایت ہے: قال النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وسلم لا یحل لامرأة تؤمن باللّٰہ والیوم الاٰخر ان تسافر یومًا ولیلة لیس معھا حرمة۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اس باب کی دوسری احادیث میں ثلاثة ایّام کے الفاظ ہیں اور عدد میں زیادت کا اعتبار ہوتا ہے۔

اہلِ ظاہر کی دلیل: مسلم صـ۲۴۲ ج۱ ومع فتح الملہم صـ۲۵۳ ج۲ کی روایت ہے: عن انسؓ قال کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا خرج مسیرة ثلاثة امیال او ثلاثة فراسخ شعبة شالؓ فصلّی رکعتین۔

مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ج۲ ص۲۵۲ میں لکھتے ہیں ۔ وقال الحافظ (فی الفتح ج۲ ص۵۶۷) وحکی النووی ان اھل الظاھر ذھبوا الی ان اقل مسافۃ السفر ثلاثۃ امیال کانھم احتجوا فی ذلک بحدیث الباب ۔ اور انھوں نے ایک دوسری روایت بھی پیش کی ہے جو بخاری ج۱ ص۱۴۸ میں ہے : عن انسؓ قال صلیت الظھر مع رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم بالمدینۃ اربعًا والعصر بذی الحلیفۃ رکعتین ۔

الجواب امام نووی شرح مسلم ج۱ ص۲۴۲ میں یہ جواب دیتے ہیں : واما ھذا الحدیث فلا دلالۃ فیہ لاھل الظاھر فی جواز القصر فی طویل السفر وقصیرہ لان المراد حین سافر صلی اللہ تعالی علیہ وسلم الی مکۃ فی حجۃ الوداع صلی الظھر بالمدینۃ اربعًا ثم سافر فادرکتہ العصر وھو مسافر بذی الحلیفۃ فصلاھا رکعتین ولیس المراد ان ذا الحلیفۃ کان غایۃ سفرہ فلا دلالۃ فیہ قطعًا واما ابتداء القصر فیجوز من حیث یفارق بنیان بلدہ او خیام قومہ ان کان من اھل الخیام ۔ اس کی روشنی میں پہلی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ جب آپؐ مدینہ طیبہ سے تقریبًا تین میل باہر چلے جاتے اور نماز کا وقت وہاں شروع ہو جاتا تو وہاں آپ قصر کرتے یہ مطلب نہیں کہ منتہائے سفر ہی تین میل ہوتا تھا اور پھر شعبہؒ کی روایت میں تین میل یا تین فرسخ کا شک ہے تین فرسخ نو میل بن جاتے ہیں تو اس سے علی التعیین میل ہی کیسے ثابت ہوں گے ؟

قولہ قال ابن عباسؓ فنحن اذا اقمنا ما بیننا وبین تسع عشرۃ صلینا رکعتین وان زدنا علی ذلک اتممنا الصلوۃ ۔

امام ترمذیؒ (ج۱ ص۱۲۷) فرماتے ہیں کہ سفیان ثوریؒ اور اہل کوفہؒ فرماتے ہیں کہ پندرہ دن اقامت کی نیت کی صورت میں اتمام کرے ۔ باقی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ چار دن اقامت کی نیت کی صورت میں اتمام کرے ۔ امام اوزاعیؒ کا قول بارہ دن کا نقل کیا ہے ۔ حافظ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ج۱ ص۱۶۳ میں لکھتے ہیں : ولھم (للفقھاء) فی ذلک ثلاثۃ اقوال احدھا مذھب مالکؒ والشافعیؒ اذا ازمع المسافر علی اقامۃ اربعۃ ایام

اتم ۔ والثانی[۲]: مذہب ابی حنیفۃؒ وسفیان الثوریؒ انہ اذا ازمع علی اقامۃ خمسۃ عشر یوما اتم ۔ والثالث[۳]: مذہب احمدؒ وداؤدؒ اذا ازمع علی اکثر من اربعۃ ایام اتم ۔

امام صاحبؒ کی دلیل[۱] نسائی ص۱۶۲ ج۱ میں روایت ہے: عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم اقام بمکۃ خمسۃ عشر یومًا فصلی رکعتین رکعتین ۔ پندرھواں دن آپ کے کوچ کا تھا۔

امام نوویؒ اس روایت پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں ۔ اس کی سند میں محمد بن اسحٰق ہے۔

الجواب کہ یہ سندِ نسائی محمد بن اسحٰق والی نہیں بلکہ عراکؒ بن مالکؒ عن عبید اللہؒ بن عبد اللہؒ کی ہے ۔ ابنِ اسحٰق کی سند ابوداؤد ص۱۷۳ میں ہے وہ ہم نے پیش نہیں کی۔ فتح الملہم ص۲۵۵ ج۲ اور تحفۃ الاحوذی ص۳۸۵ ج۱ میں ہے واللفظ لہ واما روایۃ خمسۃ عشر فضعفھا النوویؒ فی الخلاصۃ ولیس بجید لان رواتھا ثقات ولم ینفرد بھا ابن اسحٰق فقد اخرجہ النسائی من روایۃ عراکؒ بن مالکؒ عن عبید اللہ کذلک۔ مبارکپوریؒ صاحب نے اس کو صحیح تسلیم کر کے پھر بزور شاذ بنایا ہے۔

دلیل[۲] الدرایۃ ص۱۲۶، فتح الملہم ص۲۵۵ ج۲ اور التعلیق الممجد ص۱۳۰ میں ہے: عن ابن عمرؓ وابن عباسؓ قالا اذا قدمت بلدۃ وانت مسافر وفی نفسک ان تقیم خمس عشرۃ لیلۃ فاکمل الصلوٰۃ بھا وان کنت لا تدری متی تظعن فاقصرھا ۔ اسی طرح التعلیق الممجد ص۱۳۰ میں حضرت ابن عمرؓ کا قول دوسری سند سے ہے۔ قال اذا کنت مسافرا فوطنت نفسک علی اقامۃ خمس عشرۃ یوما فاتمم الصلوٰۃ وان کنت لا تدری فاقصر فتح الملہم ص۲۵۵ ج۲ میں بسند صحیح سعید بن جبیرؒ کا قول ہے۔ ولفظہ اذا اراد ان یقیم اکثر من خمس عشرۃ یوما اتم الصلوٰۃ اور یہی قول سعید بن المسیبؒ کا ہے۔ مؤطا امام محمد ص۱۳۰ ۔

دیگر ائمہؒ کی دلیل ابن رشدؒ بدایہ ص۱۶۴ ج۱ میں لکھتے ہیں: واحتجوا المذهبهم بما روی انه علیه الصّلوة والسّلام اقام بمكة ثلاثا يقصر فی عمرته وهذا ليس فيه حجة على انه النهاية للتقصير اور شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۱۱ ج۳ میں لکھتے ہیں: واستدل لهم بنهيه صلى الله تعالیٰ عليه وسلم للمهاجرين عن اقامة فوق ثلاث فی مكة فتكون الزيادة عليها اقامة لاقدر الثلث وَرُدَّ بان الثلاث قدر قضاء الحوائج لا لكونها غير اقامة۔ غرضیکہ کوئی صریح روایت چار دن کی پیش نہیں کی جا سکتی۔ بخلاف اس کے امام صاحبؒ کا مسلک اس میں دلائل کے لحاظ سے قوی ہے۔ فللّٰه الحمد والمنّة۔

جو حضرات یہ فرماتے ہیں کہ چار دن کے قیام سے زیادہ کی نیت ہو تو اتمام کرے۔ ان کی دلیل ابن رشدؒ بدایہ ص۱۶۴ ج۱ میں یہ لکھتے ہیں: والفريق الثالث احتجوا بمقامه فی حجه بمكة مقصرا اربعة ايام۔ نبی علیہ السّلام اپنے حج میں چار دن مکہ میں رہے قصر کرتے رہے۔ پتہ چلا کہ چار دن کے قیام میں اتمام نہیں اس سے زیادہ ہو تو اتمام ہے۔ مگر اس سے بھی استدلال تام نہیں کیونکہ روایت بخاری میں تصریح ہے کہ آپؐ چار ذوالحجۃ کو مکہ مکرمہ پہنچے (بخاری ص۱۴۷ ج۱) اور دس دن وہاں رہے (ایضاً) اور اس لحاظ سے چودہ کو آپؐ کی واپسی ہوئی تو یہ دس۱۰ دن بنے نہ کہ چار دن۔

باب ما جاء فی التطوع فی السّفر ص۷۲

مبارک پوری صاحبؒ تحفہ ص۳۸۶ ج۱ میں لکھتے ہیں: قال النوویؒ فی شرح مسلم ص۲۴۲ ج۱ قد اتفق العلماء على استحباب النوافل المطلقة فی السفر واختلفوا فی استحباب النوافل الراتبة فتركها ابن عمرؓ واٰخرون واستحبها الشافعیؒ والجمهورؒ۔ یعنی عام نوافل اشراق، چاشت، تہجد وغیرہ مسافر کے لیے سفر میں سب کے نزدیک پڑھنے کی گنجائش ہے۔ البتہ سنن مؤکدہ جن کو راتبہ (جمع رواتب) کہتے ہیں، ان میں اختلاف ہے۔ حضرت ابن عمرؓ وغیرہ ترک کے اور امام شافعیؒ اور بقول امام

نوویؒ جمہور پڑھنے کے قائل ہیں۔ فقہاء احنافؒ میں قاضی خانؒ (ص ۸۲ ج ۱)

وغیرہ پڑھنے کی طرف ہیں اور مولانا [illegible] ص ۲۲۴ ج ۲ میں اور علامہ حلبیؒ کبیری ص ۵۲۵ میں مولانا سہارنپوریؒ

بذل المجہود ص ۲۲۱ ج ۲ میں اور مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص ۲۵۱ ج ۲ میں لکھتے ہیں: واللفظ لہ والمعتمد

فی المذہب انہ یصلی بہا فی المنزل ویترکہا اذا کان فی الطریق۔

اور بخاری ص ۱۴۹ ج ۱ کے حاشیہ میں ہے: والاوجہ ان یحمل حدیث النفی علی حالۃ

السیر وحدیث الثبوت علی حالۃ القرار کما ھو المختار من مذھبنا مولانا

سیّد انور شاہ صاحبؒ فیض الباری ص ۳۹۹ ج ۲ میں فرماتے ہیں: قال محمدؒ بن الحسنؒ

یترکہا ان کان سائرًا۔ ویصلیہا ان کان نازلاً۔ چند سطروں کے بعد

نعم ولم یثبت عنہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم السنن فی الصّحاح

والعمل عندی علی ما قالہ محمدؒ بن الحسنؒ اور العرف الشذی ص ۲۲۵ میں ہے

وفی البحر (البحر الرائق ص) عمل محمدؒ بن الحسنؒ انہ کان لا یصلی الرواتب

اذا کان فی حال السیر وکان یصلیہا فی حالۃ النزول۔ وراجع الدر المختار ص ۴۲ ج ۱

مع الشامی۔

فائدہ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص ۱۲۱ ج ۱ میں لکھتے ہیں: لم یحفظ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ صلی سنۃ الصّلوۃ قبلہا ولا بعدہا الّا ما کان

من الوتر وسنۃ الفجر فانہ لم یکن لیدعہا حضرًا ولا سفرًا آگے لکھتے

ہیں: ولم یکن یمنع من التطوع قبلہا ولا بعدہا... الخ۔ بخاری ص ۱۵۵ ج ۱ میں ہے

عن عائشۃ لم یکن یدعہما ابدًا اور ص ۱۴۹ ج ۱ ترجمۃ الباب میں ہے: ورکع النبی

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی السفر رکعتی الفجر۔ مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی

ص ۳۸۶ ج ۱ میں لکھتے ہیں: المختار عندی ان المسافر فی سعۃ ان شآء صلی الرواتب

وان شآء ترکہا۔

جو حضرات علی سفر میں رواتب ترک کرنے کے قائل ہیں انکی دلیل

ترمذی ص ۷۱ ج ۱ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے (وکذا فی جمیع کتب الصحاح) سافرت مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

والی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ فکانوا یصلون الظہر فی العصر رکعتین رکعتین لا یصلون قبلہا ولا بعدہا۔

باب فی صلوٰۃ الکسوف ص۷۳

یہاں چند ابحاث ہیں :

البحث الاوّل امام ابوحنیفہؒ اور باقی اہلِ کوفہؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الکسوف میں ہر رکعت کے اندر صرف ایک ایک رکوع ہے۔ باقی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ ہر رکعت میں دو دو رکوع ہیں۔ چنانچہ ابنِ رشدؒ بدایۃ ص۲۰۳ج۱ میں لکھتے ہیں : ذھب مالکؒ والشافعیؒ وجمھورؒ اھل الحجاز واحمدؒ ان صلوٰۃ الکسوف رکعتان فی کل رکعۃ رکعتان وذھب ابوحنیفۃؒ والکوفیونؒ الیٰ ان صلوٰۃ الکسوف رکعتان علیٰ ھیئۃ صلوٰۃ العید والجمعۃ۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۱۲۵ج۱ میں لکھتے ہیں : وذھب جماعۃ من اھل الحدیث الیٰ تصحیح الروایات فی عدد الرکعات وحملوھا علیٰ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فعلہا مرارا وان الجمیع جائز وفیمن ذھب الیہ اسحٰق بن راھویہؒ ومحمدؒ بن اسحٰق بن خزیمۃؒ وابوبکرؒ ابن اسحٰق الضبعیؒ وابوسلیمان الخطابیؒ واستحسنہ ابن المنذرؒ۔ اور اسی امر کی امام ترمذیؒ نے تصریح فرمائی ہے : وھٰذا عند اھل العلم جائز علیٰ قدر الکسوف۔ (ص۷۳ج۱)۔ اس عبارت کے پیش نظر باب کسوف کی تعدد رکوع والی روایات میں تطبیق تو ہو جائے گی لیکن کسوف کا معاملہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کے دَور میں صرف ایک ہی مرتبہ ۲۸ یا ۲۹ شوال سنہ۱۰ھ کو ہُوا، اور اسی دن آپؐ کے فرزند حضرت ابراہیمؓ کا انتقال ہوا۔ ابن القیمؒ ہی اپنے استاذ ابن تیمیہؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں : انّما صلی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام الکسوف مرۃ واحدۃ یوم مات ابنہ ابراھیمؑ۔ واللہ اعلم۔ (زاد المعاد ص۱۲۶ج۱) اور علماء کا ایک طائفہ ایک ایک رکعت میں چار چار رکوع کا بھی قائل ہے چنانچہ امیر یمانیؒ سبل السلام ص۹۲ج۲

میں لکھتے ہیں۔ یحصل فی رکعتین ثمان رکوعات والیٰ هٰذه الصنعة ذهبت طائفة... الخ۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ نسائی ص۱۶۷ج۱ میں حضرت ابوبکرہؓ کی روایت ہے: قال کنا عند النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فانکسفت الشمس فقام الی المسجد یجر ردائه من العجلة فقام الیه الناس فصلّی رکعتین کما تصلون۔ نیمویؒ آثار السنن ص۲۶۳ میں لکھتے ہیں: وفی روایة ابن حبانؒ مثل صلوٰتکم یعنی جس طرح سب نمازیں پڑھی جاتی ہیں۔ اسی طرح آپؐ نے دو رکعتیں پڑھائیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تشبیہ صرف دو رکعت بتانے میں ہے لیکن یہ اعتراض مخدوش ہے۔ اس لیے کہ دو رکعت کی تصریح تو اس جملہ میں آگئی۔ فصلّی رکعتین آگے کما تصلّون اور مثل صلوٰتکم کے الفاظ اس توجیہ پر رائیگاں جائیں گے۔

دلیل ۲ نسائی ص۱۶۷ج۱ اور مسند احمد ص۲۷۱ج۴ میں حضرت نعمانؓ بن بشیرؓ کی روایت ہے۔ قال انکسفت الشمس علیٰ عهد رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیه وسلم فخرج یجر ثوبه فزعًا حتّٰی اتی المسجد فلم یزل یصلی.... قال فاذا رأیتم ذٰلك فصلّوا کاحدث صلوٰة صلیتموها من المکتوبة یعنی اگر ایسی کارروائی دیکھو تو جیسے ابھی ابھی فرض نماز تم نے پڑھی ہے اس کی طرح نماز پڑھو۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۵۱ج۳ میں لکھتے ہیں: صححه ابن عبد البرؒ نیمویؒ آثار السنن ص۲۶۴ میں لکھتے ہیں۔ اسناده صحیح۔ ان کی ایک روایت یوں ہے: صلّی فی کسوف الشمس نحوا من صلوٰتکم یرکع ویسجد۔ رواه احمد والنسائی واسناده صحیح۔ (آثار السنن ص۲۶۳) اسی مضمون کی ایک روایت قبیصہ بن المخارب الهلالیؓ سے ہے۔ (ابوداؤد ص۱۶۸ج۱، نسائی ص۱۶۷ج۱، طحاوی ص۱۶۳ج۱) شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۵۲ج۳ میں لکھتے ہیں: سکت عنه ابوداؤد والمنذریؒ ورجاله رجال الصحیح۔

دلیل ۳ آثار السنن ص۲۶۴ میں بحوالہ مسند احمد حضرت محمودؓ بن لبید کی طویل روایت ہے جس میں یہ الفاظ بھی ہیں: ثم رکع ثم اعتدل ثم سجد سجدتین ثم قام ففعل مثل ما فعل فی الاولیٰ۔ واسنادہ حسن۔

دلیل ۴ ابوداؤد ص۱۶۹ ج۱، شمائل ترمذی ص۲۳ اور موارد الظمآن ص۱۵۷ میں حضرت عبداللہؓ بن عمروؓ بن عاص کی روایت ہے: قال انکسفت الشمس علی عهد رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم فقام رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم لم یکد یرکع ثم رکع فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد یسجد ثم سجد فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد یسجد ثم سجد فلم یکد یرفع ثم رفع وفعل فی الرکعة الأخرة مثل ذلك رجاله ثقات۔ نیل الاوطار ص۳۵۱ ج۳ اور آثار السنن ص۲۶۴ میں ہے: اسنادہ حسن۔

دلیل ۵ ابوداؤد ص۱۶۸ ج۱، نسائی ص۱۶۷ ج۱، مسند احمد ص۱۶ ج۵ اور مستدرک ص۳۳۰ ج۱ میں سمرةؓ بن جندب کی طویل روایت ہے: واللفظ له، فوافقنا رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم حین خرج الی الناس قال فتقدم رصلّی بنا کالطول ما قام بنا فی صلوٰة قط لا نسمع له صوتهٗ ثم رکع بنا کاطول ما رکع بنا فی صلوٰة قط لا نسمع لهٗ صوتهٗ ثم سجد بنا کاطول ما سجد بنا فی صلوٰة قط لا نسمع له صوته ثم فعل فی الرکعة الثانیة مثل ذلك۔ الحدیث۔ قال الحاکمؒ والذهبیؒ صحیح علی شرطهما وقال النیمویؒ اسنادہ صحیح۔ (آثار السنن ص۲۶۴) حافظ ابن رشدؒ بدایة ص۲۰۳ ج۱ میں لکھتے ہیں: ورد ایضًا من حدیث ابی بکرةؓ وسمرةؓ بن جندب وعبد اللهؓ بن عمروؓ والنعمانؓ بن بشیرؓ انه صلی فی الکسوف رکعتین کصلوٰة العید۔ قال ابو عمر ابن عبد البرؒ وهی کلها آثار مشهورة صحاح ومن احسنها حدیث ابی قلابة عن النعمانؓ بن بشیرؓ قال صلّی رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم فی الکسوف نحو صلوٰتکم یرکع ویسجد رکعتین ویسئل الله حتّٰی جلت الشمس ومن رجح هٰذه الأثار لکثرتها وموافقتها للقیاس

اعنی موافقتها لسائر الصلوات قال صلوٰۃ الکسوف رکعتان ۔

دیگر ائمہؒ کی دلیل | حضرت عائشہؓ، حضرت ابنِ عباسؓ اور حضرت جابرؓ وغیرہ کی روایات ہیں جن میں ایک رکعت کے اندر دو دو رکوع ثابت ہیں ۔

علماءِ احنافؒ کی طرف سے اس کے جوابات، جواب ۱ | حافظ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر ص۴۳۵ ج۱ میں اور مولانا سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص۲۲۱ ج۲ میں اور اسی طرح دیگر فقہاء نے فرمایا ہے کہ صلوٰۃ کسوف میں نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے دیر تک قیام کیا پھر دیر تک رکوع کیا۔ کچھ لوگوں نے رکوع سے سر اٹھا کر دیکھا۔ کہ کہیں آپ سجدہ میں نہ چلے گئے ہوں حالانکہ آپؐ سجدہ میں نہ گئے تھے وہ دوبارہ رکوع میں چلے گئے۔ پچھلی صفوں والوں نے خیال کیا کہ شاید دو دو رکوع ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ دو رکوع والی روایات یا تو عورتوں سے مروی ہیں یا صغار صحابہؓ سے جو عموماً پچھلی صفوں میں ہوتے تھے ۔

جواب ۲ | علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع ص۲۸۱ ج۱ میں دیا ہے اور حضرت شیخ الہندؒ نے تقریر[۱] ص۲۰ میں اسی کو پسند کیا ہے کہ آپؐ نے صلوٰۃ کسوف میں دو رکوع اس لیے نہیں کیے کہ اس میں دو رکوع ہیں بلکہ آپؐ پر ایک خاص کیفیت طاری تھی۔ یہی وجہ ہے کہ آپؐ کبھی آگے بڑھتے اور کوئی چیز پکڑنا چاہتے کبھی پیچھے ہٹتے یہ ساری کاروائی اسی کیفیت کا نتیجہ تھی ۔

جواب ۳ | اگر دو رکوع والی روایات اس لیے قابلِ اخذ ہیں کہ ان میں زیادت ہے تو صحیح روایات سے دو رکوع سے زیادہ رکوع بھی ثابت ہیں مسلم ص۲۹۷ ج۱ والوداؤد ص۱۶۷ ج۱ میں حضرت جابرؓ کی روایت میں تین تین رکوع ثابت ہیں۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ کی روایت میں تین تین رکوع ثابت ہیں ۔ فی کل رکعۃ ثلاث رکعات۔ رواہ النسائی

---

[۱] ولفظہ وکانت قد احضرت الجنۃ والنار عند وجہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وکان علیہ السّلام فی حالۃ عجیبۃٍ وقصّۃٍ غریبۃٍ کما ھی مذکورۃ فی الاحادیث۔ وکان علیہ السّلام یقول مرّۃ اللہ اکبر ومرّۃ سبحان اللہ ومرّۃ لا الٰہ الّا اللہ وغیرھا۔ الخ ۔

ص۱۶۴ ج۱ و مسلم ص۲۹۶ ج۱ و مع الفتح ص۵۸۴ ج۲ و احمد و اسنادہ صحیح۔ (آثار السنن ص۲۶۲) اسی مضمون کی روایت حضرت ابن عباسؓ سے بھی ہے۔ رواہ الترمذی ص۷۳ ج۱ وصححہ۔ اور حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ کی روایت میں چار چار رکوع ثابت ہیں مسلم ص۲۹۷ ج۱ اور ابن عباسؓ کی روایت مسند احمد ص۲۲۵ ج۱ میں یوں ہے: صلّی عند کسوف الشمس ثمانی رکعات واربع سجدات اور نسائی ص۲۲۴ ج۱ والوداؤد ص۱۶۸ ج۱ میں بھی یہ موجود ہے۔ اور حضرت علیؓ کی روایت رواہ احمدؒ واسنادہ صحیح۔ (آثار السنن ص۲۶۲) اور مجمع الزوائد ص۲۰۷ ج۲ میں بھی ہے۔ وقال رواہ احمد ورواتہ ثقات۔ اور حضرت اُبی بن کعبؓ کی روایت میں پانچ پانچ رکوع ثابت ہیں ابوداؤد ص۱۶۷ ج۱ مگر اسکی سند میں ابوجعفر الرازی ہے جو کمزور ہے اور مجمع الزوائد ص۲۰۷ ج۲ میں حضرت علیؓ سے بھی پانچ پانچ رکوع ثابت ہیں۔ رواہ البزار ورجالہ رجال الصحیح۔ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۱۰۵ ج۱ میں لکھتے ہیں: وغیر ذٰلک ایضًا وھو ثلاث رکعات واربع رکعات فی رکعۃ۔ ان روایات میں دو سے زیادہ رکوع ثابت ہیں اور روایات صحیح ہیں تو اس زیادت پر عمل کیوں نہ کیا جائے؟ اگر ہم ایک سے زیادہ رکوع ترک کرکے عامل بالحدیث نہیں رہتے اور معاذ اللہ تعالیٰ ترکِ سنّت کے مرتکب ہیں تو غیر مقلدین وغیرہم بھی دو سے زیادہ رکوع ترک کرکے اس جرم کے مرتکب کیوں نہیں قرار دیئے جاتے؟

ع این گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند

البحث الثانی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ کسوف کے لیے خطبہ شرط نہیں۔ امام شافعیؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ فرماتے ہیں کہ شرط ہے۔ (فتح الملہم ص۴۵۳ ج۲) ابن رشدؒ بدایۃ ص۲۰۵ ج۱ میں لکھتے ہیں: واختلفوا ایضًا ھل من شرطھا الخطبۃ بعد الصلوٰۃ فذھب الشافعیؒ الیٰ ان ذٰلک من شرطھا۔ وذھب مالکؒ وابوحنیفۃؒ الیٰ انہ لاخطبۃ فی صلوٰۃ الکسوف۔ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السّلام نے صلوٰۃ کسوف کے بارے نماز کا جو طریقہ بتایا اور ہدایات دیں ان میں خطبہ کا ذکر نہیں۔ اگر ضروری ہوتا تو خود ذکر فرماتے جیسے جمعہ وعیدین کے بارے میں فرمایا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ

صحیح روایات میں ہے کہ آپؐ نے صلوٰۃ کسوف کے موقع پر خطبہ دیا۔

علمائے احنافؒ وغیرہم کی طرف سے اسکا جواب | ائمہ ثلاثہؒ جواب دیتے ہیں کہ ۲۹ شوال ۱۰ھ، مطابق ۲۷ جنوری ۶۳۲ء صبح آٹھ بج کر تیئس۳۰ منٹ پر کسوف کا واقعہ پیش آیا جیسا کہ محمود پاشا فلکیؒ نے زائچہ اور جنتری کے لحاظ سے اس کا تعین کیا ہے۔ (فتح الملہم ص۴۵۲ ج۲) اور اسی دن آپؐ کے فرزند ارجمند حضرت ابراہیمؓ کا انتقال ہوا۔ لوگوں میں مشہور تھا اور یہ شہرت اہل جاہلیت سے چلی آتی تھی کہ دنیا میں جب کوئی بڑا حادثہ ہوتا ہے تو سورج کو گرہن لگتا ہے۔ وہ سمجھے کہ اس سے بڑا حادثہ اور کیا ہوگا کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کے آخری فرزند بھی دنیا سے رخصت ہو گئے۔ آپؐ نے اس غلط نظریہ کی تردید کے لیے خطبہ دیا[1] اس لیے نہیں کہ وہ صلوٰۃ کسوف کی شرط تھی۔ آج بھی اگر کسی مسئلہ کی یا توبہ واستغفار کی تلقین کرنی ہو تو امام خطاب کر سکتا ہے۔ چنانچہ خلاصۃ الفتاوٰی اور قاضی خان وغیرہ میں لکھا ہے کہ خطبہ دیا جا سکتا ہے (جامع الرموز ص۹۷ ج۱ و فتح الملہم ص۱۹۸ ج۲)۔ مگر شرط نہیں ہے (ہدایہ ص۱۵۶ ج۱ والسراجیہ ص۲۱ والدر المختار ص۷۸۸ ج۱ مع الشامی)

البحث الثالث۳

صلوٰۃ کسوف میں قرأۃ جہراً ہے یا سراً؟ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ سرّاً ہے۔ امام احمدؒ، صاحبینؒ، اسحاقؒ بن راہویہؒ، ابن خزیمہؒ اور ابن منذرؒ فرماتے ہیں کہ جہراً ہے۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۹۶ ج۱ میں لکھتے ہیں: ان مذھبنا ومذھب مالکؒ وابی حنیفۃؒ ولیثؒ بن سعدؒ وجمھور الفقھاء انہ یسرّ فی کسوف الشمس ویجھر فی خسوف القمر۔ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۳۹۳ ج۱ میں لکھتے ہیں: قال الحافظ (فی الفتح ص۵۵۰ ج۲) قد ورد الجھر فیھا عن علیؓ مرفوعاً وموقوفاً اخرجہ ابن خزیمۃؒ وغیرہ وقال بہ صاحبا ابی حنیفۃؒ واحمدؒ واسحٰقؒ بن راھویہؒ وابن خزیمۃؒ وابن المنذرؒ من محدثی الشافعیۃ وابن العربیؒ من المالکیۃ وقال الطبری مخیّرٌ بین الجھر والاسرار۔

---

[1] فخطب الناس فحمد اللہ واثنیٰ علیہ ثم قال ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ لا یخسفان لموت احد ولا لحیاتہ فاذا رأیتم ذٰلکؑ فادعوا اللہ تعالیٰ وکبروا وصلّوا وتصدقوا۔ الحدیث۔ (بخاری ص۱۴۲ ج۱)

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل | ابوداؤد ص۱۶۸ج۱ میں گزری ہے۔ نقام بنا کا طول ما قام بنا فی صلوۃ قط لا نسمع له صوتا. الحدیث اور مستدرک ص۳۳۲ج۱ کی روایت بھی گزری: وصلی بنا کا طول ما قام بنا فی صلوۃ قط لا نسمع له صوته۔

امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال | ترمذی ص۷۳ج۱ کی اس روایت سے ہے: عن عائشۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلّی صلوۃ الکسوف وجهر بالقرأۃ فیها. قال الترمذی هٰذا حدیث حسن صحیح۔

اور امام احمدؒ وغیرہ ائمہ ثلاثہؒ کو یہ جواب دیتے ہیں کہ تمہاری پیش کردہ روایات میں جہر کی نفی نہیں، نفی سننے کی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ حضرات دُور ہوں۔

الجواب | ائمہ ثلاثہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ جہر والی روایت کا محمل خسوف القمر ہے نہ کہ کسوفِ شمس۔ (ترمذی ص۷۳ حاشیہ)

لیکن ہمارے بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے کہ صلوۃ کسوف میں قرأۃ بالجہر ہونی چاہیئے۔

البحث الرابع | اس میں اختلاف ہے کہ خسوف القمر میں جماعت ہونی چاہیئے یا کہ نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نہیں؛ امام شافعیؒ اور احمدؒ فرماتے ہیں کہ جماعت ہے۔ ابنِ رشدؒ بدایۃ المجتهد ص۲۱۲ج۱ میں لکھتے ہیں: واختلفوا فی کسوف القمر فذهب الشافعیؒ الی انه یُصلی له فی جماعة علی نحو ما یصلی فی کسوف الشمس وبه قال احمدؒ وداؤدؒ وجماعة وذهب مالكؒ وابوحنیفةؒ الی انه لا یُصلّی له فی جماعة واستحبوا ان یصلی الناس افذاذا رکعتین کسائر الصّلوات النافلة وسبب اختلافهم فی مفهوم قوله علیه السّلام ان الشمس والقمر اٰیتان من اٰیات اللہ تعالیٰ لا یخسفان لموت احد ولا لحیاته فاذا رأیتموها فادعوا اللہ وصلّوا حتّٰی یکشف ما بکم وتصدّقوا خرّجه البخاری ومسلم فمن فهم ههنا من الامر بالصّلوۃ فیهما معنی واحدًا وهی الصفة التی فعلها فی کسوف الشمس رأی الصّلوۃ فیها فی جماعة ومن فهم فی ذٰلك معنی مختلفا لانه لم یرد عنه علیه السّلام انه صلّی فی کسوف القمر مع کثرة دورانه قال المفهوم من ذٰلك اقل ما یطلق علیه اسم الصّلوۃ فی الشرع وهی النافلة۔ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۶۶ج۷ میں بحوالہ امام مالکؒ فرماتے ہیں لم یبلغنا ولا اهل بلدنا انه صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم جمع لکسوف القمر ولا نقل عن احد من الائمة بعدہٗ انه صلی اللہ علیه وسلم جمع فیه۔ مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۴۶۵ج۲ میں لکھتے ہیں: وقال ابن القصار خسوف القمر یتفق لیلًا فیشق الاجتماع له وربما ادرك الناس نیامًا فیثقل علیهم الخروج لها ولا ینبغی ان یقاس علی کسوف الشمس لانه یدرك النّاس مستیقظین متصرفین ولا یشق اجتماعهم کالعیدین والجمعة والاستسقاء۔

باب ما جاء فی صلوٰۃ الخوف

یہاں چند ابحاث ہیں:

البحث الاول جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الخوف نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات کے ساتھ مخصوص نہ تھی۔ آپؐ کے بعد بھی پڑھی گئی اور اب بھی پڑھی جاسکتی ہے۔ چنانچہ ابوداؤد ج۱ ص۱۷۱ میں ہے کہ حضرت عبدالرحمٰنؓ بن سمرۃ نے کابل کی لڑائی میں صلوٰۃ الخوف پڑھی اور سنن الکبریٰ ج۳ ص۲۵۲ میں ہے کہ حضرت علیؓ نے مقام صفین پر صلوٰۃ الخوف پڑھی اور فتح الملہم ج۲ ص۴۲۹ میں ہے کہ حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ نے اصبہان میں صلوٰۃ الخوف پڑھی اور حضرت سعدؓ بن ابی وقاص نے مجوسیوں کے ساتھ لڑائی کرتے ہوئے طبرستان میں صلوٰۃ الخوف پڑھی اور انکے ساتھ حسنؓ بن علیؓ اور حذیفہؓ بن الیمانؓ وعبداللہؓ بن عمروؓ بن العاص بھی تھے اور سنن الکبریٰ ج۳ ص۲۵۲ میں ہے: ان علیاً صلی المغرب صلوٰۃ الخوف لیلۃ الھریر (سمیت الھریر لانھم لما عجزوا عن القتال صار بعضھم یھر علی بعض) اور بخاری ج۲ ص۶۵۰ میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے جب صلوٰۃ الخوف کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا: یتقدم الامام وطائفۃ من الناس فیصلی بھم الامام رکعۃ۔ الحدیث۔ اور ترمذی ج۱ ص۱۲۷ میں ہے: عن سھلؓ بن ابی حثمۃ انہ قال فی صلوٰۃ الخوف یقوم الامام مستقبل القبلۃ وتقوم طائفۃ منھم معہ۔ شوکانیؒ نیل الاوطار ج۳ ص۳۲۷ میں لکھتے ہیں: واحتج علیھم الجمھور باجماع الصحابۃ علی فعل ھٰذہ الصلوٰۃ بعد موت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وبقول النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلوا کما رأیتمونی اصلی۔ امام ابویوسفؒ، امام مزنیؒ اور ابراہیمؒ بن علیہؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الخوف صرف آپؐ کی ذات کے ساتھ مخصوص تھی۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ج۲ ص۲۴۴ میں لکھتے ہیں: ومستندھم خصوص الخطاب بہ علیہ الصلوٰۃ والسلام فی قولہ تعالیٰ وَاِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ۔ الآیۃ۔ جمہورؒ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اِذَا كُنْتَ کی قید اتفاقی ہے، احترازی نہیں۔ چنانچہ تحفۃ الاحوذی ج۱ ص۳۹۴ میں ہے بانہ قید واقعی نحو قولہ ان خفتم فی صلوٰۃ المسافر۔

البحث الثانی جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الخوف سفر میں دو رکعت اور حضر میں چار رکعت ہے۔ امام ثوریؒ اور اسحٰقؒ بن راہویہؒ (حافظ ابن القیم زاد المعاد ج۱ ص۱۴۲ میں لکھتے ہیں: وھٰذا مذھب ابن عباسؓ وجابرؓ بن عبداللہ وطاؤسؒ ومجاھدؒ والحسنؒ وقتادۃؒ والحکمؒ … الخ) یہ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الخوف صرف ایک ہی رکعت ہے۔ جمہورؒ اپنے استدلال میں وہ روایات پیش کرتے ہیں جن میں تصریح ہے کہ ایک گروہ کو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایک رکعت اور دوسرے کو دوسری رکعت پڑھائی۔ باقی ایک ایک رکعت لوگوں نے خود پڑھی یعنی الگ الگ۔ نسائی ج۱ ص۱۷۱ میں ہے: ثم قامت الطائفتان

فصلّی کل انسان منھم لنفسہ رکعۃ وسجدتین۔

امام سفیان ثوریؒ وغیرہ کی دلیل ۱ ابوداؤد ص ۱۷۷ ج ۱ میں ہے: عن ابن عباسؓ قال فرض اللہ عزّوجل الصّلوٰۃ علی لسان نبیکم صلّی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی الحضر اربعًا وفی السفر رکعتین وفی الخوف رکعۃ۔

الجواب قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص ۳۴۲ ج ۳ میں لکھتے ہیں: وقال الجمھور قصر الخوف قصر ھیئۃ لا قصر عدد وتاوّلوا ھٰذہ الاحادیث بان المراد بھا رکعۃ مع الامام ولیس فیھا نفی الثانیۃ۔

دلیل ۲ ابوداؤد ص ۱۷۷ ج ۱ میں حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کی روایت ہے: فصلّی بھٰؤلاء رکعۃ وبھٰؤلاء رکعۃ ولم یقضوا۔

جواب نیل الاوطار ص ۳۴۲ ج ۳ میں جمہور کی طرف سے یہ جواب نقل کیا گیا ہے: بان المراد منہ لم یعیدوا الصّلوٰۃ بعد الامن۔

البحث الثالث ۳ جمہور فقہاءؒ فرماتے ہیں کہ حضر میں بھی صلوٰۃ الخوف درست ہے امام ابن ماجشونؒ (معرب مرگون یعنی چاند جیسا) فرماتے ہیں کہ حضر میں صلوٰۃ الخوف نہیں اس کے دو قرینے ہیں:

پہلا ۱ یہ کہ قرآن میں وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ ہے۔

اور دوسرا ۲ یہ کہ آپؐ نے غزوۂ خندق کے موقع پر صلوٰۃ الخوف نہیں پڑھی حتّٰی کہ چار نمازیں قضا ہوگئیں۔

الجواب قرینہ اولیٰ میں اِذَا ضَرَبْتُمْ کی قید اتفاقی ہے نہ کہ احترازی اور صلوٰۃ الخوف کا حکم غزوۂ خندق کے بعد نازل ہوا تھا۔ چنانچہ نصب الرأیۃ ص ۲۴۸ ج ۲ میں اور نیل الاوطار ص ۳۴۲ ج ۳ میں ہے کہ خندق کا واقعہ کان قبل نزول صلوٰۃ الخوف کما رواہ النسائی وابن حبّان والشافعیؒ اور بخاری ص ۵۹۲ ج ۲ میں ہے: ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم صلّی باصحابہ فی الخوف فی غزوۃ السابعۃ غزوۃ ذات الرقاع... الخ۔ یہ غزوہ امام بخاریؒ کی رائے میں غزوۂ خیبر کے بعد ہوا اور دیگر محققین کے نزدیک غزوہ خندق اور قریظہ کے بعد ہوا۔ (ہامش۔ بخاری ص ۵۹۲ ج ۲)

البحث الرابع ۴ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الخوف کھڑے ہو کر یا سواری پر پڑھ سکتا

ہے۔ چلتے چلتے درست نہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چلتے ہوئے بھی درست ہے۔ اصل جھگڑا لفظ رجالاً کی تفسیر میں ہے جو راجل کی جمع ہے۔ امام صاحبؒ اس کے معنی قائم علی الارجل اور امام شافعیؒ اس کے معنی ماشی کے کرتے ہیں۔ امام بخاریؒ امام صاحبؒ کے ساتھ ہیں۔ بخاری ص۶۵ ج۱ میں ہے: صلّوا رجالا قیاماً علی اقدامھم۔

البحث الخامس ۵ | حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۱۴۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ صلوٰۃ الخوف کی چھ یا سات صورتیں ہیں وکلھا جائزۃ۔ علامہ ابن حزمؒ نے محلی میں اور ابو داؤد نے اپنی سنن میں تیرہ صورتیں لکھی ہیں۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۳۷ ج۳ میں لکھتے ہیں کہ سترہ۱۷ صورتیں ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ بحوالہ ابوبکر بن العربیؒ سولہ۱۶ صورتیں نقل کرتے ہیں (فتح الباری ص۴۳۱ ج۲) امیر یمانیؒ سبل السلام ص۷۱ ج۲ میں لکھتے ہیں: وقال ابن حزمؒ صح منھا اربعۃ عشر وجھاً وقال ابن العربیؒ (فی عارضۃ الاحوذی ص۴۵ ج۳) فیھا روایات کثیرۃ اصحھا ست عشر روایۃ۔ ان میں سے جس پر عمل کرے درست ہے۔ اولیٰ وہ ہے جو قرآن پاک میں ہے اور ابن عمرؓ سے مروی ہے: کما فی الترمذی ص۷۲ ج۱ روایۃ ۱۔

البحث السادس ۶ | اس میں اختلاف ہے کہ صلوٰۃ الخوف کے حکم کے نزول کے بعد آپ نے کتنی دفعہ صلوٰۃ الخوف پڑھی۔ سبل السلام ص۷۱ ج۲ نیل الاوطار ص۳۳۷ ج۳ اور فتح الملہم ص۳۸۰ ج۲ میں ہے: وحکی ابن القصار المالکیؒ ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم صلاھا اربع وعشرین مرۃً۔ (وراجع فتح الباری ص۴۳۱ ج۲)

باب ماجاء فی الذی یصلّی الفریضۃ ثمّ یؤم الناس بعدہ ص۷۵

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص اپنی فرض نماز پڑھ چکا ہو تو وہ لوگوں کو جماعت نہیں کرا سکتا کیونکہ اس کی نماز نفل ہوگی اور مقتدیوں کی فرضی ہوگی۔ امام شافعیؒ و روایۃ عن احمدؒ و امام اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ اقتداء درست ہے۔ العرف الشذی ص۲۵۴ میں ہے: وذٰلک جائز عند الشافعیؒ وغیر جائز عند

ابی حنیفہؒ ومالکؒ وعند احمدؒ روایتان ورجح ابوالبرکات مجد الدین ابن تیمیہؒ فی المنتقیٰ روایۃ عدم الجواز وفی تمہید ابی عمرؒ ابن عبدالبرؒ ان عدم الجواز مذہب جمہور العلماء والفقہاء۔

اسی طرح اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ مثلاً امام صلوٰۃ العصر پڑھ رہا ہو اور مقتدی ظہر شروع کردے تو عند الجمہورؒ اقتداء درست نہیں اور امام شافعیؒ واسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ اقتداء درست ہے۔ مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۲۰۵ ج۱ میں لکھتے ہیں: ولم ار فی جوازھا حدیثا مرفوعا واما القیاس علی قصۃ معاذؓ فقیاس علی الفارق کما لا یخفی علی المتأمل۔ جمہورؒ پہلی جزو میں اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں آتا ہے: الامام ضامن والمؤذن مؤتمن جو ترمذی ص۲۹ میں ہے اور نماز متنفل کم درجہ کی ہے اور نماز مفترض اعلیٰ ہے (درجے کے لحاظ سے) تو ادنیٰ اعلیٰ کو کیسے متضمن ہوسکتی ہے؟

امام شافعیؒ وغیرہ کا استدلال اس جزو میں حضرت معاذؓ کی روایت سے ہے کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومہ فیؤمہم۔

فائدہ لفظ مغرب معلول ہے۔ العرف الشذی ص۲۵۵ میں ہے: قال البیہقیؒ فی معرفۃ السنن والآثار ان لفظۃ المغرب معلولۃ لتصریح العشاء فی سائر الروایات۔ اور مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۲۰۴ ج۱ میں لکھتے ہیں: وفی روایۃ مسلم ص۱۸۶ ج۱ عشاء الآخرۃ۔

جوابات اس روایت کے کئی جواب ہیں تین امام طحاویؒ نے اور باقی دوسرے لوگوں نے دیئے ہیں۔

جواب ۱ امام طحاویؒ ص۱۹۹ ج۱ میں لکھتے ہیں: لو ثبت ان معاذاً فعلہ فی عہد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لم یکن فی ذلک دلیل علی انہ بامر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ... الخ۔ یعنی یہ کاروائی حضرت معاذؓ کی اپنی رائے سے تھی۔ نبی علیہ السّلام کا حکم نہ تھا۔

جواب ۲ امام طحاویؒ ہی ص ۱۹۹ج۱ میں لکھتے ہیں: فقد یجوز ان یکون یصلی مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نافلۃ ثم یاتی قومہ فیصلی بھم الفریضۃ۔

جواب ۳ امام طحاویؒ ص ۱۹۹ج۱ میں لکھتے ہیں: لا حتمل ان یکون ذٰلک من رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی وقت ما کانت الفریضۃ تصلی مرتین فان ذٰلک قد کان یفعل فی اوّل الاسلام حتّٰی نہی عنہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب کہ فریضہ دو مرتبہ پڑھا جا سکتا تھا حضرت معاذؓ پہلے آپؐ کے ساتھ پڑھتے پھر قوم کو پڑھاتے۔ امام ابنِ دقیق العیدؒ عمدۃ الاحکام ص ج میں اس پر گرفت کرتے ہیں کہ فریضہ کبھی دو مرتبہ نہیں پڑھا گیا۔ لیکن العرف الشذی ص ۱۵۵ میں لکھا ہے کہ حافظ ابنِ حجرؒ (فتح الباری ص ۱۹۶ج۲ میں) فرماتے ہیں کہ ابتداء میں فرض دو مرتبہ ہوتے رہے۔ پھر آپؐ نے منع فرمایا اس کی دلیل طحاوی ص ۱۸۷ج۱ کی یہ روایت ہے: ان اھل العوالی کانوا یصلّون مرتین فنھاھم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان یصلّوا صلوٰۃ فی یوم مرتین۔

جواب ۴ قاضی ابوبکر ابن العربیؒ عارضۃ الاحوذی ص ۶۶ج۲ میں فرماتے ہیں کہ حضرت معاذؓ دن کی نماز آپؐ کے ساتھ پڑھتے پھر رات کی نماز قوم کو پڑھاتے۔ یعنی جو نماز آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھتے وہ اور ہوتی اور جو قوم کو پڑھاتے وہ اور ہوتی۔

جواب ۵ بعض فقہاء احنافؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ اصل بات یہ ہے کہ عبارت یوں ہے: فصلّٰی لیلۃً مع النبّی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم العشاءَ (مسلم ص ۱۸۷ج۱) اس میں عشاء سے عشاءِ اولیٰ یعنی مغرب مراد ہے جیسا کہ روایت ترمذی میں مغرب کی تصریح ہے اور ان معاذؓ بن جبل کان یصلّی مع رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عشاءَ الآخرۃ ثم یرجع الیٰ قومہ فیصلی بھم تلک الصّلوٰۃ (مسلم ص ۱۸۷ج۱) اس میں عشاء سے عشاء مراد ہے۔ والمراد بتلک الصّلوٰۃ مثلھا فی طول القرأۃ

وغیرها... الخ (معارف ص۲۰۵ ج۲) نہ یہ کہ بعینہا وہی نماز ہے۔

دوسری جزو میں جمہورؒ کا استدلال اس روایت سے ہے جیسا کہ مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۲۰۵ ج۱ میں لکھتے ہیں: واحتجوا بان المقتدیین قد اختلفوا علی امامهم وقد قال رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم بہ فلا تختلفوا علیہ الحدیث (اخرجہ الشیخان عن ابی هریرةؓ) تو اگر صلوٰۃ امام اور ہو اور مقتدی کی صلوٰۃ اور ہو تو اس حدیث کے خلاف ہے اور بحوالہ مبارک پوری صاحبؒ پہلے گزرا کہ اس جزو میں امام شافعیؒ کے پاس روایت نہیں محض فعل حضرت معاذؓ پر قیاس ہے جو کہ قیاس مع الفارق ہے۔

باب کراهیۃ ان ینتظر الناس الامام وهم قیام عند افتتاح الصلوٰۃ ص۲۷

قولہ فانما یقومون اذا قال المؤذن قد قامت الصلوٰۃ اس مسئلہ میں ائمہؒ کا تھوڑا سا اختلاف ہے کہ مقتدی صف میں کس وقت کھڑا ہو؟ علامہ عثمانیؒ فتح الملہم ص۱۸۴ ج۲ میں لکھتے ہیں: وقال ابو حنیفۃؒ ومحمدؒ یقومون فی الصف اذا قال حیّ علی الصلوٰۃ فاذا قال قد قامت الصلوٰۃ کبر الامام اور ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۱۴۲ ج۱ میں لکھتے ہیں: وَاَمَّا متی یکبر الامام فان قوما قالوا لا یکبر الا بعد تمام الاقامۃ واستواء الصفوف وهو مذهب مالکؒ والشافعیؒ وجماعۃ وقوما قالوا ان موضع التکبیر هو قبل ان یتم الاقامۃ واستحسنوا تکبیرہ عند قول المؤذن قد قامت الصلوٰۃ وهو مذهب ابی حنیفۃؒ والثوریؒ وزفرؒ۔ اور شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۰۳ ج۳ میں لکھتے ہیں: وقد اختلف فی ذٰلک فذهب الاکثرون الی انهم یقومون اذا کان الامام معهم فی المسجد عند فراغ الاقامۃ۔ وعن انسؓ انہ کان یقوم اذا قال المؤذن قد قامت الصلوٰۃ۔ رواہ ابن المنذر وغیرہ۔ (وعن عبد اللہؓ بن مسعودؓ قال لقد رأیتنا وما تقام الصلوٰۃ حتی تکامل بنا

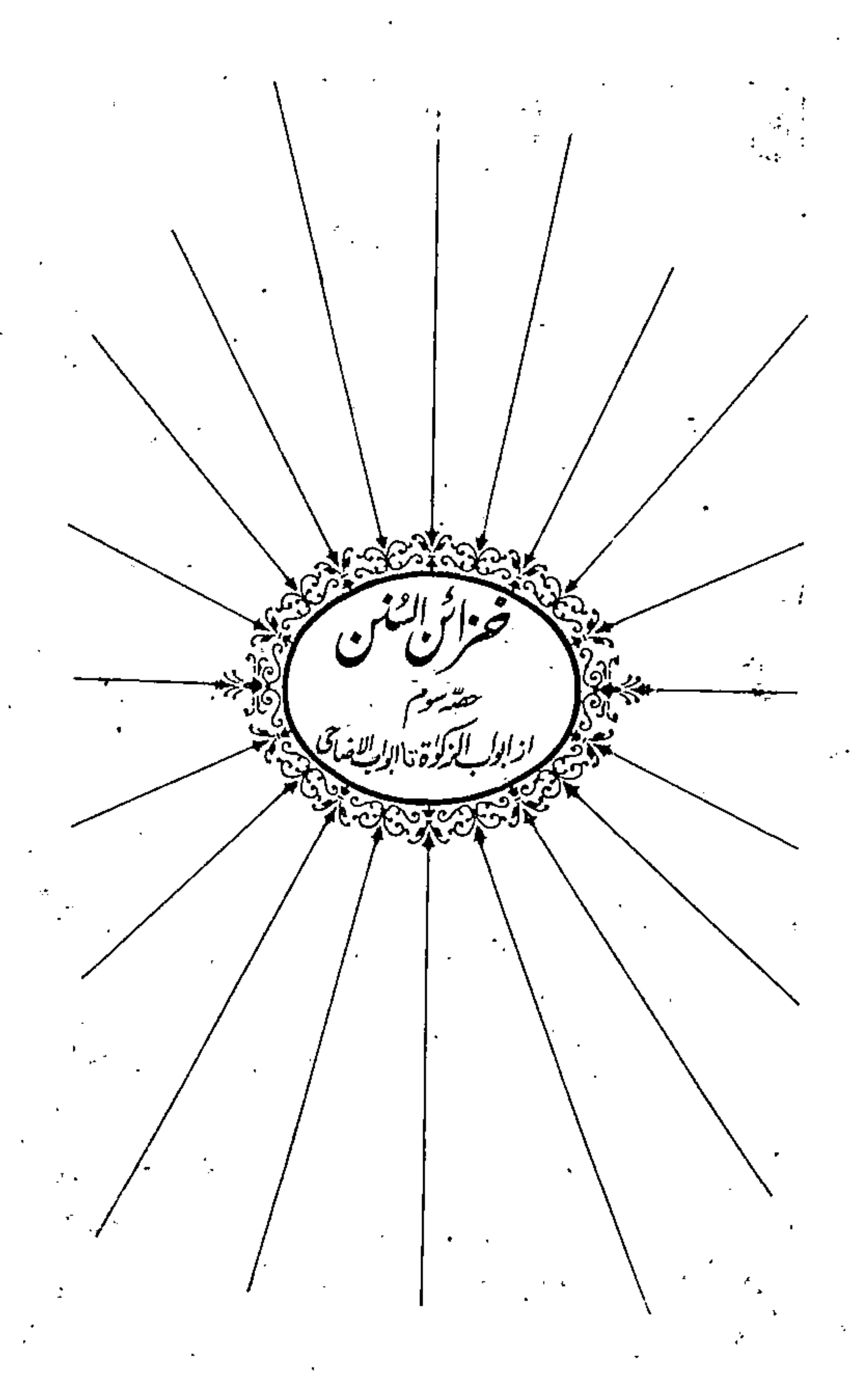
الصفوف. رواه احمد ورجاله رجال الصحيح. مجمع الزوائد ص۹ج۲) وعن سعید بن المسیب اذا قال المؤذن الله اکبر وجب القیام فاذا قال قد قامت الصلوٰة کبر الامام وقال مالک فی المؤطا ص۲۴ (طبع مجتبائی دھلی) فانی لم اسمع فی ذٰلک بحد یقام لہ الا انی اری ذٰلک علی قدر طاقة الناس فان فیهم الثقیل والخفیف ولا یستطیعون ان یکونوا کرجل واحد. انتهٰی. ثم اذا لم یکن الامام فی المسجد فالجمهور علی انهم لا یقومون حتی یروه. (معارف ص۱۲۴ج۵)

فائدہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا تھا کہ جب وقت حی علی الصلوٰة کے لفظ مکبر کہے تو مقتدی اس وقت صف میں کھڑے ہوں یعنی اگر کوئی شخص تلاوت قرآن پاک، ذکر، ورد، وظیفہ اور مطالعہ وغیرہ میں مشغول ہو تو وہ سب کام چھوڑ کر حی علی الصلوٰة کے حکم کی تعمیل کرے۔ ان کے ارشاد گرامی کا یہ مطلب نہیں کہ پہلے سب صف میں بیٹھ جائیں پھر دفعتہً اٹھ کھڑے ہوں یہ متأخرین فقہاء کی غلطی ہے جنھوں نے یہ مطلب سمجھا ہے۔ چنانچہ عالمگیری اور طحطاوی وغیرہ میں یہ جزی صراحت سے موجود ہے کہ سب صف میں بیٹھ جائیں اور اس لفظ پر کھڑے ہوں۔

پہلے باحوالہ یہ بحث گزر چکی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور حضرات خلفاء راشدینؓ کے دور میں پورے اہتمام کے ساتھ صفیں کھڑی کی جاتی تھیں اور پھر اس کے بعد نماز شروع ہوتی تھی۔ یہ نہیں کہ ان کو پہلے بیٹھنے کا حکم ہوتا اور پھر حی علی الصلوٰة اور قد قامت الصلوٰة کے جملوں پر اٹھ کھڑے ہونے کا ارشاد ہوتا، جیسا کہ سمجھ لیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

بحمد اللہ تعالیٰ وحسن توفیقہ خزائن السنن حصہ دوم مکمل ہوا اور آگے انشاء اللہ العزیز حصہ سوم شروع ہوگا۔ علمی اور تحقیقی اغلاط کی نشاندہی کرنے والے حضرات کا تہ دل سے شکریہ ادا کیا جائے گا۔ باقی شور وشغب، ضد اور تعصب کا اس جہان میں سرے سے کوئی علاج ہی نہیں ہے وہ تو اللہ تعالیٰ کے سچے پیغمبروں علی جمیعہم وعلی نبینا صلوات اللہ تعالیٰ والتسلیمات کے خلاف بھی ہوتا رہا۔ وصلی اللہ تعالیٰ وسلم علی رسولہ خاتم الانبیاء وخیر خلقہ محمد وعلی الہ واصحابہ وازواجہ واتباعہ الی یوم الدین۔ آمین۔

المرتب: العبد العاجز رشید الحق خان عابد


خزائن السنن
حصہ سوم
از ابواب الزکوٰۃ تا ابواب الاضاحی



فہرست مضامین خزائن السنن (حصہ سوم)

ابواب الزّکوٰۃ ص۸۶

باب ماجاء فی زکوٰۃ الابل والغنم ص۸۹

قولہ: ولا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع خشیۃ الصدقۃ:
اگر دونوں جملوں کا حکم[1] مالک کو ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ مثلاً دو آدمیوں کے پاس اسّی۸۰ بکریاں ہیں، ہر ایک کی چالیس چالیس۴۰ تو جب زکوٰۃ وصول کرنے والا آیا تو مالکوں نے اس ڈر سے کہ دو بکریاں زکوٰۃ میں۲ چلی جائیں سب بکریوں کو جمع کر کے یہ کہا کہ اسّی۸۰ بکریاں ایک ہی کی ہیں۔ دوسرا راعی ہے۔ یہ صورت متفرق کو جمع کرنے کی ہے، اس سے نہی کی گئی ہے۔ اس صورت میں خشیۃ الصدقۃ کا مطلب یہ ہوگا خشیۃ کثرۃ الصدقۃ۔ اور مجتمع میں تفریق نہ کرنے کا مطلب یہ ہوگا، کہ مثلاً ایک آدمی کے پاس ستر بکریاں ہیں، ان میں ایک بکری زکوٰۃ ہے۔ مصدق کے آنے پر اس نے بکریوں کو دو حصوں میں تقسیم کر کے پینتیس۳۵ پینتیس۳۵ کر دیں۔ اور کہا کہ دو آدمیوں کی ہیں۔ نصاب پورا نہیں۔ ایسا کرنے سے بھی نہی ہے۔ اور خشیۃ الصدقۃ کا معنی اس صورت میں خشیۃ وجوب الصدقۃ ہوگا۔
اور اگر ان جملوں کا مخاطب مصدق (بتخفیف الصاد وکسر الدال ھو آخذ الصدقات: بحوالہ ابوداؤد ص۲۲۰ ھامش ص۴) ہو تو لا یجمع بین متفرق کا مطلب یہ ہوگا کہ مثلاً ستر بکریاں دو آدمیوں کی ہیں۔ ہر ایک کی نصف نصف۔ لیکن اکٹھی چرتی ہیں۔ مصدق نے اکٹھی کر کے ایک کی ملکیت قرار دے کر ایک بکری لے لی۔ حالانکہ بقاعدہ شریعت ہر ایک کا نصاب کامل نہ ہونے کی وجہ سے کوئی بکری بھی نہ آتی تھی! اس سے بھی منع کر دیا گیا تو اس صورت میں خشیۃ الصدقۃ

---

[1] : ولکن صرف الخطابی الشافعیؒ الی الساعی کما حکاہ عنہ الداؤدیؒ وصرفہ مالکؒ الی المالک وقال الخطابیؒ، عن الشافعیؒ، انہ صرفہ الیھما۔ انتھٰی ملتقطاً من کلام العینیؒ و القسطلانیؒ (بخاری ص۱۹۵/۱۲ ھامش ص۵)

کا مطلب خشیۃ عدم وجوب الصدقہ ہے، اور تفریق بین مجتمع کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس ایک سو بیس بکریاں ہیں اور اکٹھی ہیں لیکن مصدق ان کو تقسیم کرکے چالیس چالیس کا ریوڑ بنا کر تین بکریاں لینا چاہے جبکہ شرعاً صرف ایک ہی بکری ہے تو یہ بھی ناجائز ہے، اور اس صورت میں خشیۃ الصدقۃ کا مطلب خشیۃ قلۃ الصدقۃ ہوگا۔

قولہ: وما کان من خلیطین فانہما یتراجعان بالسویۃ: کا مطلب یہ ہے، کہ مثلاً دو آدمیوں کے پاس اکسٹھ ٦١ اونٹ ہیں ایک کے چھتیس ٣٦ اور دوسرے کے پچیس ٢٥ ہیں مال مشترک ہے۔ پچیس ٢٥ میں بنت مخاض اور چھتیس ٣٦ میں بنت لبون آتی ہے (اب مثلاً بنت مخاض کی قیمت دو سو ٢٠٠ روپے ہے اور بنت لبون کی قیمت تین سو ٣٠٠ روپے ہے مصدق نے کل پانچ سو ٥٠٠ روپے وصول کر لیے۔ تو اب چھتیس ٣٦ والا یہ نہیں کہہ سکتا کہ ہر ایک کے ذمے میں نصف یعنی اڑھائی سو ہے بلکہ پچیس ٢٥ والے کے ذمہ دو سو قیمت بنت مخاض اور چھتیس والے کے ذمے تین سو قیمت بنت لبون آئیگی) کمی و زیادتی کی صورت میں یرجع کل واحد منہما علیٰ صاحبہ بقدر ما یساوی مالہ الخ (التعلیق المحمود ص٢١٩ ج١) وفی حاشیۃ البخاری ص١٩٥ ج١ والبدائع ص٣٠ ج٢ و فتح القدیر ص٢٩٦ ج١ - واللفظ للاول فان لکل واحد ان یرجع علیٰ شریکہ بحصۃ ما اخذہ الساعی من ملکہ زکوٰۃ شریکہ الخ - خلط کے معنی شرکت کے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک خلط شیوع و اشتراک و اعیان مثلاً دو آدمیوں کو وراثت یا ہبہ سے کوئی چیز ملی اور ابھی تقسیم نہیں کی گئی یا دونوں نے مشترک طور پر کوئی چیز خریدی، اور ابھی تک تقسیم نہ کی ہو۔ اس حدیث میں احناف کے نزدیک خلط سے یہی مراد ہے، اور اسی کو امام بخاریؒ نے اختیار کیا ہے وھو مختار ابن حزمؒ اور دوسری قسم خلط جوار ہے، اسکو خلط اوصاف بھی کہتے ہیں، یہ خلط جن حضرات کے نزدیک مؤثر ہے، ان کے نزدیک دس چیزوں میں اشتراک ہوگا۔

(١) نیت خلط (٢) راعی (٣) مرعیٰ (٤) حالب (٥) محلب (٦) مراح (٧) مشرب (٨) فحل (٩) کلب (١٠) مسرح۔ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ خلط جوار مؤثر ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک یہ دس چیزیں ہیں۔ جیسے شرح المہذب للنووی ص٤٣٢ ج٢ میں ہے اولہ

۷

امام احمدؒ کے نزدیک چھ ہیں۔ مسرح، مراح۔ مرعیٰ، محلب، فحل، راعی (معارف السنن ص ۱۸۶ ج ۵) مغنی ابن قدامہ ص ۴۸۲ ج ۲ میں صرف دو ہیں راعی اور مرعیٰ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ہر ایک کے پاس پورا نصاب نہ بھی ہو۔ اور مجموعہ نصاب کو پہنچ جائے، تو یہ صورت بھی مؤثر ہوگی۔ وهی رواية عن احمدؒ۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک خلط جوار تب مؤثر ہوگی جب ہر ایک کے پاس نصاب ہو۔ وبهذا قال الثوریؒ وابو ثورؒ وابن المنذرؒ (شرح المهذب ص ۴۳۲ ج ۵ مغنی ص ۴۸۲ ج ۲ ومعارف السنن ص ۱۸۵ ج ۵) اور خلط جوار میں اگر دو آدمیوں کی اسی ۸۰ بکریاں ہوں، تو ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک زکوٰۃ میں ایک بکری آئیگی اور احناف کے نزدیک دو بکریاں کیونکہ مِلک الگ الگ ہے، اور دو مِلکوں کو ایک کر دینا اصول کے خلاف ہے، اسی لیے ابن حزمؒ نے محلی میں اس کو باری عزوجل اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے حکم کے صریح خلاف کہا ہے۔ اور ان کا مذہب امام صاحبؒ کے موافق ہے۔ بحوالہ معارف السنن ص ۱۹۱ ج ۵ اور حدیث يتراجعان بالسوية احناف کے مذہب پر فِٹ بیٹھتی ہے کیونکہ تراجع مِلک کی صورت میں ہی متحقق ہو سکتا ہے اور مبسوط ص ۱۵۴ ج ۲ میں ہے۔ والمراد من الجمع والتفريق فى الملك لا فى المكان لاجماعنا على ان النصاب اذا كان فى ملك واحد يجمع وان كان فى امكنة متفرقة وقال ابن الهمامؒ اذ المراد الجمع والتفريق فى الاملاك لا الامكنة الا يرى ان النصاب المفرق فى امكنة مع وحدة الملك تجب فيه الزكوٰة۔ (فتح القدير ص ۴۹۶ ج ۱ وبخاری ص ۱۹۵ ج ۱ هامش ۵)۔

باب ماجاء لیس فی الخیل والرقیق صدقة ص۸۰

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ گھوڑوں میں زکوٰۃ ہے۔ ہاں فرس غازی میں نہیں۔ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ گھوڑوں میں زکوٰۃ نہیں۔ امام صاحبؒ کی دلیل۱ بخاری ص۱۰۹۳ ج۲ ومسلم ص۳۱۹ ج۱ میں روایت ہے۔ الخیل لثلثة الی قوله ولم ینس حق الله تعالیٰ فی رقابها ولا ظهورها الحدیث۔ بین السطور لکھا ہے۔ فیه دلیل علی ان فیها الزکوٰة واعتمدت علیه الحنفیة فی ایجاب الزکوٰة فی الخیل والخصم فسره بقوله لا ینسی التصدق ببعض کسبه علیها لله تعالیٰ۔ لیکن صدقہ توکسب سے متعلق ہے نہ کہ رقاب سے۔

دلیل۲۔ قال طاؤسؒ سألت ابن عباسؓ عن الخیل أفیها صدقة فقال لیس علی فرس الغازی فی سبیل الله صدقة قال الحافظؒ فی الدرایة ص۱۵۸ اسناده صحیح۔ اسی طرح زیدؓ بن ثابت سے روایت ہے۔ جس میں ہے ولا فی فرسه صدقة (انما اراد فرس الغازی۔ نصب الرأیة ص۳۵۷ ج۲ وسبل السلام ص۱۲۸ ج۲) حافظ ابن القیمؒ زادالمعاد ص۱۲۹ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ ولم یکن من هدیه اخذ الزکوٰة من الخیل والرقیق ولا البغال ولا الحمیر ولا الخضروات الخ خیل کے متعلق گذرا کہ خیل غازی مُراد ہے رقیق کے متعلق امام ترمذیؒ ص۸۰ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ ولا فی الرقیق اذا کانوا للخدمة صدقة الا ان یکونوا للتجارة فاذا کانوا للتجارة ففی اثمانهم الزکوٰة اذا حال علیها الحول۔ حمیر کے متعلق بخاری ص۱۰۹۳ ج۲ میں تصریح ہے کہ نبی علیہ السّلام نے فرمایا ان کے متعلق مجھ پر کچھ نہیں اُتارا گیا اور بغال کے متعلق ابھی زادالمعاد کا حوالہ گذرا ہے۔ خضروات کی بحث آگے آئیگی انشاءاللہ تعالیٰ عزّوجل۔ ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں ہے۔ ولیس علی المسلم فی عبده ولا فی فرسه صدقة۔ ترمذی ص۸۰ ج۱۔ جواب گذرچکا ہے کہ اس سے مُراد غازی کا فرس ہے اور عبد سے للخدمة مُراد ہے۔

باب ماجآء فی زکوٰۃ العسل ص۸

حافظ ابن القیم زاد المعاد ص۱۵ ج۱ میں لکھتے ہیں، کہ امام مالکؒ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شہد میں زکوٰۃ نہیں۔ وذہب احمدؒ وابوحنیفۃؒ وجماعۃ الی ان فی العسل زکوٰۃ وان ھذہ الآثار (ص۱۴۹ و ۱۵۰ ج۱ میں چند احادیث پیش کیں جن میں سے ایک وہ ہے جو ترمذی ص۸ ج۱ میں ہے۔ عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی العسل فی کل عشرۃ ازق زق) یُقوی بعضھا بعضاً وقد تعددت مخارجھا واختلفت طرقھا ومرسلھا یعضد بمسندھا۔ امام ترمذیؒ ص۸ ج۱ میں لکھتے ہیں، والعمل علی ھذا عند اکثر اھل العلم وبہ یقول احمدؒ واسحٰقؒ علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۳۹۰ تا ۳۹۲ ج۲ میں اور قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۱۵۶ ج۴ میں مُسند احمدؒ ابن ماجہؒ ابوداؤد اور نسائی وغیرہ کے حوالے سے متعدد روایات نقل کرتے ہیں جن سے شہد کی زکوٰۃ ثابت ہوتی ہے۔ امام مالکؒ اور شافعیؒ کا استدلال کسی مرفوع روایت سے نہیں۔ حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد ص۱۵۰ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ وقال الشافعیؒ اخبرنا مالک عن عبداللہ بن ابی بکرؒ قال جآء کتاب من عمرؒ بن عبدالعزیزؒ الی ابی وھو بمنیٰ ان لا یأخذ من الخیل ولا من العسل صدقۃ۔

الجواب شہد کی زکوٰۃ کے متعلق تو مرفوع روایات موجود ہیں جیساکہ امام ترمذیؒ حضرت ابن عمرؓ کی روایت پیش کرتے ہیں اور آگے فرماتے ہیں۔ وفی الباب عن ابی ھریرۃؓ وابی سیارۃ المُتعیؓ وعبداللہ بن عمرؓ۔ تو یہ مرفوع روایات مل کر درجہ حسن کو پہنچتی ہیں۔ ان کے مقابلہ میں حضرت عمرؒ بن عبدالعزیزؒ کا موقوف کچھ اثر نہیں رکھتا۔ نیز اکثر حضرات کا جیساکہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں اور فائدہ فقراء بھی اسی میں ہے۔
باب! مال مستفاد کے بارے میں حاشیہ میں معقول بحث ہے اسکو ملحوظ رکھیں۔

باب ما جاء فی زکوٰۃ الحلی ص۸۱

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عورتوں کے زیور میں جبکہ وہ نصاب کو پہنچ جائے یعنی ۵۲½ تولہ چاندی یا ۷½ تولہ سونا ہو اور قرض وغیرہ اس پر نہ ہو اور حولان حول بھی ہو چکا ہو، تو اس پر زکوٰۃ لازم ہے۔ امام ترمذیؒ ص۸۱ ج۱ پر فرماتے ہیں۔ وبہ یقول سفیان الثوریؒ وعبد اللہؒ بن المبارکؒ۔ اس سے پہلے لکھتے ہیں۔ فرأی بعض اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین فی الحلی زکوٰۃ۔ امام عبد العظیم المنذریؒ الترغیب والترھیب ص۲۷۱ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ وقد اختلف العلماء فی ذٰلک فروی عن عمرؓ بن الخطاب انہ اوجب فی الحلی الزکوٰۃ وھو مذھب عبد اللہؓ بن عباسؓ وعبد اللہؓ بن مسعود وعبد اللہؓ بن عمرؓ وسعیدؒ بن المسیبؒ وسعیدؒ بن جبیرؒ وعبد اللہؓ بن شدادؓ ومیمونؒ بن مھرانؒ وابن سیرینؒ ومجاھدؒ وجابرؒ بن زیدؒ والزھریؒ و سفیان الثوریؒ وابی حنیفۃؒ واصحابہ واختارہ ابن المنذرؒ الخ باقی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ زیورات میں زکوٰۃ نہیں۔

امام صاحب ومن وافقہ کی دلیل ۱ ابوداؤد ص۲۱۸ ج۱ نسائی ص۲۶۶ ج۱ سنن الکبری ص۱۴۰ ج۴ میں روایت ہے۔ ان امرأۃ اتت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومعھا ابنۃ لھا وفی ید ابنتھا مسکتان غلیظتان من ذھب فقال لھا أتؤتین زکوٰۃ ھٰذا قالت لا قال ایسرک ان یسورک اللہ بھما سوارین من نار یوم القیامۃ۔الحدیث امام ابوالحسن ابن القطانؒ فرماتے ہیں اسنادہ حسن۔ بحوالہ نصب الرایۃ ص۳۷۰ ج۲ اور بحوالہ منذریؒ لکھتے ہیں۔ ھٰذا اسناد تنقوم بہ الحجۃ انشاء اللہ تعالیٰ۔ دلیل ۲ مستدرک ص۳۸۹ ج۱ دارقطنی ص۲۰۵ ج۱ اور سنن الکبری ص۱۳۹ ج۴ میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے۔ فقالت دخل علیّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرأی فی یدی فتخات من ورق فقال ما ھٰذا یا عائشۃؓ فقلت صنعتھن لاتزین لک یا رسول اللہ فقال اتؤدین

زکوتهن قلت لا وماشاء الله تعالیٰ قال هو حسبك من النار قال الحاکمؒ والذهبیؒ صحیح علیٰ شرط الشیخین ۔ دلیل ۱۳ ابوداؤد ص۲۱۸ ج۱ مستدرک ص۳۹۰ ج۱ دارقطنی ص۲۰۴ ج۱ اور سُنن الکبریٰ ص۱۴۰ ج۴ میں روایت ہے ۔ عن ام سلمۃؓ قالت کنت البس اوضاحا من ذهب فقلت یارسول الله اکنزهو ؟ فقال ما بلغ ان تؤدی زکوته فزکی فلیس بکنز قال الحاکمؒ والذهبیؒ صحیح علیٰ شرط البخاری ۔ دلیل ۱۴ الترغیب و الترهیب ص۲۷۳ ج۱ میں ہے ۔ عن اسماءؓ بنت یزید قالت دخلت انا وخالتی علی النبی صلی الله علیه وسلم وعلینا اسورة من ذهب فقال لنا أتؤتیان زکوته قالت فقلت لا فقال اما تخافان ان یسورکما الله اسورة من نار أدّیا زکوته رواه احمد باسناد حسن ۔

نوٹ : ہم نے جو روایات پیش کی ہیں ۔ یہ ان کے علاوہ ہیں جو امام ترمذیؒ نے ص۸۱ ج۱ میں پیش کی ہیں ۔ ان میں نہ تو مثنیٰ بن الصباح ہے اور نہ ابن لہیعہؒ ! باقی ائمہ ثلاثہؒ کے پاس نص کے طور پر زکوٰۃ زیورات کی نفی کی کوئی صحیح یا صریح روایت نہیں ۔ رہا امام ترمذیؒ[له] کا یہ فرمانا کہ لا یصح فی هذا عن النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم شیء تو اس کے بارے میں امام منذریؒ الترغیب والترهیب ص۲۷۳ ج۱ میں لکھتے ہیں ۔ لعل الترمذی قصد الطریقین اللذین ذکرهما والا فطریق ابی داؤد لا مقال فیه علیٰ انه وان لم یصح عنده فعند غیره صحیح ۔



له : وفی تحفة الاحوذی ص۱۰ ج۲ قلت فظهران قول الترمذی لا یصح فی هذا عن النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم غیر صحیح والله تعالیٰ اعلم ۔

باب ما جاء فی زکوٰۃ الخضروات ص۸۱

خضروات جمع خضراء تحفۃ الاحوذی ص۱۲ ج۲ - خضروات کے معنی ساگ پات کی جملہ اقسام ہیں - مولی - گاجر - شلجم وغیرہ تمام سبزیاں - امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جو چیز زمین سے پیدا ہوتی ہے - بجز ان اشیاء[1] اربعہ کے (الحطب[1] ایندھن، القصب[2] قلم بنانے کا کانا، الحشیش[3] گھاس اور الشجر[4] الذی لیس لہ ثمر) باقی سب میں عشر ہے، بارانی میں دسواں اور چاہی وغیرہ میں بیسواں حصہ - شوکانی نیل الاوطار ص۱۵۰ ج۴ میں لکھتے ہیں کہ ابن عباسؓ، زید بن علیؓ اور نخعیؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے - ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ خضروات میں مطلقا عشر نہیں - حنطہ، شعیر، زبیب، تمر، ذرہ میں تب ہوگا، جب پانچ وسق ہوں اس سے کم ہوں تو عشر نہیں ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور صاع کی مقدار پہلے بیان ہو چکی ہے - امام صاحبؒ فرماتے ہیں، کہ قلیل ہو یا کثیر ہو، بجز ان اشیاء اربعہ کے سب میں عشر ہے -

امام صاحبؒ کی دلیل ۱؎ ارشاد باری تعالیٰ ہے، انفقوا الی قولہ مما اخرجنا لکم من الارض ۔ اس سے پتہ چلا کہ جو چیز بھی زمین سے پیدا ہو اس میں اللہ کا حق ہے - دلیل ۲؎ ارشاد باری ہے - وآتوا حقہ یوم حصادہ - کھیتی کاٹنے کے دن اس کا حق ادا کرو اس میں بھی تعمیم ہے - دلیل ۳؎ بخاری ص۲۰۱ ج۱ اور ترمذی ص۸۱ ج۱ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے - قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر - دلیل ۴؎ ترمذی ص۸۱ ج۱ میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے - قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

۱؎ : ھدایہ ص۲۰۱ ج۱ باب زکوٰۃ الزروع والثمار میں ہے واما الحطب والقصب والحشیش لا تستنبت فی الجنان عادۃ بل تنقی منہا حتی لو اتخذہا مقصبۃ او مشجرۃ او منبتا للحشیش یجب فیہا العشر وفی التحفۃ ص۲ ج۲ وحکمتہ ان القوت ما یقوم بہ بدن الانسان لان الاقتیات من الضروریات التی لا حیات بدونہا فوجب فیہا حق لارباب الضرورۃ قالہ القاریؒ - فی المرقات ص۱۵۸ ج۴

فیماسقت السمآء والعیون العشر وفیماسقی بالنضح نصف العشر۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ وعلیہ العمل عند عامۃ الفقہآء۔ دلیل نمبر ۵ مسلم ص۳۱۶ ج۱ میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ فیماسقت الانہار والغیم العشور وفیماسقی بالسانیۃ العشر۔ یہ جملہ دلائل اپنے عموم کیساتھ اس پر دال ہیں کہ جو چیز بھی زمین سے پیدا ہو اس میں عشر ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۵۴ ج۳ میں اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۵۱ ج۴ میں لکھتے ہیں۔ قال ابن العربیؒ اقوی المذاھب واحوطہا للمساکین قول ابی حنیفۃؒ وھو التمسک بالعموم۔ (عارضۃ الاحوذی ص۱۳۵ ج۳) نواب صدیق حسن خاں دلیل الطالب ص۴۲۶ میں لکھتے ہیں کہ قرآن حدیث کی عمومی دلیلیں یہ ثابت کرتی ہیں کہ جو چیز زمین سے پیدا ہو اس میں عشر ہے۔ مثلاً خذ من اموالہم صدقۃ وقول النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فیماسقت السمآء۔ الحدیث واین حدیث در صحیح است وی اجع لہ التحفۃ ص۱۱ ج۲) دیگر حضرات ائمہ کرام کی پہلی دلیل یہی حدیث ہے جو ترمذی ص۸۱ میں ہے۔ عن معاذؓ انہ کتب الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یسئلہ عن الخضروات وھی البقول فقال لیس فیہا شیٔ۔ لیکن اس حدیث سے استدلال درست نہیں کیونکہ خود امام ترمذیؒ ص۸۱ ج۱ میں فرماتے ہیں۔ اسنادھٰذا الحدیث لیس بصحیح ولیس یصح فی ھٰذا الباب عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم شیٔ۔ دوسری دلیل دارقطنی ص۱ ج۱ اور مستدرک ص۴۰۱ ج۱ میں حضرت معاذؓ سے مرفوعاً مروی ہے جس میں یہ بھی ہے۔ واما القثآء والبطیخ والرمان والقصب فقد عفاعنہ رسول اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وقال الحاکمؒ صحیح ردوافقہٗ علیہ الذہبیؒ الجواب امیر یمانیؒ سبل السلام ص۱۸۱ ج۲ میں اور نواب صدیق حسن خاںؒ دلیل الطالب ص۴۲۷ میں (واللفظ لہٗ) لکھتے ہیں حافظ ابن حجرؒ گفتہ (ای در تلخیص الحبیر ص۱۶۵ ج۲ طبع القاہرۃ) دریں حدیث ضعف وانقطاع است وترمذی بعض اواز حدیث عیسیٰؒ بن طلحۃؒ از معاذؓ روایت کردہ وھو ضعیف اھ امام حاکمؒ (اور علامہ ذہبیؒ) کی تصحیح درست نہیں ہے التعلیق المغنی ص۲۰۱ ج۱ میں ہے قال صاحب التنقیح وفی تصحیح الحاکمؒ لھٰذا الحدیث نظر فانہٗ حدیث ضعیف۔

واسحٰق بن یحیی ترکہ احمدؒ والنسائیؒ وقال ابن معینؒ لا یکتب حدیثہٗ وقال البخاریؒ یتکلمون فی حفظہٖ وقال القطانؒ شبہ لا شیٔ۔ الخ تیسری دلیل: ابن ماجہ ص۱۳۱ میں عن عمروؒ بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہٖ کے طریق سے مرفوعاً مروی ہے۔ الزکوٰۃ فی ھٰذہ الخمسۃ الحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب والذرۃ۔ الجواب، علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ ص۳۸۹ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ اس باب کی سب روایات مخدوش ہیں۔ وکلہا مدخولۃ وفی متنہا اضطراب۔ پھر تفصیل کے ساتھ ایک ایک روایت پر بحث کی ہے۔

پانچ وسق سے کم مقدار میں عُشر نہ ہونے پر دیگر حضرات ائمہ کرامؒ ۔حضرت ابوسعید الخدریؓ کی اس روایت سے جو بخاری ج۱ص۱۹۴۔ مسلم ج۱ص۳۱۶۔اور ترمذی ج۱ص۸۰ وغیرہ میں ہے، ولیس فیما دون خمسة اوسق صدقة استدلال کرتے ہیں۔

الجواب۔ صاحب ہدایہ ج۱ص۱۸۱۔ میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے عُشر مراد نہیں ہے ان کا کہنا بجا ہے اور اسکے دو قرینے ہیں۔

قرینہ اولیٰ ۔اسکی ابتداء میں یہ لفظ ہیں، لیس فیما دون خمسة ذود صدقة ولیس فیما دون خمسة اواق صدقة۔تو یہاں زکوٰۃ کا ذکر ہے اس لئے فیما دون خمسة اوسق میں بھی زکوٰۃ مراد ہے۔

قرینہ ثانیہ . پانچ وسق اس زمانہ میں پانچ اوقیوں کی قیمت کے برابر تھے یعنی دوسو درہم ان کی مالیت تھی اس سے عُشر کا انتفاء نہیں ہوتا۔ بلکہ زکوٰۃ کی نفی ہے کہ پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

باب ماجاء فی زکوٰۃ مال الیتیم ص۸۱

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مال یتیم میں زکوٰۃ نہیں ۔ امام ترمذی ص۸۱ ج۱ میں سفیان ثوریؒ اور ابن مبارکؒ کا بھی یہی مسلک نقل کرتے ہیں۔ باقی ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ ہے۔ امام صاحبؒ کی دلیل نمبر۱ ابو داؤد کتاب الحدود ص۲۴۲ ج۲ میں روایت ہے۔ رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتّٰی یستیقظ وعن الصبی حتّٰی یحتلم وعن المجنون حتّٰی یعقل ۔ اور یہ روایت نسائی مسند احمد اور مستدرک میں بھی بسند صحیح مروی ہے۔

دلیل نمبر۲ ترمذی ص۸۱ ج۱ حاشیہ نمبر۵ میں ہے ۔ عن عبد اللّٰہ بن مسعود قال لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ ۔ الآثار للمحمدؒ (ص۱۰ و فتح القدیر ص۱۱۶ ج۲)

دلیل نمبر۳ نابالغ بچّہ بالاتفاق غیر مکلّف ہے۔ اس لیے اس پر بالاتفاق نماز فرض نہیں تو زکوٰۃ کیسے فرض ہوگی جبکہ قرآن نے دونوں کو اکٹھا ذکر کیا ہے۔ اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ ۔ قاضی شوکانی سیل الجرار میں اور نواب صدیق حسن خان دلیل الطالب ص۴۲۸ میں لکھتے ہیں کہ جب بچّہ غیر مکلّف ہے اور باقی چار رکن اس پر واجب نہیں تو بعید سی بات ہے کہ اس پر زکوٰۃ فرض ہو۔

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل: ترمذی ص۸۱ ج۱ کی روایت ہے ۔ ان النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم خطب الناس فقال آلا من ولی یتیماً لہ مال فلیتجر فیہ ولا یترکہ حتّٰی تأکلہ الصدقة ۔ الجواب نمبر۱ خود امام ترمذیؒ ص۸۱ ج۱ میں فرماتے ہیں۔ فی

اسنادہ مقال لان المثنیٰ بن الصباح یضعف فی الحدیث :

جواب ۲ : بعض فقہاء احناف نے یہ جواب دیا ہے، کہ صدقہ سے مُراد صدقہ فطر ہے کیونکہ اس میں مُکلّف اور غیر مُکلّف کا اعتبار نہیں بلکہ رأس یمونہ ویلی علیہ کا اعتبار ہے ۔ وفی التوضیح صکا فان الرأس سبب لوجوب صدقۃ الفطر الیٰ ان قال بل یجب العمل بکل واحد منہما اذ لاتنافی فی الاسباب -

---

باب ماجاء ان العجماء جُرحہا جُبار وفی الرّکاز الخمس ص۸۲

عن ابی ہریرۃ رضؓ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال العجماء جُرحہا جُبار والمعدن جُبار وفی الرکاز الخمس ۔ معدن اس خزانہ کو کہتے ہیں جو خالقِ کائنات نے زمین میں پیدا کیا ہے جیسے سونے چاندی پیتل اور لوہے وغیرہ کی کانیں اور رکاز اس مال کو کہتے ہیں جسکو کفار اور اہلِ جاہلیت نے زمین میں دفن کیا ہو ۔ معارف ص۲۴۲ ج۵ میں ہے ثم الکنز ان وجد فیہ سمۃ الکفر فھو فی حکم الغنیمۃ یجری فیہ الخمس وان وجد فیہ علامۃ الاسلام فھو فی حکم اللقطۃ انتھی ۔ امام ابوحنیفہؒ امام سفیان ثوریؒ امام زہریؒ امام ابراہیم النخعیؒ امام ابویُوسف اور امام محمدؒ وغیرہم یہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ معدن اور رکاز کا مفہوم جُدا جُدا ہے مگر جو حکم رکاز کا ہے سو وہی معدن کا ہے کہ معدن میں بھی خمس ہے جس طرح کہ رکاز میں خمس ہے ۔ حضرت امام شافعیؒ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ یہ فرماتے ہیں کہ معدن میں خمس نہیں رکاز میں ہے ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں ۔ بان المعدن مخلوق فکان کمن حصل فی یدہ مال ودفن الجاھلیۃ کالغنیمۃ فیکون فیہ الخمس ۔
خلاصہ کلام یہ ہے کہ معدن میں ان کے نزدیک زکوٰۃ اور رکاز میں خمس ہے ۔

امام صاحبؒ ومن وافقہ کی طرف سے پہلی دلیل ۱

عمدۃ القاری ص۱۰۱ ج۹ میں ہے وفی مجمع الغرائب الرکاز المعادن وفی النہایۃ لابن

الاثیرؒ المعدن والرکاز واحد آھ اور علامہ ابن اثیرؒ النہایہ ص۲۵۸ ج۲ میں لکھتے ہیں الرکاز عند اھل الحجاز کنوز الجاھلیۃ المدفونۃ وعند اھل العراق المعادن والقولان تحتملھما اللغۃ آھ۔ اور لسان العرب (ص۲۲۳ ج۷) میں ہے۔ الرکاز ما اخرج من المعدن۔

دوسری دلیل نمبر ۲ : امام ابو عبید القاسمؒ بن سلامؒ فرماتے ہیں۔ وھذا القول اعنی کون المعدن رکازا وفیہ الخمس اشبہ عندی بتأویل الحدیث المرفوع الذی ذکرناہ عن عبد اللہؓ بن عمروؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سئل عن المال یوجد فی الخراب العادی فقال فیہ وفی الرکاز الخمس فقال ابو عبیدؒ فقد تبیّن لنا الآن ان الرکاز سوی المال المدفون لقولہ فیہ وفی الرکاز الخمس فجعل الرکاز غیر المال فعلم بھذا انہ المعدن۔ (کتاب الاموال ص۳۴۰) جس روایت کا انہوں نے حوالہ دیا ہے وہ نسائی ص۲۶۸ ج۱ سنن الکبریٰ ص۱۵۵ ج۴ اور مستدرک ص۶۵ ج۲ میں ہے۔ علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں صحیح ہے۔

تیسری دلیل نمبر ۳ : سنن الکبریٰ ص۱۵۲ ج۴ اور نصب الرأیۃ ص۳۸۰ ج۲ میں حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً منقول ہے۔ وفی الرکاز الخمس قیل وما الرکاز یا رسول اللہ قال الذی خلقہ اللہ تعالیٰ فی الارض یوم خلقت۔ وقال البیھقیؒ تفرد بہ عبد اللہ بن سعید وھو ضعیف جدًا۔ مگر پہلی صحیح روایت کی تائید اس سے ہو سکتی ہے۔ حضرت امام شافعیؒ ومن وافقہٗ کی دلیل یہی روایت ہے، جو ترمذی کے حوالہ سے گذری اور یہ بخاری ص۲۰۳ ج۱ وغیرہ میں بھی ہے۔

الجواب : احنافؒ کے ہاں اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر جانور کسی کو ہلاک کر دے تو اس کے مالک پر تاوان نہیں آتا اسی طرح کنویں میں گر کر مر جائے تو کنویں والے پر تاوان نہیں آتا اور کان میں مزدوری کرنے والا مر جائے تو اس کا تاوان نہیں ہے حافظ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ جُبار ای ھدر لا شیٔ علیہ الیٰ قولہٖ اذا المراد بہٖ ان اھلاکہ (ای الحیوان) والمھلک بہٖ للاجیر الحافر لہٗ غیر مضمون الخ فتح القدیر ص۵۳۵ ج۱) اس حدیث میں جو معنیٰ العجماء جبار والبئر جبار کا ہے وہی معنیٰ المعدن جبار کا ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ معدن میں خمس نہیں بلکہ

فرماتے ہیں، مرسل (سنن الکبریٰ ص۲۹۵ ج۹) حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں: لکن الحدیث منقطع لایثبت وصلہ (زاد المعاد ص۲۴۶ ج۱) نیل الاوطار ص۱۳۳ ج۵ میں ہے: ویجاب عنہ بان ابن حبانؒ وصلہ وذکرہ فی صحیحہ الخ۔ مگر یہ صرف دفع الوقتی ہے صحیح ابن حبان ص۶۲ ج۷ (طبع الاثریہ سانگلہ ہل) اور سنن الکبریٰ ص۲۹۶ ج۹ کی سند یہ ہے سلیمان بن موسیٰ عن عبد الرحمٰن بن ابی حسین عن جبیرؓ بن مطعم.. الخ نصب الرایۃ ص۲۱۲ ج۴ اور التعلیق المغنی ص۵۴۴ ج۲ میں ہے: ورواہ البزار فی مسندہ وقال ابن ابی حسین لم یلق جبیرؓ بن مطعم... الخ اور نصب الرایۃ ص۲۱۳ ج۴ اور التعلیق المغنی ص۵۴۴ ج۲ میں محدث بزارؒ کے حوالہ سے ہے وحدیث ابن ابی حسین ھو الصواب مع ان ابن ابی حسین لم یلق جبیرؓ بن مطعم... الخ۔ الغرض حضرت جبیرؓ کی اس حدیث کی کوئی سند صحیح اور متصل نہیں۔ عمرو بن ابی سلمۃ کے بارے قال ابن معینؒ ضعیف وقال ابو حاتمؒ یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ وقال العقیلیؒ فی حدیثہ وھم وقال الساجیؒ ضعیف وقال احمدؒ روی عن زھیر احادیث بواطیل. (تہذیب ص۴۴،۴۳ ج۸) اور حدیث ایام تشریق کلھا ذبح۔ حضرت ابو سعید الخدریؓ اور حضرت ابو ہریرۃؓ سے بھی مروی ہے (سنن الکبریٰ ص۲۹۶ ج۹) لیکن سند میں معاویۃ بن یحییٰ الصدفی ہے جو متروک اور پرلے درجے کا ضعیف ہے۔ (تہذیب ص۲۱۹ ج۱۰) امام عبد الرحمٰنؒ بن ابی حاتمؒ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: قال ابی ھذا الحدیث موضوع۔ (کتاب العلل ص۳۸ ج۲)۔ حضرت عبد اللہؓ بن عباسؓ سے ان کا اثر یوں منقول ہے: الاضحیٰ ثلاثۃ ایام بعد یوم النحر (سنن الکبریٰ ص۲۹۶ ج۹) لیکن اس کی سند میں طلحۃ بن عمرو الحضرمی ہے جو متروک اور عند الکل ضعیف ہے۔ (تہذیب ص۲۴،۲۳ ج۵)

مزید بحث کے لیے رسالہ مسئلہ قربانی ملاحظہ کریں۔

بعض ابحاث ومسائل اور حوالوں کے سمجھنے اور ترتیب دینے میں ضرور کوتاہی ہوئی ہوگی۔ اخلاص وانصاف کے ساتھ غلطی بتانے والے کا شکریہ ادا کیا جائیگا۔ انشاء اللہ العزیز۔

وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد وعلیٰ آلہ واصحابہ وازواجہ واتباعہ وسلم۔

المرتب: العبد العاجز رشید الحق خان عابد



نہیں تو اس دن قربانی بھی جائز نہیں اور یہ خطاب آپؐ نے یوم الاضحیٰ پر فرمایا تھا۔ (سنن الکبریٰ ص۲۹۲ ج۹)
اور خطاب ان الفاظ سے فرمایا تھا: من ضحّٰی منکم فلا یصبحن بعد ثالثة و یبقی منه شیٔ (بخاری ص۸۳۵ ج۲ و مسلم ص۱۵۹ ج۲) اور یہ تین دن عید کا دن اور صرف دو دن بعد کے ہیں اسکے بعد آپؐ نے قربانی کا گوشت ذخیرہ رکھنے کی اجازت تو دے دی تھی (بخاری ص۸۳۵ ج۲ و مسلم ص۱۵۸ ج۲) مگر قربانی کی اجازت نہیں دی۔

دوسری دلیل ۲ | مؤطا امام مالکؒ ص۱۸۸ میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے: قال الاضحیٰ یومان بعد یوم الاضحیٰ۔

تیسری دلیل ۳ | محلّٰی ابن حزمؒ ص۳۷ ج۴ میں حضرت انسؓ کا اثر ہے: الاضحیٰ یومان بعد یوم النحر۔ قال ابن حزمؒ صحیح۔

چوتھی دلیل ۴ | حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے: الاضحیٰ یومان بعد یوم النحر۔ الجوهر النقی ص۲۹۶ ج۹۔ و قال المار دینیؒ بسند جید۔ وقال العینیؒ بسند جید۔ (عمدة القاری ص۶۴ ج۱۰)

پانچویں دلیل ۵ | حضرت ابو ہریرہؓ کا اثر ہے: الاضحیٰ ثلاثة ایام۔ (محلّٰی ص۳۷ ج۴) علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں اسی سند سے امام حاکمؒ نے مستدرک ص۸ ج۲ میں ایک حدیث نقل کی ہے اور اس کی تصحیح کی ہے اور علامہ ذہبیؒ بھی اس کی تصحیح کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل | حضرت جبیر بن مطعمؓ کی مرفوع حدیث ہے: و فی کل ایام التشریق ذبح (مسند احمد ص۸۲ ج۴، دارقطنی ص۵۴۲ ج۲، صحیح ابن حبان ص۶۲ ج۷، سنن الکبریٰ ص۲۹۵ ج۹ اور نصب الرایہ ص۶۱ ج۳ و ص۲۱۲ ج۴ وغیرہ۔)

مسند احمد کی سند کا آخری حصہ یوں ہے: سعید بن عبد العزیز قال حدثنی سلیمان بن موسیٰ عن جبیرؓ بن مطعم... الخ۔ اور دارقطنی اور سنن الکبریٰ ص۲۹۶ ج۹ کی سند یوں ہے سوید بن عبد العزیز عن سعید بن عبد العزیز عن سلیمان بن موسیٰ عن نافع بن جبیرؓ عن ابیه الخ۔ اور ابن حبان اور سنن الکبریٰ ص۲۹۶ ج۹ کی سند یوں ہے: عن سلیمان بن موسیٰ عن عبد الرحمٰن بن ابی حسین عن جبیرؓ بن مطعم... الخ۔ اور دارقطنی ص۵۴۲ ج۲ اور سنن الکبریٰ ص۲۹۶ ج۹ کی ایک سند یوں ہے عمرو بن ابی سلمة نا ابو مُعَید عن سلیمان بن موسیٰ ان عمرو بن دینار حدثه عن جبیرؓ بن مطعم... الخ۔ سلیمان بن موسیٰ ضعیف ہے۔ قال ابو حاتمؒ محله الصدق و فی حدیثه بعض الاضطراب وقال البخاریؒ عنده المناکیر وقال النسائیؒ لیس بالقوی فی الحدیث وقال ابن عدیؒ روی احادیث ینفرد بها لا یرویها غیره (تہذیب التہذیب ص۲۲۷ ج۴) علاوہ ازیں یہ روایت منقطع بھی ہے۔ سلیمان بن موسیٰ کی لقاء حضرت جبیرؓ سے نہیں ہوئی۔ امام بیہقیؒ

مَنْ وَجَدَ سَعَةً فلم یذبح فلا یقربن مصلانا قال الحاکمؒ والذہبیؒ صحیح۔ (وراجع نصب الرأیۃ ج۴ ص۲۰۷)

چوتھی دلیل وہ روایات ہیں جن میں امر کا صیغہ وارد ہے مثلاً بخاری ج۲ ص۸۳۲ کی روایت میں ہے اجعله مکانه وفی روایة اجعلها مکانها او قال اذبحها۔ الخ اور ترمذی ج۱ ص۱۸۱ میں حضرت عقبہؓ بن عامر سے روایت ہے فسألت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم فقال ضح به انت۔ اور مسلم ج۲ ص۱۵۳ میں ہے۔ من ذبح قبل الصّلوٰة فلیذبح مکانها شاة ... الخ و ج۲ ص۱۵۴ کی روایت میں ہے۔ فلیعد مکانها... الخ اور امر مطلق وجوب کے لیے آتا ہے۔ قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں۔ والامر ظاهر فی الوجوب (نیل الاوطار ج۵ ص۱۱۹) اور یہی وجہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خود کسی سال بھی قربانی ترک نہیں کی۔ ترمذی ج۱ ص۱۸۲ میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: اقام النبی صلّی اللہ تعالیٰ علیه وسلّم بالمدینة عشر سنین یُضحّی۔ وقال هٰذا حدیث حسن۔ علامہ ابن رشدؒ بدایۃ ج۱ ص۴۱۵ میں لکھتے ہیں: انه لم یترك رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیه وسلم الضحیة قط فیما روی عنه حتّی فی السفر۔ اس سے معلوم ہوا کہ قربانی واجب اور لازم ہے۔

دیگر حضرات ائمہ کرامؒ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں قربانی کی فضیلت کا ذکر ہے لیکن وجوب وغیرہ کی کوئی قید نہیں۔

الجواب جو قرائن احنافؒ نے پیش کیے ہیں وہ وجوب کے لیے کافی ہیں اور قربانی کی فضیلت کا انکار نہیں۔

البحث الثانی ۲ حضرات ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ قربانی کے صرف تین دن ہیں۔ یوم النحر ویومان بعدہ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قربانی کے چار دن ہیں۔

حضرات ائمہ ثلاثہؒ کی پہلی دلیل ۱ امام موفق الدین ابن قدامہؒ فرماتے ہیں ولنا ان النبی صلّی اللہ تعالیٰ علیه وسلّم نهی عن ادّخار لحوم الاضاحی فوق ثلاث ولا یجوز الذبح فی وقت لا یجوز ادّخار لحوم الاضحیة فیه۔ اھ (المغنی ج۱۱ ص۱۱۴) یعنی آنحضرت صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ رکھنے اور ذخیرہ بنانے سے منع فرمایا اور جس دن قربانی کا گوشت ذخیرہ بنانا جائز

باب ماجآء فی فضل الاضحیۃ ص۱۸۰

یہاں دو بحثیں ہیں :

البحث الاوّل ۱ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور بعض دیگر ائمہ کرامؒ یہ فرماتے ہیں کہ قربانی واجب ہے۔ امام نوویؒ شرح مسلم ص۱۳۵ ج۲ میں اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۱۸ ج۵ میں لکھتے ہیں قال الربیعۃ والاوزاعیؒ وابوحنیفۃؒ واللیثؒ ھی واجبۃ علی الموسر وبہٖ قال بعض المالکیۃ وقال النخعیؒ واجبۃ علی الموسر الا الحاج۔ اھ۔ علامہ بدرالدین البعلی الحنبلیؒ مختصر الفتاوی المصریۃ ص۵۲۲ ج۱ میں لکھتے ہیں: وفی وجوب الاضحیۃ قولان لاحمدؒ ومالکؒ وغیرھما... الخ۔ امیر یمانیؒ سبل السلام ص۱۳۳ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ ذھب الجمھور من الصحابۃ والتابعینؒ والفقھاءؒ الی انھا سنۃ مؤکدۃ۔ علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتھد ص۴۱۵ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک سنّتِ مؤکدہ ہے ولفظہٗ فذھب مالکؒ والشافعیؒ الی انھا من السنن المؤکدۃ۔ اھ۔ امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۱۰۱ ج۲ میں لکھتے ہیں لاخلاف فی ان الاضحیۃ من شعائر الدّین اھ۔ اور نیل الاوطار ص۱۱۴ ج۵ میں علامہ ابن حزمؒ کے حوالے سے لکھا ہے لاخلاف فی کونھا من شعائر الدّین۔

امام ابوحنیفہؒ ومن وافقہ کی پہلی دلیل ۱ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ۔ والامر للوجوب۔

دوسری دلیل ۲ وہ حدیث ہے جس میں لفظ علی آتا ہے مثلاً ترمذی ص۱۸۳ ج۱، ابوداؤد ص۲۹ ج۲، ابن ماجہ ص۲۲۳ اور مسند احمد ص۲۱۵ ج۴ میں حضرت مخنفؓ بن سلیم کی روایت ہے: قال کنا وقوفا مع النبی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم بعرفات فسمعتہٗ یقول یا ایھا النّاس علی کلّ اھل بیت فی کل عام اضحیۃ۔ وقال الترمذی حدیث حسن غریب۔ اور لفظ علی لزوم اور وجوب کے لیے آتا ہے۔ (اصول الشاشی ص۶۳ ونورالانوار ص۱۳۲ وحسامی ص۱۸۳)

تیسری دلیل ۳ وہ حدیث ہے جس میں آنحضرت صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ جس شخص نے قربانی نہ کی تو وہ ہماری عیدگاہ کے قریب بھی نہ آئے۔ عن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً من وجد سعۃً فلم یضح فلا یقربن مصلانا۔ رواہ احمد ص۳۲۱ ج۲ وابن ماجۃ ص۲۳۳ اور مستدرک ص۲۳۲ ج۴ میں ہے: من کان لہٗ مال فلم یضح فلا یقربن مصلانا وقال مرۃ

میں احتیاط بھی اسی میں ہے۔ حافظ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۴۳۸ ج۲ میں فرماتے ہیں۔ واذا وُجد الخلاف فی ثمن المجن وجب ان لا تقطع إلّا بیقین (ای فی عشرۃ دراھم) ھذا الذی قالوہ ھو کلام حسن لولا حدیث عائشۃؓ (ای حدیث ربع دینار۔ قلت کان ثمن المجنّ اولا ربع الدینار او ثلاثۃ دراھم ثم صار بعد ذٰلک عشرۃ دراھم فلا تعارض۔ صفدرؔ) اور ص۴۳۹ ج۲ میں فرماتے ہیں۔ والقطع فی ثلاثۃ دراھم احفظ للاموال والقطع فی عشرۃ دراھم ادخل فی باب التجاوز والصفح عن یسیر المال وشرف العضو اھ۔

دیگر ائمہؒ کا استدلال | انکا استدلال رُبع دینار یا ثلاثۃ دراھم کی حدیث سے ہے جو کتب ستہ میں ہے۔ **الجواب**:۔ العرف الشذی ص۴۲۶ میں ہے۔ ولنا فتوی عمرؓ اخرجہ الزیلعیؒ (فی نصب الرأیۃ ص۳۶۱ ج۳) بسند قوی الٰی ان قال لعل قیمۃ المجن اوّلًا کانت اقل من عشرۃ دراھم ثم غلت وصارت عشرۃ دراھم فی آخر عھدہٖ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الخ اور پھر اسکی نظیر میں ابوداؤد ص۲۷۱ ج۲ کی یہ روایت پیش کی ہے۔ دیۃ الخطأ......... یقوّمھا علی اثمان الابل فاذا غلت رفع فی قیمتھا واذا ھاجت رخصًا نقص من قیمتھا وبلغت فی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ما بین اربعمائۃ دینار الٰی ثمان مائۃ دینار۔ الحدیث۔ اس لحاظ سے تمام مختلف روایات میں بآسانی تطبیق ہو جاتی ہے۔

فائدہ | بعض ملحدین نے جنکا سرغنہ ابو العلاء المعری ہے یہ اعتراض کیا ہے کہ ہاتھ تو بڑا قیمتی ہے اسکی دیت اسلام نے پچاس اونٹ مقرر کی ہے (ابوداؤد ص۲۷۱ ج۲) یعنی پانچ سو۵۰۰ دینار جو نصف دیت ہے (پوری دیت کی رقم اس وقت کے بھاؤ سے حکومت پاکستان نے رائج الوقت قیمت کے لحاظ سے ایک لاکھ ستر ہزار مقرر کی ہے) تو اس قیمتی ہاتھ کو ربع دینار کی چوری میں کاٹنا کونسا انصاف ہے؟ اس ملحد کا شعر ہے ؎

یدٌ بخمس مئین عسجدٍ وُدیت ۔۔۔ ما بالھا قطعت فی رُبع دینارٍ

قاضی عبد الوہاب المالکیؒ نے اسی ملحد کے قافیہ اور وزن پر یہ جواب دیا۔ ؎

صیانۃ العضو اغلاھا وارخصھا ۔۔۔ صیانۃ المال فافھم حکمۃ الباری
(فتح الباری ص۹۵ ج۱۲)

اور علامہ علم الدین السخاویؒ نے یہ جواب دیا۔ ؎

عز الامانۃ اغلاھا وارخصھا ۔۔۔ ذل الخیانۃ فافھم حکمۃ الباری
(روح المعانی ص۱۳۴ ج۶)

اور مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نقل کرتے ہیں۔ لما کانت امینۃً کانت ثمینۃً فلما خانت ھانت۔
(فوائد عثمانیہ ص۱۴۲)

میں سند کا آخری حصہ یوں ہے۔ لفظ اللفظ لابن حجرؒ عن مجاھدؒ عن ایمنؓ ابن ام ایمنؓ عن ام ایمنؓ قالت لم یقطع فی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الّا فی ثمن المجن وثمنہ یومئذٍ دینار اخرجہ النسائیؒ الخ نصب الرأیۃ صفحہ ۳۵۵ ج ۳ میں امام ابن حبانؒ اور امام دارقطنیؒ کے حوالہ سے لکھا ہے روی عنہ عطاءؒ و مجاھدؒ کہ حضرت ایمنؓ سے عطاءؒ اور مجاہدؒ نے روایت کی ہے۔ اگر یہ ہو تو اس حدیث کے مرفوع ہونے میں ذرہ بھر شک نہیں رہتا اگر بالفرض یہ نہ ہو تو حضرت ایمنؓ خود صحابی ہیں علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابن اسحٰقؒ۔ ابن سعدؒ۔ ابوالقاسم البغویؒ۔ ابو نعیمؒ۔ ابن مندۃؒ۔ ابن قانعؒ اور امام ابن عبدالبرؒ وغیرھم سب ان کو صحابی بتاتے ہیں (نصب الرأیۃ صفحہ ۳۵۵ ج ۳) اور الجوہر النقی صفحہ ۲۵۸ ج ۸ علی البیہقی میں امام طحاویؒ کے حوالہ سے لکھا ہے۔ انہ صحابی معروف الصحبۃ وقال فی احکام القرآن وُلِدَ فی عھدہٖ علیہ السّلام وعاش بعد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الخ۔ بعض اسانید میں ایمنؓ مولیٰ ابن الزبیرؓ اور بعض میں ایمن الحبشیؓ اور بعض میں ایمنؓ بن ام ایمنؓ آتا ہے جن سے تعدد کا شبہ پڑتا ہے مگر حافظ ابن مندۃؒ امام ابن عبدالبرؒ اور امام ابن ابی حاتمؒ وغیرھم فرماتے ہیں کہ یہ ایک ہی ہے (الجوہر النقی صفحہ ۲۵۸ ج ۸)

الحاصل حضرت ام ایمنؓ کے صحابیہ ہونے میں تو شک ہی نہیں ہو سکتا اور حضرت ایمنؓ بھی صحابی ہیں۔ لہٰذا اس روایت کے مرفوع اور متصل ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہتا اور حضرت عطاءؒ اور مجاہدؒ کی ان سے روایت ہے۔ علاوہ ازیں علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں۔ ویتقوّٰی بغیرہٖ من الاحادیث المرفوعۃ والموقوفۃ الخ (نصب الرأیۃ صفحہ ۳۵۸ ج ۳) اسکے بعد انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت (جو مستدرک صفحہ ۳۷۹ ج ۴ میں ہے قال الحاکمؒ والذھبیؒ علی شرط مسلم) اور حضرت عبداللہؓ بن عمروؓ کی اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود وغیرہ کی مرفوع روایات نقل کی ہیں اور پھر موقوف آثار نقل کیے ہیں (ملاحظہ ہو نصب الرأیۃ صفحہ ۳۵۹ ج ۳ و صفحہ ۳۶۰) ۔ اور اگر کوئی ضدی اسکو مرفوع تسلیم نہیں کرتا اور اس کے مرسل ہونے پر ہی مصر ہے تب بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ جمہور کے نزدیک مرسل بھی حجت ہے امام سیوطیؒ، حافظ قاسم بن قطلوبغاؒ اور علامہ الجزائریؒ لکھتے ہیں۔ وقال ابن جریرؒ اجمع التابعون باسرھم علی قبول المرسل ولم یأت عنھم انکارہ ولا عن احد من الائمۃ بعدھم الی رأس المأتین قال ابن عبدالبرؒ کانّہ یعنی الشافعیؒ اوّل من ردّہٗ الخ (تدریب الراوی صفحہ ۱۲۰ ۔ منیۃ الالمعی صفحہ ۲۷ وتوجیہ النظر صفحہ ۲۲۵) اور درّی الحد

اور اسحٰقؒ بن راہویہؒ کا مسلک یہ ہے کہ تقطع الید فی ربع دینارٍ فصاعداً اھ حافظ ابن حجرؒ نے اس مسئلہ میں بیس۲۰ مذہب نقل کیئے ہیں۔ (فتح الباری ص۸۶ ج۱۲) اور العرف الشذی ص۴۲۵ میں ہے۔ قال ابن حزمؒ تقطع فی سرقۃ حبۃ شعیرۃ الخ ۔ علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۴۴۲ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ روی عن الحسن البصریؒ انہ قال القطع فی قلیل المسروق وکثیرہ سواء لعموم قولہ تعالیٰ والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما وربما احتجوا بحدیث ابی ھریرۃؓ اخرجہ البخاریؒ ومسلمؒ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ قال لعن اللہ السارق یسرق بیضۃ فتقطع یدہٗ ویہ قال الخوارج وطائفۃ من المتکلمین ۔

الجواب ۱! جمہور اس کا ایک۱ جواب یہ دیتے ہیں کہ بیضہ سے انڈا مُراد نہیں بلکہ خود (لوہے کی ٹوپی مُراد ہے) اور حبلہ سے عام رسّی مُراد نہیں بلکہ وہ رسّی مُراد ہے جس سے لنگر اندازی کے لیے کشتی باندھی جاتی ہے اور ان دونوں کی خاصی قیمت ہوتی ہے۔ امام بُخاریؒ فرماتے ہیں۔ قال الاعمش کانوا یرون انہ بیض الحدید والحبل کانوا یرون منھا دراھم (بخاری ص۱۰۰۳ ج۲) اور امام نوویؒ لکھتے ہیں ۔ فقال الجماعۃ المراد بھا بیضۃ الحدید وحبل السفینۃ وکل منھما یساوی اکثر من ربع دینارٍ الخ (شرح مسلم ص۶۴ ج۲)

اور دوسرا۲ جواب یہ دیتے ہیں کہ چور ابتداء میں انڈے اور رسّی وغیرہ معمولی اشیاء کی چوری کرتا ہے مگر چوری کی عادت پڑتے پڑتے یہاں تک نوبت پہنچ جاتی ہے کہ قطع ید کرنا پڑتا ہے۔ اور انڈے اور رسّی کی چوری ابتدائی اسباب میں سے ہے نہ یہ کہ ان میں قطع ید ہوتا ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں۔ اوانہ اذا سرق البیضۃ فلم یقطع جرہ ذٰلک الیٰ سرقۃ ماھو اکثر منھا فقطع فکانت سرقۃ البیضۃ ھی سبب قطعہ اھ (شرح مسلم ص۶۴ ج۲)

حضرت امام ابوحنیفہؒ ومن وافقہ کی دلیل

نسائی ص۲۲۵ ج۲ میں حضرت ایمنؓ سے روایت ہے یقطع السارق فی ثمن المجن وکان ثمن المجن علیٰ عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیناراً او عشرۃ دراھم وفی روایۃ عن ایمنؓ قال لم یقطع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ید سارق الا فی ثمن المجن وثمنہ یومئذٍ دینار (نسائی ص۲۲۵ ج۲، دارقطنی ص۳۶۹ ج۲ سنن الکبریٰ ص۲۵۷ ج۸، مستدرک ص۳۷۹ ج۴ اور طحاوی ص۹۷ ج۲) طحاوی ص۹۷ ج۲ فتح الباری ص۱۰۳ ج۱۲ اور التعلیق المغنی ص۳۶۸ ج۲

شریک تھا اس کا یہ مطلب تو ہرگز نہیں کہ جار کا اور شریک فی حق المبیع کا شفعہ بھی ختم ہو گیا وہ تو صحیح اور صریح احادیث سے ثابت ہے کما مرّ۔ الحاصل احناف کے قاعدہ اور بیان کے مطابق باب الشفعہ کی کوئی حدیث ترک نہیں ہوتی سب پر عمل ہو جاتا ہے جبکہ دوسرے حضرات کے مسلک کے مطابق جار اور شریک فی حق المبیع کے حق میں شفعہ کی سب روایات ترک ہو جاتی ہیں۔ کما لا یخفیٰ۔

رہی امام بخاریؒ کی (ص ۱۰۳۳ ج ۲ میں) حضرت امام ابوحنیفہؒ پر یہ تشنیع کہ ایک طرف تو وہ جار کیلئے شفعہ ثابت کرتے ہیں اور دوسری طرف وہ حیلہ اور تدبیر کر کے اُسے شفعہ سے محروم کرتے ہیں تو یہ تشنیع بالکل سطحی قسم کی ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ ہر پڑوسی کو شفعہ سے محروم کرنیکا نہیں کہتے بلکہ جار سوء اور بدقماش آدمی سے بچنے کے لیے حیلہ اور تدبیر بتاتے ہیں جیسا کہ فیض الباری ص ۴۸۲ ج ۴ وغیرہ میں ہے۔ ص ۴۸۳ ج ۴ اور اسی حصہ کے ص ۸۸ میں جائز اور ناجائز حیلہ کی باحوالہ بحث گذر چکی ہے۔

باب ما جاء فی کم یقطع السارق ص ۱۷۰

عن عائشۃؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یقطع فی ربع دینار فصاعدًا حدیث عائشۃؓ حدیث حسن صحیح ۔ وعن ابن عمرؓ قال قطع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی مجن قیمتہ ثلاثۃ دراھم......

وحدیث ابن عمرؓ حدیث حسن صحیح ۔

اِس میں اختلاف ہے کہ کتنے مال کی چوری میں قطع ید ہوگا۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں، وروی عن ابن مسعودؓ انہ قال لا قطع الا فی دینار او عشرۃ دراھم الخ ۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ والعمل علی ھذا عند بعض اھل العلم وھو قول سفیان الثوریؒ واھل الکوفۃ قالوا لا تقطع فی اقل من عشرۃ دراھم ۔ اور تحفۃ الاحوذی ص ۳۳۱ ج ۲ میں ہے ۔ وھو قول ابی حنیفۃؒ واصحابہ وسائر فقھاء العراق الخ ۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضرات ائمہ ثلاثہؒ

اور حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے جو ابوداؤد صنہ ۱۴۲ ج ۲ اور ابن ماجہ صنہ ۱۸۲ ج ۲ میں ہے۔
قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الجار احق بشفعة جارہ ینتظر بہا وان کان غائباً اذا کان طریقہما واحداً۔ انتھیٰ۔ ظاہر امر ہے کہ بات تو ہمار کے لیے زمین اور دار کے شفعہ کی ہو رہی ہے جبکہ دونوں کا راستہ ایک ہو (اسی کو امام ابوحنیفہؒ شریك فی حق المبیع سے تعبیر کرتے ہیں) نہ کہ پیالہ سالن اور رکابی حلوہ وغیرہ کی۔

دوسری دلیل ۲ بخاری صنہ ۳۰۰ ج ۱ میں حضرت ابورافعؓ کی روایت میں ہے یا سعدؓ ابتع منی بیتیّ فی دارك الحدیث الی قولہ لولا انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول الجار احق بسقبہ ما اعطیتکہما الحدیث اس صحیح حدیث سے واضح ہے کہ حضرت سعدؓ کی حویلی میں جو کئی کمروں پر مشتمل تھی دو کمرے حضرت ابورافعؓ کی ملکیت تھی اور بیتیّ کا جملہ اس پر دلالت کرتا ہے اور حضرت سعدؓ ان میں خلیط و شریک نہ تھے صرف پڑوسی تھے اور حضرت ابورافعؓ نے ان کو جار سمجھ کر ہی ان پر شفعہ پیش کیا اور حدیث کا حوالہ دیا۔ الجار احق بسقبہ اور اصول حدیث کا مسلّم قاعدہ ہے کہ راوی الحدیث ادریٰ بمرادہ من غیرہ۔ الغرض حضرت امام ابوحنیفہؒ وغیرہ جو حضرات جار کیلئے شفعہ ثابت کرتے ہیں وہ ٹھوس دلائل کی روشنی میں ایسا کہتے ہیں۔

دیگر حضرات ائمہ کرامؒ کی دلیل حضرت جابرؓ بن عبداللہؓ کی روایت ہے جو بخاری صنہ ۳۰۰ ج ۱ (اور بقیہ تمام کتب صحاح ستہ) میں موجود ہے۔ قال قضی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بالشفعة فی کل ما لم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة انتھیٰ۔

الجواب احنافؒ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جب زمین میں حدود واقع ہو جائیں یعنی تقسیم ہو کر اس کی جدا جدا حد بندی ہو جائے اور راستے بھی جدا جدا ہو جائیں تو پھر شریک اور خلیط نہ رہا اور اس کو خلیط اور شریک ہونے کے لحاظ سے شفعہ کا حق نہیں وہ اسی صورت میں تھا جبکہ وہ خلیط فی المبیع اور

حدیث سے ثابت ہوا کہ پڑوسی کو شفع کا حق ہے جن بعض حضرات نے اسکی یہ تأویل کی ہے کہ اس سے مُراد یہ ہے کہ تحفہ اور ہدیہ دینے میں پڑوسی اور جار کا حق مقدم ہے تو ان کا کہنا نرا تعسّف اور باطل ہے۔

اولاً: اس لیے کہ ان تمام مُحدّثین کرامؒ نے بشمولیت حضرت امام بخاریؒ اس حدیث کو کتاب البیوع کے باب الشفعۃ میں نقل کیا ہے۔ جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ جار کو بیع میں شفعہ کا حق حاصل ہے اگر یہ حدیث ہدیہ اور تُحفہ سے متعلق ہوتی تو اس کو کتاب الآداب میں پیش کیا جاتا۔

وثانیاً: امام بخاریؒ باب عرض الشفعة على صاحبها قبل البيع کا عنوان قائم کر کے اس میں یہ حدیث نقل کرتے ہیں جو اس بات کی کھُلی دلیل ہے کہ یہ حدیث بیع میں شفعہ سے متعلق ہے۔ جن حضرات کو حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے قالت قلت يارسول الله ان لي جارين فالى ايهما أهدى قال الى اقربهما منك بابا (بخاری ص۳۰۱ ج۱) یہ شُبہ ہوا ہے کہ یہ حدیث پڑوسی کو ہدیہ دینے کے بارے میں ہے نہ کہ بیع میں شفعہ کے بارے تو ان کا وھم بھی بالکل بے جا ہے۔ کیونکہ حضرت امام بخاریؒ (اور اسی طرح دیگر حضرات محدثین کرامؒ) حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کو باب عرض الشفعة على صاحبها قبل البيع الخ کے بعد باب آئى الجوار اقرب میں نقل کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ شفعہ میں جار اقرب کا حق مقدم ہے جیسا کہ ہدیہ میں اس کا حق مقدم ہے۔

وثالثاً: نسائی ص۲۰۳ ج۲ اور ابن ماجہ ص۱۸۲ میں حضرت شریدؓ کی روایت ہے ان رجلا قال يارسول الله ارضى ليس لاحد فيها شركة ولا قسمة الا الجوار فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الجار احق بسقبه انتهى۔ حضرت شریدؓ (ابن سوید) کی اس مرفوع روایت سے معلوم ہوا کہ بات زمین میں شفعہ کی ہے نہ کہ پڑوسی کو پیالہ سالن دینے کی اور حضرت سمرہؓ کی روایت میں ہے۔ عن النبی صلی الله تعالى عليه وسلم قال جار الدار احق بدار الجار او الارض (ابوداؤد ص۱۴۰ ج۲)

باب اذا حدّت الحدود ووقعت السهام فلا شفعة ص۱۴۳

عن جابرؓ بن عبد اللہؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا وقعت الحدود و صُرفت الطرق فلا شفعة هٰذا حدیث حسن صحیح ۔ والعمل علیٰ هٰذا عند بعض اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم منهم عمرؓ بن الخطاب وعثمانؓ بن عفّان وبه یقول بعض فقهاء التابعین مثل عمرؒ بن عبد العزیزؒ وغیره وهو قول اهل المدینة منهم یحییٰؒ بن سعید الانصاریؒ وربیعةؒ بن عبد الرحمنؒ ومالك بن انسؒ وبه یقول الشافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ لا یرون الشفعة إلّا للخلیط ولا یرون للجار شفعة اذا لم یکن خلیطا وقال بعض اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وغیرهم الشفعة للجار واحتجوا بالحدیث المرفوع عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال جار الدار احق بالدار وقال الجار احق بسقبه وهو قول الثوریؒ وابن المبارکؒ واهل الکوفة انتهٰی ۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حق الشفعة اولا خلیط فی نفس المبیع پھر شریک فی حق المبیع پھر جار کو حاصل ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ اس مسئلہ میں اور بعض ائمہؒ بھی ہیں جیساکہ امام ترمذیؒ نے ان کا ذکر کیا ہے۔ جار کیلئے حق شفعہ ہونے کی پہلی دلیل:

بخاری ص۳۰۰/۱ ج و ص۱۰۳۲/۲ ج، نسائی ص۲۰۳/۲ ج، ابو داؤد ص۱۴۰/۲ ج اور ابن ماجہ ص۱۸۲ میں حضرت ابو رافعؓ سے روایت ہے۔ سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول الجار احق بسقبه (ای بقربه) واللفظ للبخاریؒ اس صحیح

کا حکم اس کے بعد کا ہے اور چونکہ ربوا کی حرمت نص قطعی اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔ اس لیے حدیث المصراۃ منسوخ ہے (محصلہ شرح معانی الآثار ص۱۶۸ ج۲)

⑤ یہ حدیث نہی عن بیع الکالئ بالکالئ یعنی الدین بالدین کے خلاف ہے۔ اس لیے قابل عمل نہیں (طحاوی ص۱۶۹ ج۲) یعنی نہ تو ابھی تک مشتری نے پورا دودھ وصول کیا اور نہ بائع نے تمر کا صاع وصول کیا اور یہ الدین بالدین ہے جس سے نہی آئی ہے اور یہ روایت حضرت رافعؓ بن خدیج سے مرفوعاً مروی ہے (نصب الرأیۃ ص۴۰ ج۴ عن الطبرانی) اور حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ سے بھی مرفوعاً مروی ہے انکی روایت الدارقطنی ص۳۱۹ ج۲ سنن الکبرٰی ص۲۹۰ ج۵، طحاوی ص۱۶۹ ج۲ منتقی الاخبار مع النیل ص۱۵۶ ج۵ الجامع الصغیر للسیوطیؒ ص۱۹۲ ج۲، السراج المنیر ص۴۲۰ ج۴ اور مستدرک ص۵۷ ج۲ میں مروی ہے امام حاکمؒ اور علامہ ذہبیؒ دونوں فرماتے ہیں۔ صحیح علی شرط مسلم۔ امام سیوطیؒ فرماتے ہیں۔ صحیح۔ یہ وجوہ اس حدیث پر عمل نہ کرنے کے سلسلہ میں ہیں۔

⑥ اکابر علماء دیوبند کا اس حدیث پر عمل ہے۔ فیض الباری ص۲۳۱ ج۳ العرف الشذی ص۲۳۶ اور ربوا درالنوا در ص۱۰۲ میں ہے کہ حدیث المصراۃ صلح اور مشورہ پر محمول ہے اور صلح و دیانت اور مشاورت مساوات کے قیاسی اصول سے بالاتر معاملہ ہوتا ہے (محصلہ) مزید بحث الکلام المفید میں ملاحظہ کریں۔



میں بیس صحابہ کرامؓ کو مجتہدین اور فقہاء کے زمرہ میں بیان کیا ہے جن میں ابوہریرہؓ بھی ہیں۔ مولانا عبدالحلیم لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ ابوہریرہؓ فقیہہ تھے (قمر الاقمار ص ۱۸۳)۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ فقیہہ اور مفتی تھے (مقدمہ ہدایہ اخیرین ص ۸ والسعایۃ ص ۱۱)

ورابعًا: یہ نظریہ صرف امام عیسیٰؒ بن ابانؒ کا ہے کہ قیاس خبر واحد پر مقدم ہے۔ امام کرخیؒ اور دیگر جمہور فقہاء احنافؒ خبر واحد کو قیاس پر مقدم سمجھتے ہیں۔ چنانچہ الشاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔ بل المنقول عنہما ان خبر الواحد مقدم علی القیاس (حجۃ اللہ البالغۃ ص ۱۶۱ ج ۱ طبع مصر)۔ الغرض حدیث المُصَرَّاۃ کو احناف اس لیے ترک نہیں کرتے کہ وہ قیاس کے خلاف ہے یا حضرت ابوہریرہؓ غیر فقیہہ تھے بلکہ اس پر عمل نہ کرنے کے یہ وجوہ ہیں۔

(۱) یہ حدیث فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ۔ کے قرآنی ضابطہ سے متعارض ہے۔ (فتح القدیر ص ۱۴۱ ج ۲) یعنی تلف شدہ چیز کا تاوان بالمثل ہوتا ہے اور صاع من تمر نہ تو دودھ کی مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی (یعنی قیمت) اس لیے نص قطعی کو ترجیح ہوگی۔

(۲) یہ حدیث۔ الخراج بالضمان کی حدیث کے خلاف ہے اور یہ حدیث ابوداؤد ص ۱۳۹ ج ۲، طحاوی ص ۱۶۹ ج ۲ اور سنن الکبریٰ ص ۳۲۱ ج ۵ میں ہے۔ وفی روایۃ الغلۃ بالضمان سنن الکبریٰ ص ۳۲۲ ج ۵ اور چونکہ مشتری دودھ دینے والے جانور کا خرچہ اٹھاتا ہے اسلئے دودھ کا حقدار بھی وہی ہے جو عادتاً چارہ کی قیمت سے زیادہ ہوتا ہے۔

(۳) طعام کی طعام سے نسیئۃً بیع جائز نہیں خواہ جنس ایک نہ ہو تب بھی بخاری ص ۲۹۱ ج ۱ میں ہے لا باس بہ یدا بید ولا خیر فیہ نسیئۃً۔ اور ظاہر ہے کہ دودھ دھنے کا زمانہ اور ہے اور صاع من تمر ادا کرنے کا زمانہ اور ہے اور دونوں کا طعام ہونا بالکل روشن ہے۔

(۴) امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ حدیث المصراۃ پہلے کی ہے اور حرمت ربوا

ہیں امام مالکؒ وغیرہ بھی ان کے ساتھ ہیں۔

باب ما جاء فی بیع المحفلات صـ۱۵۲

عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال لا تستقبلوا السوق ولا تحفلوا الحدیث۔ وفی الباب عن ابن مسعودؓ وابی ھریرۃؓ حدیث ابن عباسؓ حدیث حسن صحیح والعمل علی ھذا عند اھل العلم کرھوا بیع المحفلۃ وھی المصراۃ لا یحلبھا ایاما او نحو ذالک لیجتمع اللبن فی ضرعھا فیغتر بھا المشتری وھذا ضرب من الخدیعۃ والغرر انتھیٰ۔

اصول فقہ کی بعض کتابوں (مثلاً نور الانوار صـ۱۸۳ اور اصول الشاشی صـ۷۵ وغیرہ) میں یہ لکھا ہے کہ حدیث مصراۃ میں صاع من تمر اور دودھ کا کوئی توازن نہیں اور یہ قیاس کیخلاف ہے اور اسکے راوی حضرت ابوہریرۃؓ غیر فقیہ ہیں۔ اسلئے یہ قابل عمل نہیں ہے (بھلا) لیکن محققین احناف اسکے خلاف ہیں۔ اولاً: اسلئے کہ یہ صرف ابوہریرۃؓ سے ہی مروی نہیں (جنکی روایت بخاری صـ۲۸۸/۱ میں ہے) بلکہ یہ روایت افقہ الامت حضرت ابن مسعودؓ سے بھی مروی ہے (بخاری صـ۲۸۸/۱) اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے جیسا کہ ابھی ترمذی کے حوالہ سے بیان ہوئی ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے مجتہد اور فقیہ ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔ وثانیاً: حضرت ابوہریرۃؓ مدینہ کے قاضی تھے (بخاری صـ۳۲۳/۱) اور غیر فقیہ کے قاضی بننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ وثالثاً: فقہاء احنافؒ حضرت ابوہریرۃؓ کو فقیہ مانتے ہیں۔

الشیخ عبد العزیز البخاریؒ فرماتے ہیں۔ لا نسلم ان اباھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ لم یکن فقیھا بل کان فقیھا الخ (کشف الاسرار صـ۷۰۳/۲ طبع مصر) اور الجواہر المضیہ صـ۴۱۸/۲ میں ہے حضرت ابوہریرۃؓ فقیہ تھے، فتح القدیر صـ۱۴۱/۲ طبع مصر

اس کے قائل ہیں۔ وقال ابوحنیفةؒ ومالکؒ لا یثبت خیار المجلس بل یلزم البیع بنفس الایجاب والقبول وبہ قال ربیعةؒ وحکی عن النخعیؒ وھو روایة عن الثوریؒ اھ (شرح مسلم ص۵ ج۲) قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں۔ وذھبت المالکیة إلّا ابن حبیبؒ والحنفیة کلھم وابراھیم النخعیؒ الی انھا اذا وجبت الصفقة فلا خیار وحکاہ صاحب البحر عن الثوریؒ واللیثؒ (نیل الاوطار ص۱۹۷ ج۵) امام طحاویؒ فرماتے ہیں۔ فقال قوم ھذا علی الافتراق باقوال فاذا قال البائع قد بعت منك وقال المشتری قد قبلت فقد تفرقا وانقطع خیارھما الی قولہ وقالوا ھذا کما ذکر اللہ عز وجل فی الطلاق فقال وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّٰهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ فکان الزوج اذا قال للمرأة قد طلقتك علی کذا وکذا فقالت المرأة قد قبلت فقد بانت وتفرقا بذالك القول وان لم یتفرقا بابدانھما۔ (شرح معانی الآثار ص۱۶۵ ج۲)

جو حضرات تفرق بالابدان مراد لیتے ہیں وہ لفظ بیّعان سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ لا یکونان متبایعین إلّا بعد ان ینعاقد البیع وھی قبل ذالك متساومان غیر متبایعین۔ ان کا رد کرتے ہوئے امام طحاویؒ فرماتے ہیں فذالك اغفال منھم لسعة اللغة لانہ قد یحتمل ان یکونا سُمّیا متبایعین لقربھما من التبایع وان لم یکونا تبایعا وھذا موجود فی اللغة قد سمی اسحٰق او اسماعیل علیھما السلام ذبیحًا لقربہ من الذبح وان لم یکن ذُبح فکذالك یطلق علی المتساومین اسم المتبایعین وان لم یکونا تبایعا (شرح معانی الآثار ص۱۶۶ ج۲)

بعض حضرات افتراق اور تفرق کا فرق کرتے ہیں۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۹۶ ج۵ میں نقل کرتے ہیں۔ افترقا بالکلام وتفرقا بالابدان وردہ ابن العربیؒ بقولہ وما تفرق الذین اوتوا الکتب۔ فانہ ظاھر فی التفرق بالکلام لانہ بالاعتقاد الخ (رابع تحفة الاحوذی ص۲۳۸) غیر مقلدین حضرات احناف کے خلاف اس حدیث کو بطور ہتھیار کے استعمال کرتے ہیں کہ احناف صحیح حدیث کے مخالف ہیں حالانکہ احناف حدیث کو مان کر اس کا مطلب الگ بیان کرتے ہیں اور اس

الخراج صنٛ (طبع بولاق) میں لکھتے ہیں۔ قال ابویوسفؒ لا یحل لرجل یؤمن باللہ تعالیٰ والیوم الاٰخر منع الصدقۃ ولا اخراجہا من مِلکہ الیٰ ملک جماعۃ غیرہ لیفرقہا بذٰلک فتبطل الصدقۃ بان یصیر لکل واحد منھم من الابل والبقر والغنم مالا یجب فیہ الصدقۃ ولا یحتال فی ابطال الصدقۃ بوجہ ولا سبب۔
اس عبارت کا حوالہ فتح الباری صہٖ ۲۷ اور فیض الباری صہٖ ۴۸ میں بھی دیا گیا ہے۔
ان صریح حوالوں سے ثابت ہوا کہ علماء احنافؒ مذموم اور باطل حیلوں کے سختی کے ساتھ منکر ہیں اور جن حیلوں کو جائز قرار دیتے ہیں وہ قرآن کریم اور حدیث شریف سے ثابت ہیں۔

باب ماجاء البیّعان بالخیار مالم یتفرّقا

صنٛ ۱۵۰

عن ابن عمرؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول البیّعان بالخیار مالم یتفرقا او یختارا فکان ابن عمرؓ اذا ابتاع بیعا وھو قاعد قام لیجب لہٗ ۔ اکثر ائمہ کرامؒ اس حدیث میں تفرق سے تفرق بالابدان مراد لیتے ہیں۔ اور راوی حدیث حضرت ابن عمرؓ بھی اس سے یہی مراد لیتے تھے جیسا کہ الفاظ سے ظاہر ہے مگر امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ تفرق بالاقوال مراد لیتے ہیں۔ چنانچہ ترمذی صہٖ ۱۵۰ کے حاشیہ ملے میں ہے۔ ذھب معظم الائمۃ من الصحابۃؓ و التابعینؒ الی التفرق بالابدان وقال ابوحنیفۃؒ ومالکؒ وغیرھما اذا تعاقدا صح وان لم یتفرقا الخ
حضرات فقہاء کرامؒ کے نزدیک بیع کے سلسلہ میں تین خیار تو ثابت ہیں۔ خیار الرؤیۃ، خیار العیب اور خیار الشرط اور خیار المجلس کے بارے اختلاف ہے امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ جماھیر العلماء من الصحابۃؓ والتابعینؒ ومن بعدھم۔

اور امام سرخسیؒ نے اس کے جواز پر قرآن کریم سے استدلال کرتے ہوئے یہ حوالے نقل کیے ہیں۔ (۱) کذلک کِدنا لیوسف (۲) وخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهٖ وَلَا تَحْنَثْ۔ (محصلہ مبسوط ص۲۰۹/۳۰ج)۔

اور اوپر بخاری اور مسلم کی جو حدیثیں نقل کی گئی ہیں وہ بھی اس حیلہ کے جواز کا واضح ثبوت ہے۔ اور مذموم حیلہ وہ ہے جس سے حق کو ٹالا جائے اور باطل کو حاصل کیا جائے چنانچہ حضرت ملا علی القاریؒ ذیل الجواہر ص۴۴۳/۲ج میں لکھتے ہیں۔ قلت الحق فیہ التفصیل قال تعالیٰ کذلک کدنا لیوسف الآیۃ وقال عز وجل لایوب وخذ بیدک ضغثا فاضرب بہ ولا تحنث وکان حلف ان یجلد زوجتہ رحمۃ (بنت افراثیم) مأۃ جلدۃ فعلمہ اللہ تعالیٰ المخرج وقد صح انہ علیہ السلام قال خذوا عثکالا فیہ مأۃ شمراخ فاضربوہ بہ حین اُتی بناقص الخلق وقد زنی۔ (رواہ فی شرح السنۃ وفی روایۃ ابن ماجۃ ص۱۸۸ نحوہ مشکوٰۃ ص۳۱۳/۲ج) وصح انہ علیہ السلام قال لعامل خیبر وکل تمر خیبر ھکذا قال لا بعت منہ صاعین بصاع فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بعِ الجمع بالدراہم ثم ابتع بالدراہم جنیباً ... فدل ان الحیلۃ للتوصل الی الحق او للتخلص عن المضرۃ جائزۃ وانما الحرام مایتوصل بہ الی الباطل او ابطال الحق بعد الثبوت اھ۔

حافظ ابن حجرؒ امام ابوحفص الکبیرؒ کی کتاب الحیل کے حوالے سے امام محمدؒ بن الحسن الشیبانیؒ سے نقل کرتے ہیں۔ ان محمداً قال مااحتال بہ المسلم حتی یتخلص بہ من الحرام او یتوصل بہ الی الحلال فلا بأس بہ وما احتال بہ حتی یبطل حقا او یحق باطلا او لیدخل بہ شبہۃ فی حق فہو مکروہ والمکروہ عندہ الی الحرام اقرب (فتح الباری ص۲۶۹/۱۲ج) اور علامہ عینیؒ امام محمدؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔ قال لیس من اخلاق المؤمنین الفرار من احکام اللہ تعالیٰ بالحیل الموصلۃ الی ابطال الحق (عمدۃ القاری ص۱۰۹/۲۴ج) اور امام ابویوسفؒ کتاب

میں برابری ہوگی تفاضل ناجائز ہے اور حضرت ابوسعید الخدریؓ اور حضرت ابُوہریرہؓ سے روایت ہے ۔ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم استعمل رجلاً (قیل ھو سوادۃؓ بن غزیۃ وقیل مالکؓ بن صعصعۃ) فجاء ہ بتمر جنیب فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اکُلُ تمر خیبر ھکذا ؟ قال لا واللہ یا رسول اللہ انا لنأخذ الصاع من ھذا بالصاعین والصاعین بالثلاثۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا تفعل بع الجمع بالدراھم ثم ابتع بالدراھم جنیباً (بخاری ص۲۹۳/۱ و ص۳۰۸/۱ ومسلم ص۲۶/۲)

اور حضرت ابوسعید الخدریؓ سے روایت ہے ۔

قال جاء بلال رضی اللہ عنہ الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بتمر برنی فقال لہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من این ھذا قال بلالؓ کان عندنا تمر ردیٌّ فبعتُ منہ صاعین بصاع لیطعم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال عند ذالک اوّہ اوّہ عین الربا عین الربا لا تفعل ذالک ولکن ان اردت ان تشتری فبع التمر ببیع آخر ثم اشتر بہ (بخاری ص۳۱۱/۱ ومسلم ص۲۶/۲) ۔ اس حدیث میں حرام سے بچنے کے لیے جو حیلہ اور تدبیر بتلائی گئی ہے وہ ایک ضابطہ کی حیثیت رکھتی ہے ۔

حافظ ابن القیمؒ نے حیلوں کی تین قسمیں بیان کی ہیں ۔

(۱) جو قربت اور طاعت ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں افضل الاعمال میں سے ہے ۔

(۲) جائز اور مباح ہے ۔

(۳) جو حرام ہے اور وہ ایسا حیلہ ہے جس سے اللہ تعالیٰ کے کسی حق کو ساقط کیا جائے ۔

(محصلہ اغاثۃ اللھفان ص۳۸۴/۱)

پھر ان تمام اقسام کو قرآن کریم اور حدیث شریف سے مثالیں دے کر واضح کیا ہے عام فقہاء کرام حیلہ کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں ۔ مباح حیلہ اور مذموم حیلہ اور مباح کی یہ تعریف کرتے ہیں ۔ ما یتوصل بہ الی مقصود بطریق خفی مباح (فتح الباری ص۲۶۹/۱۲)

خاوند گھبرا جائے اس لیے اللہ تعالیٰ نے واضح فرما دیا کہ نفقہ اس کے ذمہ ضروری ہے۔

دلیل نمبر ۲ مسلم ص۴۸۴ ج۱ میں حارث بن ہشام اور عیاش بن ابی ربیعہ کی روایت ہے کہ انھوں نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے فرمایا۔ واللہ مالك نفقۃ الّا ان تکونی حاملاً فاتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکرت لہ قولہما فقال لانفقۃ لك۔ قاضی شوکانی "نیل الاوطار ص۳۲ ج۶" میں لکھتے ہیں۔ وفی روایۃ فاتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لا نفقۃ لك الّا ان تکونی حاملاً الخ۔ رواہ احمد و ابوداؤد ص۳۱۲ ج۱، والنسائی ص۱۰۳ ج۲، ومسلم (ص۴۸۴ ج۱) بمعناہ اھ

الجواب مراد یہ ہے کہ اس سے زائد نفقہ تجھے نہیں ملے گا کیونکہ تو حاملہ نہیں۔ طحاوی ص۳۶ ج۲ میں ہے۔ لان معنیٰ قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا نفقۃ لك ای لانك غیر حامل اھ یعنی خاوند نے تجھے جو عشرۃ آصع او اقفزۃ نفقہ دیا ہے، وہی رہے گا۔ اس سے زائد تجھے نہیں مل سکتا الّا یہ کہ تو حاملہ ہو حالانکہ تو حاملہ نہیں ہے۔

باب ما جاء ان الحنطۃ بالحنطۃ مثلاً بمثلٍ وکراھیۃ التفاضل فیہ ص۱۴۹

عن عبادۃ بن الصامت عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال الذہب بالذہب مثلاً بمثل والفضۃ بالفضۃ مثلاً بمثل والتمر بالتمر مثلاً بمثل والبر بالبر مثلاً بمثل والملح بالملح مثلاً بمثل والشعیر بالشعیر مثلاً بمثل فمن زاد فقد اربیٰ الحدیث۔ وقال حدیث حسن صحیح۔

اس حدیث کی روشنی میں فقہاء اسلام یہ فرماتے ہیں کہ جنس ایک ہو تو کمی بیشی اور تفاضل جائز نہیں اور وصفِ جودت (عمدہ) اور رداءت (ردی ہونا) اس میں ملحوظ نہیں ہوگا ایک ہی جنس کی ایک شے اعلیٰ اور دوسری ادنیٰ ہو تو پھر بھی اس

ص۳۱۳) وابن ماجة ص۱۴۷ اور امام ترمذی ص۱۴۱ میں امام شافعیؒ کی طرف سے یہ وجہ پیش کرتے ہیں۔ بان فاطمةؓ بنت قیس لم یجعل لها النبی صلی اللہ علیہ وسلم السکنی لما کانت تبذ وعلی اهلها اور ابو داؤد ص۳۱۳ میں ہے۔ انما کان ذٰلك من سوء الخُلق۔ امام ابن دقیق العید احکام الاحکام ص۲۷ میں لکھتے ہیں۔ عن سعیدؓ بن المسیبؒ انها کانت امرأة لسنة استطالت علی احمائها فامرها بتحویلها۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سکنیٰ ہوگا، کیونکہ ارشاد باری تعالےٰ ہے۔ اسکنوهن من حیث سکنتم۔ اور نفقہ نہیں۔ ایک تو اس وجہ سے کہ قرآن میں ہے۔ وان کن اولات حمل فانفقوا علیهن حتّٰی یضعن حملهن۔ تو فرماتے ہیں کہ اس سے ثابت ہوا کہ اگر حاملہ نہ ہو تو نفقہ نہیں۔ امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۲۷ میں لکھتے ہیں۔ واما سقوط النفقة فاخذ وه من مفهوم قوله تعالیٰ وان کن اولات حمل فانفقوا علیهن مفهومه اذا لم یکنّ حامل لا ینفق علیهن۔

الجواب صاحب ہدایہ ص۴۲۳ میں فرماتے ہیں۔ اذ العدة واجبة لصیانة الولد فتجب النفقة الی قوله وصار کما اذا کانت حاملًا۔ اور علامہ ملّا جیونؒ التفسیرات الاحمدیہ ص۲۶۷ میں لکھتے ہیں کہ مُدّت حمل لیسا اوقات لمبی ہوجاتی ہے، بخلاف غیر حاملہ کے کہ وہ تین حیض یا تین ماہ ہے قاضیخان ص۲۶۵ میں ہے۔ الحرة المطلقة اذا اقرت بانقضاء العدة بالحیض لا تصدق فی اقل من شهرین هو المختار۔ اس سے معلوم ہوا کہ تین حیض ساٹھ دنوں میں بھی پُورے ہوجاتے ہیں۔ عام طور پر ایسا ہی ہوتا ہے کہ تین حیض دو ماہ یا تین ماہ میں پُورے ہوجاتے ہیں۔ لیکن کبھی شاذ طور پر ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض عورتوں کی حیض سے عدت چار گھنٹے کم انیس ماہ دس دن میں پورے ہوتی ہے (شرح النقایة ص۸۲ طبع ایجوکیشنل پریس کراچی) میں ہے۔

فتنقضی العدة بتسعة عشر شهرًا وعشرة ایام الا اربع ساعات اھ

بخلاف وضع حمل کی عدت کے مثلاً رات کو ہمبستری کی اور حمل ٹھہر گیا۔ صُبح ناچاقی سے طلاق ہوگئی تو اب عدت کم از کم نو ماہ گذارنی ہوگی اس طویل عرصہ میں ممکن ہے کہ سابق

اور طحاوی صـــ ۲/۳۹ میں ہے۔ قال عمرؓ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لہا النفقۃ والسکنیٰ الخ صاحب ہدایۃ صـــ ۲/۴۲۳ میں لکھتے ہیں کہ فقہی طور پر ضابطہ یہ ہے کہ جب بیوی خاوند کے حق میں محبوس ہے، تو اس کا نفقہ اس کے ذمے لازم ہے۔

امام احمدؒ بن حنبلؒ کا استدلال! فاطمہؓ بنت قیس کی روایت ہے جس میں یہ الفاظ بھی ہیں۔ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا سکنیٰ لکِ ولا نفقۃ۔

الجواب! اصل بات یہ ہے کہ فاطمہؓ بنت قیس کے خاوند نے اپنے وکیل کے ذریعے حسب توفیق وحیثیتِ خود نفقہ اس کو بھیجا تو وہ ناراض ہو گئیں اور کہنے لگیں یہ تھوڑا ہے میں نہیں لیتی، حالانکہ خاوند کی حیثیت ہی اتنی تھی تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ تیرے لیے پھر نفقہ نہیں۔ العرف الشذی صـــ ۲۷۶ میں ہے۔

لا نفقۃ ای الفاضل علی ما کان اعطاہا۔ چنانچہ مسلم صـــ ۱/۴۸۵ میں روایت ہے۔

عن ابی بکرؒ ابن الجہمؒ قال سمعت فاطمۃؓ بنت قیس تقول ارسل الیّ زوجی ابو عمروؓ بن حفص بن المغیرۃ عیاشؓ بن ابی ربیعۃ بطلاقی وارسل معہ بخمسۃ آصع تمر وخمسۃ آصع شعیر فقلت امالی نفقۃ الّا ھذا الحدیث۔

اور ترمذی صـــ ۱/۱۳۵ میں ہے۔ ووضع لی عشرۃ اقفزۃ عند ابن عم لہ خمسۃ شعیر وخمسۃ برّ (القفیز اثنا عشر صاع) اور مسلم صـــ ۱/۴۸۳ اور ابوداؤد صـــ ۱/۳۱۳ میں ہے فارسل الیہا وکیلہ بشعیر فسخطتہ فقال واللہ مالک علینا من شیء۔ اور طحاویؒ صـــ ۲/۳۴ میں ہے۔ فاستقلتہا الخ اس سے پتہ چلا کہ اصولاً اسے نفقہ دیا گیا تھا اس نے ناراض ہو کر نہیں لیا۔ رہ گیا مسئلہ سکنیٰ کا تو مسلم صـــ ۱/۴۸۵ اور ابوداؤد صـــ ۱/۳۱۳ میں ہے۔ فقلت یارسول اللہ ان زوجی طلقنی ثلاثا واخاف ان یقتحم علیّ فامرہا فتحولت۔ شوکانیؒ نیل الاوطار صـــ ۶/۳۱۹ میں لکھتے ہیں۔ وفی روایۃ ان عائشۃؓ عابت ذلک اشد العیب قالت ان فاطمۃ کانت فی مکان وحش فخیف علی ناحیتہا فلذلک رخص لہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رواہ البخاری صـــ ۲/۸۰۲ وابوداؤد

باب ماجاء فی المطلقة ثلاثا لا سکنٰی لہا ولا نفقة ص۱۴۱

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مطلقہ ثلاثہ کو نفقہ وسکنٰی دونوں ملیں گے۔ شوکانی نیل الاوطار ص۲۲۱ج۶ میں لکھتے ہیں۔ وذھب عمرؓ بن الخطاب وعمرؒ بن عبد العزیز والثوریؒ واھل الکوفة من الحنفیة وغیرھم والناصر والامام یحییٰ الیٰ وجوب النفقة والسکنٰی۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں لا نفقة لہا ولا سکنٰی۔ امام ترمذیؒ ص۱۴۱ج۱ میں لکھتے ہیں کہ حسن بصریؒ عطاء ابن ابی رباحؒ، امام شعبیؒ اور اسحاقؒ بن راہویہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ اور لیثؒ بن سعدؒ مصری فرماتے ہیں کہ سکنٰی ہے نفقہ نہیں۔ وبہ یقول الشافعیؒ۔ شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۲۱ج۶ میں امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یوں پیش کرتے ہیں۔ واستدلوا بقولہ تعالیٰ یاایھا النبی اذا طلقتم النسآء فطلقوھن لعدتھن واحصوا العدة واتقوا اللہ ربکم لاتخرجوھن من بیوتھن۔ فان آخر الآیة وھی النھی عن اخراجھن یدل علیٰ وجوب النفقة والسکنٰی ویؤیدہ قولہ تعالیٰ اسکنوھن من حیث سکنتم من وجدکم۔الخ

دلیل ۲: ترمذی ص۱۴۱ج۱ اور مسلم ص۴۸۵ج۱ میں روایت ہے۔ عن الشعبیؒ قال قالت فاطمةؓ بنت قیس طلقنی زوجی ثلاثا علی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا سکنٰی لک ولا نفقة قال مغیرةؒ فذکرتہ لابراھیمؒ فقال قال عمرؓ لاندع کتاب اللہ ولا سنة نبینا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأة لا ندری احفظت ام نسیت فکان عمرؓ یجعل لہا السکنٰی والنفقة۔

اور مسلم کی روایت میں ہے فقال عمرؓ لا نترک کتاب اللہ وسنة نبینا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأة لا ندری لعلہا حفظت او نسیت لہا السکنٰی والنفقة وفی روایة الطحاوی ص۳۲ج۲ فقال (ای عمرؓ) لسنا بتارکی کتاب ربنا وسنة نبینا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بقول امرأة لا ندری لعلہا کذبت۔الخ۔ اور العرف الشذی ص۳۷۵

حجرؒ تہذیب التہذیب ص۱۲۳ ج۱ میں ابراہیم بن میسرہؒ کے ترجمہ میں لکھتے ہیں۔ قال احمدؒ وابن معینؒ والعجلیؒ والنسائیؒ ثقة وقال ابن سعدؒ ثقة کثیر الحدیث وقال ابوحاتمؒ صالح وذکرہ ابن حبان فی الثقات. حافظ ابن القیم زاد المعاد ص۵۵ ج۴ میں لکھتے ہیں۔ رواہ ابوداؤدؒ باسناد صحیح۔

جواب ۴: امام بیہقیؒ سنن الکبریٰ ص۳۳۸ ج۷ میں امام ابوزرعہؓ (المتوفی ۲۶۸ھ) کے حوالے سے رقمطراز ہیں کہ پہلے لوگ تین کی بجائے ایک طلاق دیتے تھے عدت گزر جاتی تو عورت جہاں چاہتی نکاح کر لیتی تھی دور نبی علیہ السلام اور حضرت صدیق اکبرؓ اور دو سال دور عمرؓ میں ایسے ہی ہوتا رہا، اسکے بعد لوگوں نے تین طلاقیں شروع کر دیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا لوگ جلد بازی پر اُتر آئے کہ پہلے ایک طلاق پر تو سوچنے کا موقعہ ہوتا تھا اب تین کے بعد موقعہ ہی نہیں۔ لہذا ہم تین ہی نافذ کریں گے۔ (وراجع نووی ص۴۷۸ ج۱ و معالم السنن ص۱۲۷ ج۲)

جواب ۵: امام نوویؒ شرح مسلم ص۴۷۷ ج۱ میں لکھتے ہیں، کہ ایک طلاق قصداً دوسری اور تیسری حکایۃً ہو تو ایک ہی ہوگی مگر اس کا فرق کوئی عالم ہی کر سکتا ہے عام آدمی نہیں کر سکتا۔

دلیل ۲!: ابوداؤد ص۲۹۸ ج۱ اور سنن الکبریٰ ص۳۳۹ ج۷ میں روایت ہے۔ حضرت رکانہؓ نے تین طلاقیں دیں۔ آپؐ نے حکم رجوع دیا۔

جواب!: امام نوویؒ شرح مسلم ص۴۷۸ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اسکی سند میں بعض بنی ابی رافع مجہول ہیں اور یہ حدیث ضعیف ہے، اسی طرح علامہ ابن حزمؒ محلی ص۱۶۸ ج۱۰ میں اس کو حدیث ضعیف کہتے ہیں۔ شوکانیؒ نیل الاوطار ص۲۴۶ ج۶ میں لکھتے ہیں، کہ صحیح یوں ہے کہ رکانہؓ نے طلاق بتہ دی تھی نہ کہ تین. امام حاکمؒ مستدرک ص۲۰۰ ج۲ میں لکھتے ہیں کہ حضرت رکانہؓ نے فطلقها الثانية فی زمن عمرؓ والثالثة فی زمان عثمانؓ قال الحاکمؒ قد صح الحدیث بهذه الرواية وسکت عنه الذهبیؒ - ورواه ایضًا ابوداؤدؒ ص۳۰۰ ج۱

من طلاقہا الخ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تین اکٹھی نہ تھیں بلکہ متفرق تھیں۔

غیر مقلدین وغیرہ کی دلیل ۱ مسلم ص۴۷۷ ج۱ اور مستدرک ص۱۹۶ ج۲ میں ابن عباسؓ سے روایت ہے۔ کان الطلاق علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وسنتین من خلافۃ عمر طلاق الثلاث واحدۃ فقال عمرؓ بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا فی امر کانت لہم فیہ اناءۃ فلو امضیناہ علیہم فامضاہ علیہم الحدیث

جواب ۱ حافظ ابن حزمؒ محلی ص۱۶۸ ج۱۰ میں لکھتے ہیں کہ یہ نہ تو نبی علیہ السلام کا قول ہے اور نہ فعل فلا حجۃ فیہ۔

جواب ۲ بیہقیؒ سنن الکبری ص۳۳۸ ج۷ میں اور حازمیؒ کتاب الاعتبار ص۱۸۰ میں بحوالہ امام شافعیؒ لکھتے ہیں کہ پہلے تین طلاق دیکر حق رجوع تھا۔ پھر منسوخ ہوگیا۔ راوی کو علم نسخ نہیں۔

جواب ۳ امام نسائیؒ ص۸۳ ج۲ میں اس حدیث پر باب قائم کرتے ہیں۔ باب طلاق الثلاث المتفرقۃ قبل الدخول بالزوجۃ۔ پھر اس کے بعد یہ حدیث پیش کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث غیر مدخولہ بہا کے کے متعلق ہے اور فقہاءؒ نے تصریح کی ہے، کہ غیر مدخول بہا کو کوئی شخص ایک مجلس میں کہے۔ انت طالق انت طالق تو ایک ہی طلاق ہوگی، باقی دوسری دو طلاقوں کا وہ محل ہی نہیں۔ اور امام ابوداؤدؒ ص۲۹۹ ج۱ میں ابن عباسؓ کی اسی بالا روایت کو ان الفاظ سے نقل کرتے ہیں۔ اما علمت ان الرجل کان اذا طلق امرأتہ ثلاثا قبل ان یدخل بہا جعلوھا واحدۃ۔ الحدیث۔ تو اس مرفوع حدیث سے ثابت ہوا کہ یہ غیر مدخولہ بہا کے بارے میں ہے۔

اعتراض! اس کی سند یوں ہے۔ عن ایوبؒ عن غیر واحد عن طاؤسؒ تو غیر واحد راوی مجہول ہیں۔

جواب! حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۳۶۳ ج۹ میں فرماتے ہیں کہ غیر واحد میں ایک ابراہیمؒ بن میسرہؒ اور ان کے ساتھی ہیں۔ اور یہ ثقہ ہیں۔ حافظ ابن

ہے آپ نے فرمایا طلاق ہوگئی لیکن رجوع کرو میں نے کہا یارسول اللہ! افرأیت لوانی طلقتها ثلاثا کان یحل لی ان اراجعها قال لا کانت تبین منک وتکون معصیة"۔

دلیل ۴ ترمذی ص۱۴۴، ابوداؤد ص۳۰۰ ج۱، طیالسی ص۱۶۴، ابن ماجہ ص۱۴۹، دارقطنی ج۲ ص۴۳۹ اور مستدرک ص۱۹۹ ج۲ میں روایت ہے۔ حضرت رکانہؓ فرماتے ہیں۔

اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت یارسول اللہ انی طلقت امرأتی البتة فقال ما اردت بها قلت واحدة قال واللہ قلت واللہ، حافظ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر ص۳۱۹ میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے، اور امام ابوداؤدؒ، امام حاکمؒ اور ابن حبانؒ وغیرہ بھی اسکی تصحیح کرتے ہیں، اس سے ثابت ہوا کہ اگر تین طلاقوں کے بعد رجوع کی گنجائش ہوتی تو آپ اسے قسم نہ دیتے۔

دلیل ۵ سنن الکبریٰ ص۲۱۹ میں بسندِ صحیح روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عمرؓ کے پاس آیا کہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دی ہے، اور مراد تین ہیں، تو فرمایا تیرے لیے کوئی گنجائش نہیں۔ اس نے کہا نبی علیہ السلام نے آپ کے بیٹے ابن عمرؓ کو تو رجوع کا حق دیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرہ ان یراجع امرأتہ لطلاق ھی لہ وانہ لم یبق لک ما ترجع بہ امرأتک۔ اس کے علاوہ سنن الکبریٰ میں حضرت ابن عباس، ابن الزبیر، عائشہ ابوہریرۃ ابن مسعود، عمران بن حصین رضی اللہ عنہم سے باسانید صحیحہ فتوے منقول ہیں کہ تین طلاقیں تین ہی ہیں۔ اور بعض نے مسلم ص۴۸۵ ج۱ کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ فاطمہؓ بنت قیس کو جب ان کے خاوند نے طلاق دی تو قالت قلت یارسول اللہ زوجی طلقنی ثلاثا الحدیث اور مسلم ص۴۸۶ ج۱ میں ہے۔ قالت فاطمہؓ بنت قیس فای امر یحدث بعد ثلاث۔ آپؐ نے یہ نہیں فرمایا کہ تین کے بعد بھی گنجائش ہے۔ وفیہ نظر لان فی روایة مسلم ص۴۸۴ ج۱ فطلقها آخر ثلث تطلیقات الخ وفیہ فارسل الی امرأتہ فاطمة بنت قیس بتطلیقة بقیت

عمرؓ وابن عباسؓ وعائشةؓ وروایة عن علیؓ والفقہآء الاربعة وجمہور السلف والخلف اھ۔ ابن رشدؒ بدایۃ صفحہ ۶۱ ج ۲ میں لکھتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ جمہورؒ فقہاء امصار اسی پر ہیں کہ تین طلاقیں تین ہی ہیں، اور بعض اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ تین ایک ہے۔ جمہور کے مقابلے میں بعض اہلِ ظاہر (بغیر ابنِ حزمؒ کے) حافظ ابن تیمیہؒ، ابن القیمؒ اور زمانہ حال کے غیرمقلدین تین طلاقوں کو ایک ہی مانتے ہیں۔

جمہور کی دلیل ۱ ارشادِ باری تعالےٰ ہے۔ فان طلقها فلا تحل لہٗ من بعد حتّٰی تنکح زوجاً غیرہٗ۔ اس سے پہلے الطلاق مرتٰن کا ذکر ہے۔ امام شافعیؒ کتاب الام میں لکھتے ہیں، کہ قرآن پاک کا یہ ظاہری مضمون اس کی دلیل ہے کہ تین طلاقیں اکٹھی بھی دی جائیں تو وہ عورت اس خاوند کے لیے حرام ہے۔ اکٹھی سے مراد ہے ایک مجلس میں فان طلقها میں حرف ف تعقیب بلا مہلت کے لیے ہے یعنی دو طلاقوں کے بعد فوراً تیسری طلاق بھی دیدے تو وہ عورت اس خاوند کے لیے حرام ہے۔ حتّٰی تنکح زوجاً غیرہٗ۔

(کتاب الام صفحہ ۱۶۵ ج ۵ وسنن الکبریٰ صفحہ ۳۲۳ ج ۷)

دلیل ۲ بخاری صفحہ ۷۹۱ ج ۲، مسلم صفحہ ۴۶۳ ج ۱ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے۔ عن عائشةؓ ان رجلاً طلق امرأته ثلاثاً فتزوجت فطلقت فسئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتحل للاول قال لا حتّٰی یذوق عسیلتها کما ذاق الاول۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری صفحہ ۲۹۵ ج ۹ میں لکھتے ہیں کہ۔ طلقها ثلاثاً کا جملہ اس کو چاہتا ہے کہ اس نے تین طلاقیں اکٹھی دیں۔ اور یہی مطلب علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری صفحہ ۲۳۷ ج ۹ میں بیان کیا ہے۔ اسی مطلب کے لیے امام بخاریؒ نے صفحہ ۷۹۱ ج ۲ میں باب قائم کیا ہے۔ باب من اجاز الطلاق الثلاث۔

دلیل ۳ دارقطنی صفحہ ۴۳۱ ج ۲ سنن الکبریٰ صفحہ ۳۳۴ ج ۷ مجمع الزوائد صفحہ ۳۳۶ ج ۴ اور نصب الرایہ صفحہ ۲۲۰ ج ۳ میں بسندِ صحیح۔ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ میں نے نبی علیہ السلام کی خدمت میں عرض کیا کہ میں نے اپنی بیوی کو بحالتِ حیض طلاق دی

ص۱۴۰

باب ما جاء فی الرّجل طلق امرأتہ البتّۃ

لفظ بتۃ جس کے معنی قطع کے ہیں۔ طلاق کے کنایات سے ہے، احناف کے نزدیک اگر ایک کی نیت کرے تو ایک ہو جائیگی۔ تین کی نیت ہوگی تو تین اور اگر دو کی نیت کرے تو چونکہ دو عدد محض ہے۔ ایک ہی ہوگی، مگر یہ کہ بیوی لونڈی ہو۔ کیونکہ اسکی جنس طلاق دو ہی ہیں۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ وھو قول الثوریؒ و اھل الکوفۃ۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مدخولہ ہو تو تین ہو جائیں گی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں جس کی نیت کرے وہ ہوگی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک دو کی نیت میں رجعی ہے، ہمارے نزدیک بائن ہوگی۔

فائدہ! ایک مجلس میں یا ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دی جائیں تو اس میں اختلاف ہے کہ وہ تین ہوں گی یا ایک۔ حضرات ائمہ اربعہؒ جمہور محدثینؒ امام بخاریؒ سے لے کر صاحب بلوغ المرام حافظ ابن حجرؒ تک تمام اس کے قائل ہیں کہ تین تین ہی ہیں، چنانچہ امام احمدؒ کتاب الصلوٰۃ ص۴۷ طبع قاہرہ میں لکھتے ہیں۔ ومن طلق ثلاثا فی لفظ واحد فقد جھل وحرمت علیہ زوجتہ ولا تحل لہ ابدا حتی تنکح زوجا غیرہ اور امام نوویؒ شرح مسلم ص۴۷۸ ج۱ میں لکھتے ہیں وقد اختلف العلماء فی من قال لامرأتہ انت طالق ثلاثا فقال الشافعیؒ ومالکؒ وابو حنیفۃؒ واحمدؒ وجماھیر العلماء من السلف والخلف یقع الثلاث وقال طاؤسؒ وبعض اھل الظاھر لا یقع بذالک الا واحدۃ الخ۔ رحمۃ الامۃ ص۷۹ ج۲ برحاشیہ میزان الکبریٰ للشعرانیؒ میں ہے۔ اتفق الائمۃ الاربعۃ علی ان الطلاق فی الحیض لمدخول بھا اوفی طھر جامع فیہ محرم إلّا انہ یقع وکذالک جمع الطلاق الثلاث مُحرّم ویقع۔

اور امیر یمانی سبل السلام ص۲۱۵ ج۳ میں لکھتے ہیں۔ وقد اطبق اھل مذاھب الاربعۃ علی وقوع الثلاث المتتابعات اور ص۲۱۴ ج۳ میں لکھتے ہیں۔ والیہ ذھب

ہونا چاہیے صرف ایک راوی کی روایت سے قرآن کیسے ثابت ہُوا ؟

جواب نمبر ۲ العرف الشذی صـ۲۶۸ میں ہے - اگر یہ قرآن میں موجود ہوتا تو سامنے آجاتا - ولا نجده فی المصاحف فقال الشافعیة لعلها نسخت تلاوته سیما اذا روی ان عائشة قالت کان هذا الحکم فی مصحفی فاکلته الشاة -
پھر آگے لکھا ہے - قال ابن جریر الطبریؒ معاصر لابن جریر الطبریؒ صاحب التفسیر ان استدلال الشوافع اکلته الشاة -

فائدہ مشار الیہ وہ روایت ہے جو ابن ماجة صـ۱۴۱ میں ہے - عن عائشة لقد نزلت آیة الرجم ورضاعة الکبیر عشرا ولقد کانت فی صحیفة تحت سریری فلما مات رسول الله صلی الله علیه وسلم وتشاغلنا بموته دخل داجن فاکلها - شوافعؒ کے لیے تو اتنا جواب کافی ہے. اکلته الشاة اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ اس روایت میں محمد بن اسحاق ہے جس پر باحوالہ بحث خلف الامام میں گذری - شیعہ شنیعہ کی طرف سے ہم پر قرآن کی کمی وبیشی کا اعتراض نہیں ہو سکتا کیونکہ کذاب ودجال راوی کی روایت سے حدیث ثابت نہیں ہوتی چہ جائیکہ قرآن ثابت ہو - اور یہ روایت الدارقطنی صـ۵۰۲ میں بھی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں - فلقد کانت فی صحیفة تحت سریری فلما مات رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم اشتغلنا بموته فدخل الداجن فاکلها وفی السند محمد بن اسحق -



من قال لا رضاع بعد حولین الی ان قال وَمَا یُحَرِّمُ من قلیل الرضاع وکثیرہ۔ انتھیٰ ۔ امام ترمذیؒ ص۱۳۷ج۱ میں لکھتے ہیں، کہ خمس رضعات معلومات ہوں تو تحریم ثابت ہوگی اس سے کم نہیں ۔ وھو قول الشافعیؒ واسحٰقؒ وقال احمدؒ بحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تحرم المصۃ ولا المصتان ۔

جمہور کی پہلی دلیل | مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۲۰۰ج۲ میں لکھتے ہیں ۔ قلت استدل ھٰؤلاء الائمۃ باطلاق قولہ تعالیٰ وامھاتکم الّٰتی ارضعنکم ۔ اس میں رضاعت مطلق ہے جو قلیل وکثیر سب کو شامل ہے ۔

دلیل ۲ | اسی صفحہ میں ہے ۔ واطلاق حدیث إن اللہ حرّم من الرضاعۃ ماحرّم من النسب (ترمذی ص۱۳۶ج۱ وقال ھذا حدیث صحیح) وغیر ذٰلک ۔ (مثلاً ترمذی ص۱۳۷ج۱ کی روایت عن عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ حرم من الرضاعۃ ماحرم من الولادۃ ھٰذا حدیث حسن صحیح) قال الحافظ فی الفتح وقوی مذھب الجمھور ان الاخبار اختلفت فی العدد وعائشۃ التی روت ذٰلک قد اختلف علیھا فیما یُعتبر من ذٰلک فوجب الرجوع الی اقل ما یطلق علیہ الاسم الخ (فتح الباری ص۱۲۷ج۹)

حضرت امام شافعیؒ وغیرہ کا استدلال | ترمذی ص۱۳۷ج۱ کی اس روایت سے ہے ۔ انزل فی القرآن عشر رضعات معلومات فنسخ من ذٰلک خمسًا وصار الی خمس رضعات معلومات فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والامر علیٰ ذٰلک ۔

جواب ۱ | مبارکپوری تحفۃ الاحوذی ص۲۰۰ج۲ میں یہ دیتے ہیں فقول عائشۃؓ عشر رضعات معلومات ثم نسخ بخمس معلومات فمات النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھن مما یقرء لا ینتھض للاحتجاج علی الاصح من قولی الاصولیین لان القرآن لا یثبت إلّا بالتواتر والراوی روی ھٰذا علیٰ انہ قرآن لا خبر فلم یثبت قولہ قرآنًا الخ یعنی قرآن تواتر سے ثابت

امام شافعیؒ کی دلیل ۱ | واقعہ موسیٰ علیہ السّلام ہے جس میں خدمت کو مہر تصوّر کیا گیا ہے۔

دلیل ۲ | بخاری ص۷۶۷ ج۲ مسلم ص۴۵۷ ج۱ اور ترمذی ص۱۳۲ ج۱ میں روایت ہے۔ ھل معك من القرآن شیئ الحدیث۔ ان دلائل سے ثابت ہُوا کہ خدمت اور تعلیم قرآن مہر ہوسکتی ہے۔

جواب | موسیٰ علیہ السّلام کے واقعہ میں خدمت شرط تھی نہ کہ مہر قرینہ لفظ علیٰ ہے جو للشرط ہے اور بما معك من القرآن میں باسبب و برکت کی ہے نہ کہ عوض و مقابلہ کی یعنی تیرے پاس جو قرآن ہے اس کے سبب اور برکت سے نکاح کردیتا ہوں۔ مہر لازم فی الذمہ ہے۔ (فتح الملہم ص۴۸۲ ج۳)

شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۸۱ ج۶ میں لکھتے ہیں۔ وعن ابی النعمان الازدی قال زوّج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ علی سورۃ من القرآن وقال لا تکون لاحد بعدك مھرا۔ رواہ سعید فی سننہ وھو مرسل۔ اور حدیث مُرسل عند الجمہور حجت ہے۔ دوسری صدی تک اس پر اتفاق رہا ہے اس روایت سے پتہ چلا کہ یہ اس کی خصوصیت تھی، دوسروں کیلئے یہ مہر نہیں ہوسکتا۔

باب ماجاء لا تحرم المصة ولا المصتان ص۱۲۷

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ قال بعض اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وغیرھم یحرم قلیل الرضاع وکثیرہ اذا وصل الی الجوف وھو قول سفیان الثوریؒ ومالكؒ بن انسؒ والاوزاعیؒ وابن المبارکؒ ووکیعؒ واھل الکوفۃ انتھیٰ۔ مُبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ص۱۹۹ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ وھو قول ابی حنیفۃؓ واصحابہ وھو قول الجمھور والیہ میلان الامام البخاریؒ حیث قال فی صحیحہ ص۷۶۴ ج۲ باب

ہیں ان پر کلام کرتے ہیں ۔ (ص ۱۹۶ و ۱۹۹ ج۲)

اِمام شافعیؒ وغیرہ کا اِستدلال

ایک تو اس روایت سے ہے، جس میں ہے التمس ولو خاتما من حدید ۔ ایک میں جوتوں کا ذکر ہے ایک میں کف من سویق کا ذکر ہے ۔

جواب

ان روایات سے اقل مہر پر استدلال درست نہیں۔ قطع نظر خصوصیت کے ان کو مہر معجل پر حمل کیا جا سکتا ہے ۔ جیسا کہ علّامہ عینیؒ نے کیا ہے شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۷۸ ج۶ میں لکھتے ہیں ۔ ومجرد موافقة مهر من المهور الواقعة فی عصر النبوة لواحد منها کحدیث النواة من الذهب فانه موافق لقول ابن شبرمة ولقول مالك علی حسب الاختلاف فی تفسیرها لا یدل علی انه المقدار الذی لا یجزئ دونه الا مع التصریح بانه لا یجزی دون ذلك المقدار ولا تصریح ۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان روایات میں تصریح علی الاقل نہیں جبکہ وہ درکار ہے ۔ امام مالکؒ کے پاس کوئی صریح دلیل نہیں صرف قیاس علی السرقہ ہے، بحث آئیگی اور یہ قیاس درست نہیں ۔

اوّلاً: اس لیے کہ منفعت محضہ کا قیاس عقوبت محضہ پر درست نہیں بلکہ یہ قیاس مع الفارق ہے ۔

ثانیًا: اس لیے کہ اِس میں قطع عضو ہے اور اُس میں قطع تو نہیں ۔

البحث الثانی ۲

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ مہر میں مال لازم ہے، امام مالکؒ اور شافعیؒ تعلیم قرآن اور خدمت کو بھی مہر جائز قرار دیتے ہیں۔

امام صاحبؒ وغیرہ کی دلیل ۱

ارشادِ باری تعالےٰ ہے ۔ ان تبتغوا باموالکم ۔ اس میں مال کی تصریح ہے ۔

دلیل ۲ نبی علیہ السلام سے تاہنوز علی التواتر مہر میں مال ہی ثابت ہے ۔

دلیل ۲ | ترمذی صـ۱۳۰ ج۱، دارقطنی صـ۳۸۰ ج۲ میں ہے۔
لا نکاح الا بولی۔

جواب | پہلے تو اسکی سند میں خاصا اختلاف ہے، جیسا کہ امام ترمذیؒ نے اسکا ذکر کیا ہے قطع نظر اسکے حافظ ابن الہمامؒ فتح القدیر صـ۱۲۳ طبع ہند میں لکھتے ہیں کہ لا نکاح الا بولی۔ عام ہے حتّٰی کہ عورت کا نفس بھی ولی ہے تو اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جبرًا عورت کا نکاح نہیں کرایا جاسکتا! اور یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ۔ لا نکاح الا بولی یہ صغیرہ اور مجنونہ کے بارے میں ہے۔ اور الایم احق الخ بالغہ عاقلہ کے بارے میں ہے۔ والنکاح بغیر ولی انما هو نکاح المجنونة والصغیرة الخ۔
(حاشیہ ۲ ترمذی صـ۱۳۰)

- - - - - - - - -

باب ما جاء فی مهور النساء صـ۱۳۲

اِس جگہ دو بحثیں ہیں۔

البحث الاول ۱ | اِس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ لاحد لاکثر المهر! لیکن اقل کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ لا مهر اقل من عشرة دراهم۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ فرماتے ہیں کہ جس پر میاں بیوی راضی ہوجائیں۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں۔ ربع دینار اقل مهر ہے۔ (ترمذی صـ۱۳۲ ج۱)

امام صاحبؒ کی دلیل | حضرت جابرؓ کی روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ لا مهر اقل من عشرة دراهم۔ مولانا عثمانیؒ فتح الملہم صـ۴۴۰ ج۳ میں لکھتے ہیں۔ بحوالہ ابن حجرؒ وابن الهمامؒ اسناده حسن (راجع فتح القدیر صـ۲۱۲ ج۲ و بغیة الالمعی صـ۱۹۹ ج۳) ولا اقل منه۔ اسکے علاوہ اور بھی روایات ہیں۔ لیکن علامہ زیلعیؒ نصب الرایۃ

دلیل ۷ ابن ماجہ ص۱۳۸ میں روایت ہے۔ قال انکحت عائشہؓ ذات قرابة لها من الانصار۔ (الحدیث)

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل ۱ ترمذی ص۱۳۱ج۱ اور دارقطنی ص۳۸۱ج۲ میں روایت ہے۔ عن عائشہؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل الحدیث۔

جواب ۱ اس کی سند میں سلیمان بن موسیٰ اشدق ہے۔ حافظ ابن حجرؒ تہذیب التہذیب ص۲۲۷ج۴ میں لکھتے ہیں۔ قال البخاریؒ عنده مناکیر وقال النسائیؒ لیس بالقوی فی الحدیث۔ وقال ابن عدیؒ وقد روی احادیث ینفرد بها لایرویها غیره۔

جواب ۲ اس حدیث میں ایک جملہ چھوڑ دیا گیا ہے جس کی وجہ سے خرابی پیدا ہوئی ہے۔ امام حاکمؒ معرفة علوم الحدیث ص۱۱۴ میں لکھتے ہیں۔ اصل روایت ایسے ہے۔ بغیر اذن ولی وشاهدی عدل فنکاحها باطل اور موارد الظمآن ص۳۰۵ میں ہے۔ لانکاح الا بولی وشاهدی عدل الخ تو راوی سے شاهدی عدل کا لفظ رہ گیا ہے۔ جس کی وجہ سے خرابی پیدا ہوگئی ہے اور یہ روایت دارقطنی ص۳۸۲ج۲ میں بھی ہے۔ مولانا شمس الحق عظیم آبادیؒ غیر مقلد التعلیق المغنی ص۳۸۲ج۲ میں لکھتے ہیں۔ نقل الزیلعیؒ عن المؤلف ان هذا الحدیث رجاله ثقات الا ان المأخوذ من قول ابن عباسؓ الخ حضرت ابن عباسؓ کا یہ موقوف مسند شافعیؒ ص۹۸ میں یوں ہے۔ قال لا نکاح الا بشاهدی عدل وولی مرشد۔ اور تفسیر ابن کثیر ص۲۸۲ج۱ میں اس طرح ہے۔ وفی الاثر الآخر لانکاح الا بولی مرشد وشاهدی عدل الخ۔ مگر یہ روایت دیگر حضرات صحابہ کرامؓ سے بھی مرفوعاً منقول اور مروی ہے۔ لانکاح الا بولی وشاهدین (طب) عن ابی موسیٰؓ۔ الجامع الصغیر ص۲۰۴ج۲ لانکاح الا بولی وشاهدی عدل (هق) عن عمرانؓ وعائشہؓ صحیح۔)

جواب ۳ حضرت عائشہؓ کی یہ روایت اگر صحیح ہوتی اور منسوخ ومؤول نہ ہوتی اور اپنے ظاہر پر محمول ہوتی تو حضرت عائشہؓ اسکے خلاف نہ کرتیں۔

باب ماجاء لانکاح اِلّابولی ص۱۳۰

امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے تلامذہ فرماتے ہیں کہ عاقلہ اور بالغہ اپنا نکاح خود بھی کر سکتی ہے اور اپنی سرپرستی میں نکاح کرا بھی سکتی ہے، باقی ائمہ اس کے خلاف ہیں۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ ارشادِ باری تعالےٰ ہے۔
فلا تعضلوھنّ ان ینکحن ازواجھنّ۔ الآیۃ
اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف ہوئی ہے۔

دلیل ۲ ارشادِ باری تعالےٰ ہے۔
حتّٰی تنکح زوجاً غیرہٗ۔ اس میں بھی اسنادِ نکاح عورت کی طرف ہوئی ہے۔

دلیل ۳ قرآن پاک میں ہے۔ ان وھبت نفسھا للنبی الآیۃ۔
امام ابوبکر الجصاصؒ فرماتے ہیں، اس جگہ تین چیزیں ہیں۔
(۱) گواہوں کے بغیر نکاح۔ (۲) مہر کے بغیر نکاح یہ دونوں آپؐ کی خصوصیتیں ہیں۔
(۳) کہ نکاح کے لیے عورت کا کسی کے سامنے اپنے آپکو پیش کرنا یہ آپؐ کی خصوصیت نہیں، ہمارا استدلال بھی اسی سے ہے۔ (احکام القرآن ص۳۶۶ ج۳)

دلیل ۴ مسلم ص۴۵۵ ج۱ میں روایت ہے۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ الایم احق بنفسھا من ولیھا (الایم من لا زوج لھا)

دلیل ۵ ابوداؤد ص۲۸۶ ج۱ میں روایت ہے۔ عن ابن عبّاسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال لیس للولی مع الثیب امر۔ اسکی سند صحیح ہے۔

دلیل ۶ مؤطا امام مالکؒ ص۲۱۰ میں ہے۔ ان عائشۃؓ زوج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زوجت حفصۃ بنت عبدالرحمٰن المنذر بن الزبیر وعبدالرحمٰن غائب بالشام۔ الحدیث۔ اس سے پتہ چلا کہ عورت کی سرپرستی میں نکاح درست ہے

مسایرۃ مع المسامرۃ ص۲۱۱ ج۲ میں ہے۔ وقد تمسک المنکرون للسوال وعذاب القبر ونعیمہ وھو ضرار بن عمرو وبشر المریسی واکثر متأخری المعتزلۃ بان ذلک یقتضی اعادۃ الحیوۃ الی البدن لفھم الخطاب ورد الجواب وادراک اللذۃ والالم وذلک منتف بالمشاھدۃ وذکر المصنف الجواب عن ذلک وتوضیحہ انا نمنع اقتضاء ذلک عود الحیاۃ الکاملۃ الی جمیع البدن وغایۃ مایقتضی اعادۃ الحیاۃ الی الجزء الذی بہ فھم الخطاب ورد الجواب والانسان قبل موتہ لم یکن یفھم بجمیع بدنہ بل بجزء من باطن قلبہ واحیاء جزء یفھم الخطاب ویجیب ممکن مقدور علیہ وامور البرزخیۃ لاتقاس بامور الدنیا۔ علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ شرح مسایرۃ ص۲۱۱ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ قال الامام القونویؒ اختلفوا فی انہ یخلق فیہ حیوۃ مطلقۃ کحیاتہ قبل الموت او حیاۃ بقدر ما یحس الالم واللذۃ والصحیح ھذا۔

قاضی ثناء اللہ صاحبؒ تفسیر مظہری ص۲۲۵ ج۱۰ میں لکھتے ہیں۔ ان ارواح المؤمنین فی علیین او فی السماء السابعۃ ونحو ذلک کما مرّ ومقر ارواح الکفار فی سجّین ومع ذلک لکل روح منھا اتصال بجسدہ فی قبرہ لایدرک کنھہ الّا اللہ تعالیٰ وبذلک الاتصال یصح ان یعرض علی الانسان المجموع المرکب من الجسد والروح مقعدہ من الجنۃ او النار ویحس اللذۃ والالم ویسمع سلام الزائر ویجیب المنکر والنکیر ونحو ذلک مما ثبت بالکتاب والسنۃ۔

اور مولانا حسین علی صاحبؒ تحریرات الحدیث ص۲۵۷ میں لکھتے ہیں۔ فیجوز ان یقع المسئلۃ والعذاب والنعیم ببعض جسد المؤمن والکافر الخ قائلین جسدِ مثالی کے پاس کوئی عقلی ونقلی دلیل نہیں ہے صرف بعض صوفیائے کرامؒ کی مجمل عبارتیں ہیں جن کی بقدرِ ضرورت تفصیل بفضلہٖ تعالیٰ ہم نے تسکین الصدور میں کر دی ہے۔

توقف الامام فی ان الاعادۃ متعلق بجزء البدن او کلہ اھ (نبراس ص۱۹۸)
ادراک وشعور اور راحت وعذاب کے احساس کرنے کی حد تک امام صاحبؒ اعادہ روح الی البدن کے یقیناً قائل ہیں۔ علامہ تفتازانیؒ شرح عقائد ص۷۶ میں لکھتے ہیں۔ ویجوز ان یخلق اللہ تعالیٰ فی جمیع الاجزاء او فی بعضہا نوعاً من الحیوٰۃ قدر ما یدرک الم العذاب ولذۃ النعیم وھذا لا یستلزم اعادۃ الروح الی بدنہ ولا ان یتحرک ویضطرب۔ اس پر علامہ فرہارویؒ گرفت کرتے ہیں۔ وعندی فی ھذا الجواب بحث وھو ان الاحادیث الصحیحۃ ناطقۃ بان الروح یعاد فی الجسد عند السوال فالجواب بانکار الاعادۃ غیر موجہ اھ (نبراس ص۳۲۳) مواقف ص۷۴۷ میں ہے۔ فلا بعد ان تعاد الحیٰوۃ الی الاجزاء المتفرقۃ او بعضہا وان کان خلاف العادۃ فان خوارق العادۃ غیر ممتنعۃ فی مقدور اللہ۔ اور علامہ خیالیؒ ص۱۱۰ میں لکھتے ہیں۔ واما تعذیب المأکول بخلق نوع من الحیٰوۃ فی بطن الآکل فواضح الامکان کالدودۃ فی الجوف وفی خلال البدن فانہا تتالم وتتلذذ بلا شعور منا۔ الخ
علامہ البونی علی الخیالی ص۱۱۰ میں لکھتے ہیں۔ واعلم ان المذاہب فی ھذا المقام ثلثۃ۔
الاول: المیت حی فی قبرہ یعذب وھذا ھو مذھب اھل السنۃ والحق۔
الثانی: انہ جماد لا یعذب ولا یدرک العذاب وھذا ھو مذھب جمھور المعتزلۃ والروافض۔
الثالث: انہ جماد یعذب وھذا مذاھب الصالحیۃ من المعتزلۃ ومذھب ابن جریر۔
نوٹ: مراد ابن جریر طبری کرامی ہے، جیساکہ فاضل سیالکوٹی نے اپنے حاشیہ خیالی ص۱۱۰ میں تصریح کی ہے۔
امام نوویؒ شرح مسلم ص۳۸۶ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ ثم المعذب عند اھل السنۃ الجسد بعینہ او بعضہ بعد اعادۃ الروح الیہ او الی جزء منہ وخالف فیہ محمد بن جریر وعبد اللہ بن کرام وطائفۃ فقالوا لا یشترط اعادۃ الروح قال اصحابنا ھذا فاسد لان الالم والاحساس انما یکون فی الحی۔ الخ

نعلم احدا من ائمة الحدیث طعن فیہ۔ حافظ ابن تیمیہؒ شرح حدیث النزول ص۸۸ میں لکھتے ہیں۔
ولھذا صار بعض الناس الی ان عذاب القبر انما ھو علی الروح فقط کما یقول ابن میسرۃؒ وابن
حزمؒ وھذا قول منکر عند عامۃ اھل السنۃ۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۱۶۳؍۳ میں لکھتے ہیں ذھب
ابن حزمؒ وابن ھبیرۃؒ الی ان السوال یقع علی الروح فقط من غیر عود الی الجسد وخالفھم الجمھور
فقالو تعاد الروح الی الجسد او بعضہ کما ثبت فی الحدیث۔ علامہ قونویؒ شرح عقیدۃ الطحاوی
ص۱۳۱ میں لکھتے ہیں۔ وکذالک عذاب القبر یکون للنفس والبدن جمیعا باتفاق اھل
السنۃ والجماعۃ۔ علامہ سبکیؒ شفاء السقام ص۱۵۱ میں لکھتے ہیں۔ وقد اجمع اھل
السنۃ علی اثبات الحیاۃ فی القبور قال امام الحرمینؒ فی الشامل اتفق سلف
الامۃ علی اثبات عذاب القبر واحیاء الموتی فی قبورھم ورد الارواح فی
اجسادھم وقال الفقیہ ابوبکر ابن العربیؒ فی الامد الاقصی فی تفسیر اسماء الحسنی
ان احیاء المکلفین فی القبر وسوالھم جمیعا لاخلاف فیہ بین اھل السنۃ قال
سیف الدین الآمدیؒ فی کتابہ ابکار الافکار اتفق سلف الامۃ قبل ظھور
المخالف واکثرھم بعد ظھورہ علی اثبات احیاء الموتی فی قبورھم ومسئلۃ
الملکین لھم واثبات عذاب للمجرمین والکافرین۔

امام ابوحنیفہؒ فقہ الاکبر مع شرحہ لعلی القاری ص۱۲۰ طبع کانپور میں لکھتے ہیں۔
واعادۃ الروح الی الجسد فی قبرہ حق۔ اور ملا علی القاریؒ لکھتے ہیں۔ واعادۃ الروح
ای ردھا وتعلقھا الی الجسد ای جسدہ بجمیع اجزائہ او ببعضھا مجتمعۃ
او متفرقۃ فی قبرہ حق۔ اور شرح فقہ اکبر ص۱۲۱ میں ملا علی القاریؒ لکھتے ہیں۔
واعلم ان اھل الحق اتفقوا علی ان اللہ تعالیٰ یخلق فی المیت نوع حیاۃ فی
القبر قدر ما یتألم او یتلذذ ولکن اختلفوا فی انہ ھل یعاد الروح الیہ
والمنقول عن ابی حنیفۃؒ التوقف الا ان کلامہ ھھنا یدل علی اعادۃ الروح۔
امام صاحبؒ کا توقف اعادۂ روح اور عدم اعادہ کے بارے میں نہیں بلکہ جزء بدن
یا کل بدن کی طرف اعادہ میں توقف ہے۔ چنانچہ ملا علی القاریؒ فرماتے ہیں۔ ولعل

باب ماجآء فی عذاب القبر ص۱۲۷

قولہٗ : اذا اقبر المیّت اوقال احدکم اتاہ ملکان اسودان الخ عذاب قبر کے بارے میں تمام اِسلامی یا منسوب الی الاسلام فرقے متفق ہیں ۔ اختلاف اِس میں ہے کہ عذاب ونعیم قبر جسم وروح کیلئے ہے، یا فقط جسم کے لیے یا فقط رُوح کے لیے یا مثالی جسم کے لیے ۔

مُعتزلہ کے متعلق عذاب قبر سے انکار مشہور ہے ۔ لیکن مولانا سیّد انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۳۵۵ میں فرماتے ہیں ۔ لم یکن احد منہم الّا ضرار بن عمرو دلبشر المریسی وانی فی ھٰذا ایضًا متردد مالم یر عبارتہما ۔ اور اسی صفحہ میں فرماتے ہیں ۔ ثم لاھل السنۃ قولان قیل ان العذاب للروح فقط وقیل للروح والجسد والمشہور الثانی اختارہ اکثر شارحی ھدایۃ وھو المختار ۔ اور فیض الباری ص۱۸۲/ج۲ میں ہے ۔ ثمّ السوال عندی یکون بالجسد مع الروح کما اشار الیہ صاحب الھدایۃ (ص۲۸۴/ج۲) اسکی دلیل حضرت براءؓ کی روایت ہے ۔ جو مشکوٰۃ ص۲۵ ، ابوداؤد ص۲۹۸/ج۲ اور مسند احمد ص۲۸۷/ج۴ وغیرہ کُتب حدیث میں ہے، اس میں یہ الفاظ بھی ہیں ۔ آپؐ نے فرمایا کہ جب میت کو قبر میں دفن کردیا جاتا ہے تو تُعاد روحہ فی جسدہٖ یہ روایت مُستدرک ص۳۷/ج۱ میں بھی ہے ۔ قال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح علیٰ شرطہما ۔ حافظ ابن تیمیہؒ شرح حدیث النزول ص۴۷ میں لکھتے ہیں وقد رواہ الامام احمدؒ وغیرہ وھو حدیث اجمع رواۃ الحدیث علیٰ شہرتہ واستفاضتہٖ وقال الحافظ ابوعبداللہ بن مندۃؒ ھٰذا الحدیث اسنادہٗ متصل مشہور رواہ جماعۃ عن البراءؓ ۔

حافظ ابن القیمؒ اجتماع جیوش الاسلامیۃ علیٰ غزو المعطلۃ والجہمیۃ ص۲۵ میں لکھتے ہیں ۔ وھو حدیث صحیح صححہ جماعۃ من الحفاظ اور کتاب الروح ص۵۸ میں لکھتے ہیں ۔ ھٰذا حدیث ثابت مشہور مستفیض صححہ جماعۃ من الحفاظ ولا

فی الارض یبلغونی من امتی السلام رواہ اخرج الدار قطنیؒ من حدیث علیؓ مرفوعًا یبلغونی صلوٰۃ من صلی علیّ من امتی القول البدیع ص۱۱۵) علامہ عزیزیؒ السراج المنیر ص۵۱۸ ج۱ میں فرماتے ہیں۔ حدیث صحیح

تلمتمہ ! مجمع الزوائد ص۲۱۱ ج۸ شفاء السقام ص۱۳۴ اور خصائص الکبریٰ ص۲۸۱ ج۲ میں امام ابویعلی موصلیؒ کی سند سے (یہ حدیث مسند بزار میں بھی ہے مگر ہمارا استدلال اس سے نہیں کیونکہ اسکی سند کمزور ہے۔)

مسند ابی یعلیٰ ص۳۷۹ ج۳ طبع جدہ و اخبار اصبہان ص۸۳ ج۲۔ لابی نعیمؒ غیر مقلد عالم علامہ البانی جب انکے سامنے مسند ابی یعلیٰ اور اخبار اصبہان کی سند نہ تھی اس کو ضعیف جدًا کہتے تھے (سلسلۃ الاحادیث الضعیفۃ والموضوعۃ ص۲۳۹ ج۱) پھر رجوع کیا اور فرمایا واسنادہٗ قوی (سلسلۃ الاحادیث الصحیحۃ ص۱۹۰ ج۲) وص۱۸۹ ج۲ میں لکھتے ہیں دھذا اسناد جید رجالہٗ کلھم ثقات۔ اور غیر مقلد عالم ارشاد الحق فرماتے ہیں اسناد جید (ھامش ص۳۷۹ ج۳ ابی یعلیٰ)

حضرت انسؓ کی روایت ہے۔ آپؐ نے فرمایا۔ الانبیاء احیاء فی قبورھم یصلّون۔ علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں۔ رواہ ابویعلیٰ والبزار ورجال ابی یعلیٰ ثقات۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباریؒ ص۳۵۲ ج۶ میں فرماتے ہیں۔ وصححہ البیہقی۔ مولانا سید انور شاہ صاحبؒ نے فیض الباری ص۶۴ ج۲ میں اور علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم ص۳۲۹ ج۱ میں حافظ حافظ ابن حجرؒ کی تصیح کی تائید کی ہے۔ علامہ عزیزیؒ السراج المنیر ص۱۳۴ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ وقد ثبت فی الحدیث ان الانبیاء احیاء فی قبورھم رواہ المنذریؒ وصححہ البیہقیؒ

حضرت تھانویؒ نشر الطیب ص۱۸۳ میں لکھتے ہیں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ انبیاء علیہم السلام اپنی قبروں میں زندہ ہوتے ہیں۔ اور نمازیں پڑھتے ہیں۔ اور مولانا سہارنپوریؒ بذل المجہود ص۱۶ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ فان الانبیاء فی قبورھم احیاء۔

اسکے علاوہ حضرت ابوہریرۃؓ سے بھی ایک اور روایت ہے جو ابوداؤد ص۲۷۹ ج۱ میں ہے۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ مامن احد یسلم علیّ الا ردّ اللہ علی روحی حتی ارد علیہ السلام۔ رد روح سے ایک تفسیر کے رو سے توجہ مراد ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۳۷۹ ج۱۳ میں لکھتے ہیں۔ رواتہ ثقات۔ حافظ ابن تیمیہؒ اقتضاء الصراط المستقیم ص۱۵۰ میں لکھتے ہیں۔ وھذا الحدیث علی شرط مسلم۔ علامہ سخاویؒ القول البدیع ص۱۱۰ میں لکھتے ہیں۔ رواہ احمدؒ وابوداؤدؒ والطبرانیؒ والبیہقیؒ باسناد حسن۔ الغرض حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی حیات فی القبور اور سماع صلوٰۃ وسلام وغیرہ صحیح احادیث اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ لاریب فیہ۔

میں بحوالہ امام ابوالشیخ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت نقل کرتے ہیں۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ من صلّی عَلَیّ عند قبری سمعتہٗ ومن صلی علیّ من بعید اُعلمتہ اخرجہ ابوالشیخ فی الثواب لہٗ ۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۳۲۵/۶ میں لکھتے ہیں۔ بسند جید ۔ علامہ سخاویؒ القول البدیع ص۱۱۶ میں فرماتے ہیں ۔ سندہ جید ۔ ملا علی القاریؒ مرقاۃ ص۱/۲ میں لکھتے ہیں بسند جید ۔ نواب صدیق حسن خانؒ دلیل الطالب ص۸۴۲ میں لکھتے ہیں ۔ اسنادہ جید مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۳۳۰/۱ میں لکھتے ہیں۔ بسند جید ۔ یاد رہے کہ ابوالشیخ کی سند میں محمد بن مروان السدی الصغیر کذاب نہیں وہ بیہقی کی سند میں ہے اسکی مفصّل بحث تسکین الصدور میں ملاحظہ کریں ۔

اِعتراض : حافظ ابن القیمؒ نے جلاء الافہام میں اِسکو غریب جِدًّا لکھا ہے ؟

جواب | اصول حدیث کے رُو سے غرابت منافیٔ صحت نہیں ۔ مقدمہ شیخ عبدالحقؒ ملحق بمشکوٰۃ ص۷ میں ہے ۔ ان الغرابۃ لا تنافی الصحۃ ویجوز ان یکون الحدیث صحیحاً غریباً بان یکون کل واحد من رجالہ ثقۃ ۔

حضرت تھانویؒ نشر الطیّب ص۲۱۱ میں فرماتے ہیں ۔ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کا ارشاد مروی ہے ، کہ جو شخص میری قبر کے پاس درُود پڑھتا ہے ، اس کو میں خود سُن لیتا ہوں ۔ اور جو شخص دُور سے درُود بھیجتا ہے ، وہ مجھ کو پہنچائی جاتی ہے یعنی بذریعہ فرشتوں کے ۔ شیخ الکل غیر مُقلدین مولوی نذیر حسین دہلویؒ فتاویٰ نذیریہ ص۵۵/۲ ضمیمہ میں تحریر کرتے ہیں اور حضرات انبیاء علیہم الصّلوٰۃ والسّلام اپنی قبروں میں زندہ ہیں ۔ خصوصًا آنحضرت صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلّم فرماتے ہیں کہ جو کوئی عند القبر درُود بھیجتا ہے میں سُنتا ہوں ، اور دُور سے پہنچایا جاتا ہوں ۔ ۱۲

الغرض اُمّت میں ایک امام یا عالم ایسا نہیں جو اس کا قائل ہو کہ نبی علیہ السّلام عند القبر صلوٰۃ وسلام نہیں سُنتے یا آپؐ کی رُوحِ اَطہر کا جسدِ مبارک سے قبر شریف میں تعلق نہیں۔

نوٹ | نسائی ص۱۴۳/۱ ، دارمی ص۳۷۲ اور موارد الظمآن ص۵۹۵ میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے نبی علیہ السّلام نے فرمایا ۔ ان للہ ملائکۃ سیاحین

مجہول بھی ایک نہ رہا پھر تناقض کیسے؟ بعض نادان یہ کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ عدم سماع کی قائل تھیں تو کیا وہ حق پر نہ تھیں؟

الجواب | بیشک حضرت عائشہؓ سماع موتیٰ کی قائل نہ تھیں مگر ہم نے کلمہ تو آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا پڑھا ہے آپ فرماتے ہیں۔ المیت یسمع تو آپؐ کی بات مانیں یا حضرت عائشہؓ کی؟ علاوہ ازیں اس مسئلہ میں جمہور نے حضرت عائشہؓ کی مخالفت کی ہے۔ وقد خالفها الجمهور فی ذٰلك۔ (فتح الباری ص۲۴۴ ج۳ وعمدۃ القاری ص۲۰۲ ج۸) حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں۔ والصحیح عند العلماء روایة عبد اللہ بن عمرؓ لمالها من الشواهد علی صحتها من وجوہ کثیرۃ الخ (تفسیر ص۴۳۸ ج۳) تو ہم جمہور کا ساتھ کیوں نہ دیں؟ چونکہ حضرت عائشہؓ مجتہدہ تھیں اور مجتہد سے خطا بھی ہو جائے تو اُسے ایک اجر ملتا ہے لہٰذا ان پر تو کوئی زد نہیں پڑتی مگر ماوشما تو نرے گنہگار ہیں۔ دلائل کے واضح ہونیکے بعد انکی خلاف ورزی کی زد میں ہیں۔ اللہ تعالیٰ ضد تعصب اور تحزب سے بچائے۔ آمین

بعض تفردات حضرت عائشہ صدیقہؓ: خمسؑ رضعات سے کم میں حرمت رضاعت کی قائل نہ تھیں۔ (نووی شرح مسلم ص۴۶۸ ج۱) بالغ مرد یا عورت کے دودھ پینے سے بھی رضاعت کی قائل تھیں (نووی شرح مسلم ص۴۶۹ ج۱) سفر میں چار رکعت والے فرائض میں اتمام کرتی تھیں قصر نہ کرتی تھیں۔ (ایضاً ص۲۴۱ ج۱) اور حدیث ان المیت یعذب ببکاء اهله علیه کو جمہور کیخلاف صرف کافر کیساتھ مختص کرتی تھیں (ایضاً ص۳۰۲ ج۱) وكانت عائشةؓ يومها عبدها ذكوان من المصحف (بخاری ص۹۶ ج۱) جبکہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ کارروائی عمل کثیر ہونے کی وجہ سے مفسد صلوٰۃ ہے۔ (حاشیہ بخاری ص۹۶ ج۱) کیا اپنے آپ کو حنفی کہلانے والے ان اُمور میں حضرت عائشہؓ کے مسلک کے قائل ہیں؟ ان میں اُمّ المؤمنینؓ کی کیوں مخالفت کرتے ہیں؟

سماع انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام | حضرت مولانا گنگوہیؒ فتاویٰ رشیدیہ ص۸ ج۲ میں فرماتے ہیں، انبیاء علیہم السلام کو اسی وجہ سے مستثنیٰ کیا۔ کہ ان کے سماع میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اس کے لیے حدیث سے دلیل حافظ ابن القیمؒ جلاء الافہام ص۱۹ میں اور علامہ السخاویؒ القول البدیع ص۱۱۶

اور صفحہ ۲ میں لکھتے ہیں ۔ قبر کے پاس جاکر کہے کہ اے فلاں تم میرے واسطے دعاء کرو کہ حق تعالٰے میرا کام کر دیوے اس میں اختلاف علماء کا ہے، مجوزین سماع موتی اس کے جواز کے مقر ہیں ۔ اور مانعین سماع منع کرتے ہیں ۔ اس کا فیصلہ کرنا اب محال ہے ۔ مگر انبیاء علیہم السلام کے سماع میں کسی کو اختلاف نہیں، اسی وجہ سے انکو مستثنیٰ کیا ہے اور دلیل جواز یہ ہے کہ فقہاء نے بعد سلام کے وقت زیارت قبر مبارک کے شفاعت مغفرت کا عرض کرنا بھی لکھا ہے ۔ پس یہ جواز کے لیے کافی ہے ۔

فتح القدیر صفحہ ۳۳۷ ج ۲ مصری میں ہے کہ آپ کی قبر مبارک کے پاس حاضر ہوکر صلوٰۃ وسلام کے بعد ۔ ثمّ یَسْئَلُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشفاعۃ فیقول یارسول اللہ اسئلک الشفاعۃ الخ اور مراقی الفلاح صفحہ ۴۰۶ طبع مصر میں ہے آپ کی قبر کے پاس حاضر ہوکر صلوٰۃ وسلام کے بعد ان الفاظ سے شفاعت کی التجاء کرے پھر آخر میں لکھا ہے ۔ الشفاعۃ الشفاعۃ الشفاعۃ یارسول اللہ یقولہا ثلاثًا ۔ طحطاوی صفحہ ۴۰۶ میں اَلشَّفَاعَۃَ کے نیچے لکھا ہے ۔ اے نطلب منک الشفاعۃ ۔

تنبیہہ ضروری | بعض سطحی ذہن کے کم علم لوگ یہ رٹ لگاتے ہیں کہ آیت کریمہ انک لا تسمع الموتٰی قرآن کریم میں ہے جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہے اور حدیث المیت یسمع باوجود صحیح ہونے کے خبر واحد اور ظنّی ہے اور اصول کا یہ مسئلہ ہے کہ تعارض اور تضاد کی صورت میں قطعی کو ظنّی پر ترجیح ہوتی ہے لہٰذا عدم سماع حق ہے ۔

الجواب | اصول کا قاعدہ علی الرأس والعین بالکل حق اور صحیح ہے ۔ لیکن یہاں قطعاً کوئی تعارض اور تناقض نہیں ہے کیونکہ تناقض اور تعارض کیلئے وحدت موضوع اور وحدت محمول شرط ہے اور یہاں نہ تو موضوع ایک ہے اور نہ ہی محمول ایک ہے تو پھر تعارض و تناقض کیسا ؟ کیونکہ قرآن کریم میں موضوع ہے سُنانے والے کی ذات (انک لا تُسمع) اور حدیث میں موضوع ہے المیت تو جب موضوع ایک نہیں تو تناقض کیسے ؟

علاوہ ازیں محمول بھی ایک نہیں قرآن کریم میں لا تُسمع باب إفعال فعل متعدی ہے اور حدیث میں یسمع فعل لازم ہے ۔ لازم اور متعدی دو الگ الگ فعل ہیں تو

مؤمنوں کو ہی سُنا سکتا ہے تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ دُنیا میں زندہ کافر آپؐ کی آواز نہیں سُنتے تھے ؟ کون اس کا قائل ہو سکتا ہے ؟ تو جس طرح اس آیت کا یہ مفہوم ہے کہ آپؐ کے سُنانے سے صرف مؤمن ہی انتفاع کر سکتے ہیں اور فائدہ اُٹھا سکتے ہیں کافر باوجود سُننے کے فائدہ نہیں اُٹھا سکتے اسی طرح بعینہٖ مُردے باوجود سُننے کے فائدہ نہیں اُٹھا سکتے تو قرآن کریم کے اشارۃ النص سے مُردوں کا سماع ثابت ہُوا اور حضرت مفتی صاحبؒ کا ارشاد اشارہ نکلتا ہے بجا ہُوا ۔ اور خود حضرت مُفتی صاحبؒ نے اس سے قبل اسکی تصریح کی ہے۔

مُلّا علی القاریؒ مرقاۃ ص۱۱/۸ج میں لکھتے ہیں ۔ فان المراد من الموتٰی الکفار والنفی منصب علیٰ نفی النفع لاعلیٰ مطلق السمع کقولہ تعالیٰ صم بکم عمی فھم لا یعقلون اوعلیٰ نفی الجواب المترتب علی السمع الخ ۔ فتاویٰ عزیزی ص۸۸/ج۱ میں ہے۔

بالجملہ انکار شعور وادراک اموات اگر کُفر نباشد در الحاد بودن او شُبہ نیست ۔

دلیل ۲ ہدایہ ص۴۸۴/ج۲ کتاب الایمان اور دیگر کُتب میں ہے کہ اگر کسی نے قسم اُٹھائی کہ فلاں سے کلام نہ کروں گا، اس کے بعد قبر پر کلام کیا تو حانث نہ ہو گا ۔ لان الموتٰی لا یسمعون ۔ مأتہ مسائل ص۴۶تا ص۵۳ میں اسکی خاصی بحث ہے ۔

جواب شاہ صاحبؒ کے حوالے سے گزر چکا ہے اور فتح الملہم ص۴۷۹/ج۲ میں ہے ۔ واما مسئلۃ الیمین التی ذکرھا الشیخ ابن الھمامؒ فمبنی الایمان علی العرف فاذا حلف احد انہ لا یکلم فلانا فلا یفھم منہ اھل العرف الا التکلیم فی حالۃ الحیٰوۃ فلا یحنث بتکلیمہ میتا واللہ تعالیٰ اعلم ۔ اور اسکا قرینہ فقہی طور پر یہ ہے کہ فقہ کی جن جن کتابوں میں یہ مسئلہ ہے، مثلاً قاضی خان اور عالمگیری وغیرہ تو ان میں یہ جزئی بھی مذکور ہے چنانچہ قاضی خان ص۹۱/ج۲ اور عالمگیری ص۲۷۷/ج۴ میں ہے ۔ وان قرأ القرآن عند القبور ان نوی بذلک ان یونسھم صوت القرآن فانہ یقرء ۔ اگر وہ سُنتے نہیں تو صوتِ قرآن سے مانوس کیسے ہوں گے ؟

فائدہ یہ بحث تو عام موتٰی کے سماع کی تھی ۔ حضرات انبیاء علیہم السّلام کے سماع میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ۔ چنانچہ حضرت گنگوہیؒ فتاویٰ رشیدیہ ص۹۹/ج۱

فی عدم الانتفاع بما یتلی علیھم۔ بعض علم سے کورے یہ کہہ دیتے ہیں کہ وجہ تشبیہ عدم سماع ہے مگر لا تسمع الموتٰی میں عدم سماع جو بقول ان کے نتیجہ ہے عدم اسماع کا تو حکم خبری ہے وہ وجہ تشبیہ کیسے بن گئی ؟

ع یہ حقائق ہیں تماشائے لب بام نہیں

اور علامہ آلوسیؒ روح المعانی صـ۵۷ـ/ ج۲۱ میں انّک لا تسمع الموتٰی کی تفسیر کے آخر میں لکھتے ہیں۔ والحق ان الموتٰی یسمعون فی الجملۃ وھٰذا علی احد الوجھین اولھما ان یخلق اللہ عزّ وجل فی بعض اجزاء المیت قوۃ یسمع بھا متٰی شاء اللہ ۔

اور حضرت تھانویؒ بیان القرآن صـ۸۴ـ/ ج۸ میں اسی آیت کے تحت لکھتے ہیں۔ چونکہ بعض احادیث میں مُردوں کا سُننا قریب جگہ نہ کہ بعید جگہ سے وارد ہے ۔ اس لیے بعض عُلماء نے آیت میں کہا ہے کہ مراد سماع منفی سے سماع نافع ہے ، تفسیر حقّانی صـ۱۴ـ/ ج۶ میں تحت قولہ تعالٰی انک لا تسمع الموتٰی لکھا ہے ان آیات میں تو عدم سماع کا اشارہ تک بھی نہیں ہے اس لیے ان سے استدلال کرنا بے فائدہ بات ہے ، اھ

تفسیر معارف القرآن لمولانا مُفتی محمّد شفیع صاحبؒ صـ۵۹ـ/ ج۶ میں ہے ۔ کہ سُنانے سے مراد سماع نافع ہے الخ یعنی نفی سماع نافع کی ہے ۔ الی ان قال اس آیت سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ مُردے کوئی کلام کسی کا سُن ہی نہیں سکتے اس لیے سماع اموات کے مسئلہ سے درحقیقت یہ آیت ساکت ہے الخ۔ اور معارف القرآن صـ۵۹ـ/ ج۶ میں سُورۃ نمل، سورہ رُوم اور سورۃ فاطر کی ان آیات کا حوالہ دے کر لکھتے ہیں کہ ان تینوں آیتوں میں یہ بات قابلِ نظر ہے کہ ان میں کسی میں یہ نہیں فرمایا کہ مُردے نہیں سُن سکتے بلکہ تینوں آیتوں میں نفی اس کی کی گئی ہے کہ آپؐ نہیں سُنا سکتے تینوں آیتوں میں اِسی تعبیر وعنوان کو اختیار کرنے سے اس طرف واضح اشارہ نکلتا ہے کہ مُردوں میں سُننے کی صلاحیت تو ہو سکتی ہے ۔ مگر ہم باختیار خود ان کو نہیں سُنا سکتے ۔ اھ

یہ یاد رہے کہ سورۃ النمل اور سورۃ الرّوم میں انّک لا تسمع الموتٰی الآیۃ کے بعد یہ آیتِ کریمہ بھی ہے ۔ ان تسمع اِلّا من یؤمن بآیٰتنا فھم مسلمون ۔ یعنی تو صرف

نہ ہو۔ چنانچہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔ ان اللہ یسمع من یشآء وما انت بمسمع من فی القبور۔ حافظ ابن القیمؒ کتاب الروح صـ۵۵ میں لکھتے ہیں۔

واما قولہ تعالیٰ وما انت بمسمع من فی القبور فسیاق الآیۃ یدل علی ان المراد منھا ان الکافر المیت القلب لاتقدر علی اسماعہ اسماعا ینتفع بہ کما ان من فی القبور لاتقدر علی اسماعھم اسماعا ینتفعون بہ ولم یُرد سبحانہ ان اصحاب القبور لایسمعون شیئاً البتۃ کیف وقد اخبر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انھم یسمعون خفق نعال المشیعین واخبران قتلیٰ بدر سمعوا کلامہٗ وخطابہ وشرع السلام علیھم بصیغۃ الخطاب للحاضر الذی یسمع واخبران من سلم علی اخیہ المؤمن ردّ علیہ السلام۔

اور علّامہ بدرالدین بعلی الحنبلیؒ مختصر الفتاوی المصریۃ صـ۱۸۹ میں لکھتے ہیں۔

قولہ تعالیٰ فانک لاتسمع الموتیٰ المراد السماع المعتاد الذی یتضمن القبول والانتفاع کما فی حق الکفار السماع النافع فی قولہ ولو علم اللہ فیھم خیرًا لاسمعھم وقولہ تعالیٰ۔ لوکنا نسمع اونعقل فاذا کان قد نفی عن الکافر السمع مطلقاً وعلم انہ انما نفی سمع القلب المتضمن للفھم والقبول لامجرد سماع الکلام فکذالک المشبہ بہ وھو المیت۔ تلخیص المفتاح۔ مختصر المعانی۔ مطول۔ اسرار البلاغۃ اور دلائل الاعجاز وغیرہ کتابوں میں تصریح ہے (حوالے المسلک المنصور میں دیکھیں) کہ مُشبہ اور مُشبہ بہٖ میں وجہ تشبیہ صرف ایک ہی ہوتی ہے دو نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے زندہ کفّار کو موتٰی اور صُمٌّ سے تشبیہ دی ہے زندہ کافر مشبہ ہیں اور موتٰی اور صُمٌّ۔ مُشبہ بہم ہیں اگر مَوتٰی اور صُمٌّ میں وجہ تشبیہ حقیقتاً عدم سماع ہے تو زندہ کافروں میں بھی یہی ماننا پڑے گی اور صُمٌّ کا یہ معنیٰ ہوگا کہ زندہ کافر قطعاً کوئی کلام نہیں سُنتے اور فھم لا یسمعون اپنی حقیقت پر محمول ہے۔ ولا قائل بہٖ تشبیہ عدم الانتفاع میں ہے جو دونوں میں مُشترک ہے۔

تفسیر جلالین صـ۳۴۲ میں ہے وَشَبَّہَھُمْ (ای الکفار الاحیآء) بھم (ای بالصُمّ)

ان الموتی لیس لهم سماع عند ابی حنیفة رحمہ اللہ وصنف ملا علی القاری رحمہ اللہ رسالة وذکر فیها ان المشهور لیس له اصل من الائمة اصلاً۔ بل اُخذ هٰذا من مسئلة فی باب الایمان انه اذا حلف انه لا یتکلم مع فلان فمات الرجل فتکلم معه علی قبره میتا لا یحنث اقول ان وجه عدم الحنث ان مبنی الایمان علی العرف واهل العرف لا یعلمون ان الموتی تسمع والمحقق ان اباحنیفة رحمہ اللہ لا ینکر سمع الاموات وان خالف ابن الهمام رحمہ اللہ وقال ان الموتی لا تسمع وان ذخیرة الحدیث تدل علی سمع الموتی۔ وقال الشیخ (ابن الهمام رحمہ اللہ) ان الموتی لا تسمع ویستثنی منه قرع النعال والسلام علیکم۔ ابن الہمام رحمہ اللہ فتح القدیر ص ۴۴۷/ج۱ میں لکھتے ہیں۔ ویشکل علیہم ما فی مسلم (والبخاری) ان المیت لیسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا اللهم الا ان یخصوا ذلك باول الوضع فی القبر مقدمة للسوال۔ الخ

مولانا گنگوہی رحمہ اللہ فتاویٰ رشیدیہ ص ۵۱/ج۲ میں لکھتے ہیں۔

الجواب سماع میں حنفیہ باہم مختلف ہیں۔ اور روایات سے ہر دو مذہب کی تائید ہوتی ہے۔ پس تلقین اسی مذہب پر مبنی ہے۔ کیونکہ اوّل زمانہ قریب دفن کے بہت سی روایات اثبات سماع کرتی ہیں۔ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ سے اس باب میں کچھ منصوص نہیں۔ اور روایات جو کچھ امام صاحب سے آئی ہیں، شاذ ہیں فقط واللہ اعلم ۔

منکرین سماع کی دلیل ۱ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ انّك لا تسمع الموتٰی، وما انت بمسمع من فی القبور۔ اور اسی مضمون کی دیگر آیات ۔

جواب ایک ہے اسماع اور ایک ہے سماع ان دونوں میں فرق ہے جیساکہ پہلے حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کے بیان سے گذرا۔ اس کی مثال ایسے سمجھیے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ انّك لا تهدی من احببت ولٰکن الله یهدی من یشاء ۔ تو اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ اگر نبی علیہ السّلام کسی کو ہدایت دے نہیں سکتے تو کسی کو ہدایت ہوتی بھی نہیں۔ اسی طرح انّك لا تسمع الموتٰی ۔ کی نفی سے یہ لازم نہیں آتا کہ سماع بھی

فرمایا۔ اور نبی علیہ السلام نے باوجود اس کے سلام اہلِ قبور مسنون کر دیا۔ اگر استماع ممکن نہیں۔ تو یہ بے ہودہ حرکت یعنی سلام اہلِ قبور ملحدوں کی زبان درازی کے لیے کافی ہے الخ

مولانا عثمانیؒ سورۃ روم رکوع ۵ فانك لا تسمع الموتٰی الآیۃ کے تحت خاص بحث کے بعد فرماتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح انك لا تسمع الموتٰی کا مطلب سمجھو۔ یعنی تم یہ نہیں کر سکتے۔ کہ کچھ بولو اور اپنی آواز مُردے کو سُنا دو۔ کیونکہ یہ چیز ظاہری اور عادی اسباب کے خلاف ہے، البتہ حق تعالٰے کی قدرت سے ظاہری اسباب کے خلاف تمہاری کوئی بات مُردہ سُن لے۔ اس کا انکار کوئی مؤمن نہیں کر سکتا۔ اور حافظ ابن القیمؒ کتاب الروح ص۴ میں لکھتے ہیں۔ والسلف مجموعون علی ھذا (ای بان الاموات تعرف الاحیاء وترد علیھم السلام) وقد تواتر الآثار عنھم بان المیت یعرف زیارۃ الحی لہ ویستبشر بہ۔

مولانا حسین علی صاحبؒ تحریرات الحدیث ص۲۵۷ میں لکھتے ہیں۔ ونؤمن بان المیت یعرف من یزورہ اذا اتاہ وآکدہ یوم الجمعۃ بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس الخ۔ شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۲۵۳ میں لکھتے ہیں۔ ظاہر حدیث الباب وغیرہ من کثیر من الاحادیث یدل علی سماع الموتٰی واشتھر علی السنۃ الناس

لہ: وفی سبل السلام ص۱۵۱ ج۲۔ فیہ انہ یسلم علیھم اذا مر بالمقبرۃ وان لم یقصد الزیارۃ لھم وفیہ انھم یعلمون بالمار بھم وسلامہ علیھم والالکان اضاعۃ وظاھرہ فی جمعۃ وغیرھا الخ۔ وفی النیل ص۹۹ ج۴ قولہ اذا فرغ من دفن المیت الخ (وقف علیہ فقال استغفروا لاخیکم وسلوا لہ التثبیت فانہ الآن یسئل رواہ ابوداؤد ص۱۰۳ ج۲) فیہ مشروعیۃ الاستغفار للمیت عند الفراغ من دفنہ و سوال التثبیت لہ لانہ یسئل فی تلك الحال وفیہ دلیل علی ثبوت حیاۃ القبر وقد وردت بذلك احادیث کثیرۃ بلغت حد التواتر اھ۔ اور علامہ عزالدین بن عبدالسلامؒ فرماتے ہیں۔ وقالت طائفۃ الارواح باقیۃ فی القبور ولذا سلم النبی علیہم السلام علیھم وامرنا بالتسلیم علیھم الی قولہ انا الارواح فی القبور دون افنیتھا وھو المختار اھ۔ (قواعد الاحکام فی مصالح الانام ص۹۹ ج۲) حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں۔ والسلام علی من لم یشعر ولا یعلم محال۔ (ابن کثیر ص۴۳۹ ج۳)

تذکرۃ الحفاظ ص ۱۱۶/۱ میں لکھتے ہیں کہ قتادہ برملا اپنا ردّی عقیدہ بیان کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتی ہے مگر گناہ اسکی تقدیر سے نہیں ہوتے اور محدثین القدر کا معنی یہ کرتے ہیں۔ وھوزعم ان الشر من خلق العبد (تدریب الراوی ص ۲۱۹)

دلیل نمبر ۳ فتح الملہم ص ۵۰۸/۲، کتاب الروح ص ۲، مختصر تذکرہ قرطبی ص ۳۸ اور دلیل الطالب ص ۸۴۱ میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوعًا روایت ہے۔ ما من احد یمرّ بقبر اخیہ المؤمن یعرفہ فی الدنیا فیسلم علیہ الّا عرفہ ورد علیہ السلام۔ قرطبیؒ کہتے ہیں صححہ ابو محمد عبدالحق (التذکرۃ ص ۱۶۵ طبع مصر) اور شوکانیؒ نیل الاوطار ص ۲۴۶/۴ میں لکھتے ہیں۔ وقد صح حدیث ابن عباسؓ۔ اور مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص ۵۰۸/۲ میں لکھتے ہیں۔ علی ان الصواب ان المیت اھل للخطاب مطلقًا لما سبق من الحدیث ما من احد یمرّ بقبر اخیہ المؤمن یعرفہ فی الدنیا فیسلم علیہ الّا عرفہ وردّ علیہ السلام اور ص ۴۷۹/۲ میں لکھتے ہیں۔ قال العبد الضعیف عفی اللہ عنہ والذی تحصل لنا من مجموع النصوص واللہ تعالیٰ اعلم ان سماع الموتی ثابت فی الجملۃ بالاحادیث الکثیرۃ الصحیحۃ الخ اور علامہ ابن تیمیہؒ کتاب اقتضاء الصراط المستقیم ص ۳۷۹ میں لکھتے ہیں۔ واستماع المیت للاصوات من السلام والقرأۃ حق اور ملا علی القاریؒ مرقاۃ ص ۲۲/۲ میں لکھتے ہیں۔ فان سائر الاموات ایضًا یسمعون السلام والکلام وتعرض علیھم اعمال اقاربھم فی بعض الایام۔ اور علامہ بدر الدین بعلیؒ مختصر الفتاویٰ المصریہ ص ۱۸۹ میں لکھتے ہیں۔ وسماع المیت لقرع نعالھم والسلام علیہ ونحو ذالک مما ثبت ان جنس الاموات یسمعونہ لیس ذالک مخصوصًا بقوم معینین۔ اور نواب صدیق حسن خان دلیل الطالب ص ۸۴۰ میں لکھتے ہیں۔ وجملہ اموات از مؤمنین وکفار درحصول علم وشعور وادراک وسماع و عرض اعمال و ردّ جواب برزائر برابراند تخصیص بانبیأ وصلحأ نیست۔

دلیل نمبر ۴ ترمذی ص ۱۲۵/۱ اور دیگر کتب حدیث میں روایت ہے کہ قبور کے پاس سے گذرتے ہوئے السلام علیکم یا اھل القبور الحدیث کہنا سنت ہے۔ حضرت نانوتویؒ جمال قاسمی ص ۹ میں لکھتے ہیں۔

اپنے خیال نارسا کے موافق سمع اصوات حدّ اسماع سے تو پرے ہے، پر استماع اصوات ممکن ہے۔ یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے تو انّک لا تسمع الموتی۔

جوتیوں کی کھٹکھٹاہٹ سُنتا ہے تمام محدثین کرامؒ اس سے یہی مراد لیتے ہیں کہ حقیقتاً مدفون واپس جانے والوں کی جوتیوں کی آواز سُنتا ہے الکوکب الدری صفحہ ۲۱۹ ج ۱ میں جو یہ لکھا ہے کہ۔ وایضاً فلهم من الروایات ما ورد ان المیت لیسمع خفق نعالهم اذ یحضران عنده ملکان نکیر ومنکر والجواب ان ذلك کنایة عن سرعة اتیانهما بعد الدفن لا حقیقةً۔ تو صحیح نہیں کیونکہ فتاویٰ رشیدیہ صفحہ ۵۱ ج ۲ میں تصریح ہے کہ زمانہ قریب دفن کے بہت سی روایات اثبات سماع کرتی ہیں۔ تو کنایہ لینے کی کیا مجبوری ہے حقیقت کیوں نہ لی جائے؟ اور خود حدیث میں اتاہ ملکان کے صریح الفاظ موجود ہیں کہ دو فرشتے آتے ہیں تو صراحت وحقیقت کی موجودگی میں کنایہ لینے کی کیا حاجت ہے؟

دلیل نمبر ۲

بخاری صفحہ ۵۶۶ ج ۲ ومسلم صفحہ ۳۸۷ ج ۲ میں روایت ہے کہ بدر میں جو کافر مارے گئے انہیں جب کنویں میں ڈالا گیا تو آپؐ نے ان سے کلام فرمایا۔ حضرت عمرؓ نے عرض کی کہ آپؐ ایسے لوگوں سے کلام کرتے ہیں جن میں ارواح نہیں فرمایا۔ والذی نفسی بیده ما انتم باسمع لما اقول منهم الحدیث۔

بعض منکرین سماع یہ کہتے ہیں کہ یہ آپؐ کے ساتھ مخصوص ہے، ایک قرینہ لما اقول کے لفظ ہیں۔ دوسرا قرینہ اسی روایت میں قول قتادة ہے، احیاهم الله حتی اسمعهم کلامه نقمةً وحسرة وندامة۔ مگر دونوں باتیں مردود ہیں۔

اول ۱: تو اسلئے کہ اکثر اور جمہور علماء اسلام اس کو آپؐ کے ساتھ مختص نہیں سمجھتے۔ علامہ آلوسیؒ لکھتے ہیں۔ وقال ابن عبد البر الاکثرون علیٰ ذلك وهو اختیار ابن جریر الطبری وکذا ذکره ابن قتیبة وغیره واحتجوا بما فی الصحیحین عن انسؓ عن ابی طلحةؓ قال لما کان یوم بدر الحدیث۔ (روح المعانی صفحہ ۵۵ ج ۲) اور **دوم ۲**: اس لیے کہ قتادة قدری تھے جو معتزلہ کی شاخ ہے معتزلہ کا حیوٰة فی القبر کے بارے میں اہل حق سے پہلے ہی اختلاف ہے تو ان کی بات اہلسنت والجماعت کیسے حجت مان سکتے ہیں؟ علامہ ذہبیؒ

ہیں مگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے سماع میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں۔ اھ (فتاویٰ رشیدیہ ص۱۰۱ ج۱ طبع جیّد برقی پریس دھلی) حضرت مولانا حکیم الاُمّت محمد اشرف علی صاحب تھانوی رح نقل کرتے ہیں۔ کیونکہ روضۂ مبارک پر جو درود پڑھا جاتا ہے وہ بالاتفاق بلا واسطہ حضورؐ پر پیش ہوتا ہے اور آپؐ اس کو سُنتے اور جواب دیتے ہیں۔ اھ (امداد الفتاویٰ ص۱۱۲۰۱۱ ج۵)۔ ماہنامہ تعلیم القرآن (جو شیخ القرآن مولانا غلام اللہ خان صاحبؒ کی سرپرستی میں نکلتا تھا۔) بابت ماہ اگست ۱۹۶۲ء ص۱۸ میں ہے۔ باقی رہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مُبارک کے پاس صلوٰۃ وسلام کے سماع کا مسئلہ تو اس میں فریقین کے درمیان قطعاً کوئی اختلاف نہ تھا۔ اھ۔ اس مسئلہ میں اُمّت میں سب سے پہلے اختلاف ۱۳۷۴ھ کے بعد جناب سیّد عنایت اللہ شاہ صاحب بُخاری گجراتی نے پیدا کیا ہے اور یہ کہا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عند القبر صلوٰۃ والسلام نہیں سُنتے اور نہ جواب دیتے ہیں اور آپؐ کی رُوح مُبارک کا جسدِ اطہر سے قبر شریف میں کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ اُمّت میں ایک نئی بدعت اور نیا فتنہ ہے۔ فالی اللہ تعالیٰ المشتکیٰ۔

الثانی نمبر ۲ عام اموات کے عند القبور سماع اور عدم سماع کا مسئلہ یہ حضرات صحابہ کرامؓ سے تاہنوز اختلافی چلا آرہا ہے۔ سماع کے قائلین بھی ہیں اور مُنکرین بھی اکثر اُمّت جن میں حضرات موالکؒ حضرات شوافعؒ، حضرات حنابلہؒ تقریباً سبھی ہی اور حضرات احناف میں معتد بہ طبقہ اور جمِ غفیر سماع کا قائل ہے۔ بعض حضرات سماع کے مُنکر ہیں دونوں کے مختصر سے دلائل عرض کئے جاتے ہیں غور فرمائیں۔

قائلین سماع کی پہلی دلیل بخاری ص۱۷۸ ج۱، مسلم ص۳۸۶ ج۲، مستدرک ص۳۷۹ ج۱، ابوداؤد ص۲۹۸ ج۲ اور موارد الظمآن ص۱۹۹ وغیرہ کتب حدیث میں حضرت انسؓ کی روایت ہے۔ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال العبد اذا وضع فی قبرہٖ وتولّی وذھب اصحابہٗ حتّی انہ لیسمع قرع نعالھم اتاہ ملکان۔ الحدیث۔ (اس حدیث پر امام بخاریؒ نے باب المیت یسمع خفق النعال قائم کیا ہے۔ یعنی اس حدیث سے حقیقتاً یہی مُراد ہے کہ مدفون واپس جانے والوں کی

كان يضع الحديث -

جواب ۲: قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار صـ۵۴ ج۴ میں لکھتے ہیں۔ قال الذهبیؒ لا نعلم فی الصحابة معاوية بن معاوية وكذلك تكلم فيه البخاریؒ اھ - جواب ۳: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں غائب نہ تھا۔ علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں۔ قيل توفی بالمدينة فصلى عليه النبی صلی اللہ تعالیٰ عليه وسلم وهو بتبوك ورفع له جبرائيل الارض وله طرق كلها ضعيفة انتهٰی (تجريد اسماء الصحابة صـ۹۰ ج۲) اور مجمع الزوائد صـ۳۷ ج۳ کی روایت میں ہے۔ فرفع سريره فنظر اليه فكبر عليه اھ وفی السند محمد بن ابراهيم بن العلاء وهو ضعيف جدًا - الغرض ایک تو یہ حدیث ضعیف ہے پھر اس سے غائبانہ جنازہ ثابت نہیں ہوتا -

---

باب ما يقول الرجل اذا دخل المقابر صـ۱۲۵

عن ابن عباسؓ قال مر رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم بقبور المدينة فاقبل عليهم بوجهه فقال السلام عليكم يا اهل القبور يغفر الله لنا الحديث - وفی الباب عن بريدةؓ (مسلم صـ۳۱۴ ج۱) وعائشةؓ (مسلم صـ۳۱۳ ج۱)

حدیث ابن عباسؓ حدیث حسن غریب -

اس حدیث کی روشنی میں عند القبور سماع موتٰی کا مسئلہ اور اسکی بحث چلتی ہے کہ آیا عند القبور اموات زندوں کا سلام وکلام سنتے ہیں یا نہیں ؟

اس مسئلہ کی دو شقیں ہیں -

الاول ۱: حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا عند القبور سماع اس مسئلہ میں امت کا کوئی اختلاف نہیں۔ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ فرماتے

امام شافعیؒ واحمدؒ کی دلیل نمبر ۱ یہی نجاشی کا معاملہ ہے۔

الجواب نمبر ۱ نجاشیؓ کا جنازہ آپؐ کے سامنے پیش کر دیا گیا تھا، وہ آپؐ کے حق میں غائب ہی نہ تھا۔ چنانچہ مسند احمد ص۴۴۶ ج۴ میں بسندِ صحیح عمرانؓ بن حصینؓ کی روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم جنازہ میں آپؐ کے پیچھے تھے ولا نظن الا انہ بین یدیہ وفی المرقات ص۴۶ ج۴ عن ابن عباسؓ قال کُشِف للنبی صلی اللہ تعالیٰ عن سریر النجاشی حتی راٰہ وصلی علیہ۔ ترمذی ص۱۵۳ ج۱ ھامش ص۸۔ حافظ ابن القیم زاد المعاد ص۱۴۵ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ ومن الجائز ان یکون رفع لہ سریرہ فصلی علیہ وھو یری صلاتہ علی الحاضر المشاھد وان کان علی مسافۃ من البُعد والصحابۃ وان لم یروہ فھم تابعون للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی الصلوٰۃ۔ یہ توجیہہ قاضی شوکانیؒ نے بھی نیل الاوطار ص۵۴ ج۴ میں نقل کی ہے۔

جواب نمبر ۲ حافظ ابن تیمیہؒ منہاج السنۃ ص۲۷ ج۱ میں اور حافظ ابن القیم زاد المعاد ص۱۴۶ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ واللفظ لہ ان الغائب ان مات ببلدٍ لم یصل علیہ فیہ صلی علیہ صلوٰۃ الغائب کما صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی النجاشی لانہ مات بین الکفار ولم یصل علیہ۔ اور فرماتے ہیں کہ امام ابوداؤدؒ نے جو تبویب کی ہے وہ اسی کی طرف اشارہ ہے۔ چنانچہ امام ابوداؤد ص۱۰۱ ج۲ میں باب قائم کرتے ہیں باب الصلوٰۃ علی المسلم یموت فی بلاد الشرک۔ امیر یمانی سبل السلام ص۱۲۱ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ حافظ ابن تیمیہؒ امام خطابیؒ اور امام رویانیؒ نے اسی کو مستحسن سمجھا ہے اور قاضی شوکانی بھی نیل الاوطار ص۵۵ ج۴ میں یہ جواب نقل کرتے ہیں۔

دلیل نمبر ۲ ابن سنیؒ عمل الیوم واللیلۃ ص۶۳ میں اور علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد ص۳۸ ج۳ میں روایت نقل کرتے ہیں کہ آپؐ سفر تبوک میں تھے، اطلاع ملی کہ معاویہؓ بن معاویہ انتقال کر گئے ہیں آپؐ نے انکی نماز جنازہ پڑھائی۔

جواب نمبر ۱ حافظ ابن القیم زاد المعاد ص۱۴۵ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ ولکن لا یصح فان فی اسنادہ العلاء بن زیاد ویقال زید قال علی بن المدینیؒ

دلیل ۲ | شہداء کے گناہ بوقت شہادت معاف ہو جاتے ہیں لہذا ان کے جنازہ کی ضرورت نہیں۔

جواب: صاحب ہدایہ ص۱۸۳ ج۱ وغیرہ فرماتے ہیں کہ ضروری نہیں کہ گنہگار کا ہی جنازہ ہو بچے غیر مکلف ہیں اور بالاتفاق ان کا جنازہ ہے۔ حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بالاجماع معصوم ہیں مگر جنازہ ان کا بھی ہے۔ ابوداؤد ص۲۳۸ ج۲ وطیالسی ص۳۳۵ ومستدرک ص۵۹۵ ج۲ اور موارد الظمآن ص۴۶۹ وغیرہ میں حضرت ابو ہریرۃؓ سے مرفوع حدیث مروی ہے کہ حضرت عیسٰی علیہ الصلوٰۃ والسلام آسمان سے نازل ہوں گے۔ یکسر الصلیب الیٰ قولہ ثم یبقٰی فی الارض اربعین سنۃً ثم یموت ویصلی علیہ المسلمون ویدفنونہٗ قال الحافظ فی الفتح ص۳۰۱ ج۶ رواہ احمدؒ وابوداؤد باسناد صحیح۔ مبارکپوریؒ تحفہ ص۱۴۸ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ قلت والظاھر عندی ان الصلوٰۃ علی الشہید لیست بواجبۃ فیجوز ان یصلی علیہا ویجوز ترکہا واللہ اعلم وروی الماوردیؒ عن احمدؒ الصلوٰۃ علی الشہید اجود وان لم یصل اجزأہ۔ ذکرہ الحافظ فی الفتح ص۲۱۰ ج۳ واختار الشوکانیؒ الصلوٰۃ علی الشہید۔

باب ماجاء فی صلوٰۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علی النجاشی ص۱۲۳

غائب کے جنازہ کے بارے میں حضرات ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں۔ امام شافعیؒ وامام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ فتح الملہم ص۴۹۶ ج۲ امام صاحبؒ دمن وافقہ کیطرف سے امام ابن عبدالبرؒ نے التمہید ص۳۲۸ ج۶ اور علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری ص۲۲ ج۸ میں یہ دلیل پیش کی ہے کہ نبی علیہ السلام اور خلفاء راشدینؓ کے دور میں سینکڑوں ہی نہیں بلکہ ہزاروں مسلمان دور دراز جگہوں میں فوت ہوئے اور نجاشی کے بغیر ثابت نہیں کہ کسی کی غائبانہ نمازِ جنازہ پڑھی گئی ہو۔ اگر یہ مسئلہ ہوتا تو وہ حضرات کبھی ترک نہ فرماتے رہا نجاشی کا معاملہ تو وہ آپؐ کی خصوصیت تھی۔

وسلم خرج یوما فصلّی علیٰ اھل احد صلوتہ علی المیت ۔ یہ روایت بخاری ص۱۷۹ ج۱ اور مسلم ص۲۵۰ ج۲ میں ہے، امام نوویؒ وغیرہ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس سے مراد تو دُعاء ہے نہ کہ صلوٰۃ! لیکن علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۱۵۶ ج۸ میں لکھتے ہیں کہ۔ صلوتہ علی المیت۔ جنازہ کیلئے نص صریح ہے، نیل الاوطار ص۴۸ ج۴ میں ہے کہ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ شہداء کا جنازہ ترک نہ کرنا چاہیئے۔ وان طالت المدۃ! اسی صفحہ میں شوکانیؒ صلوٰۃ علی الشہید کو ترجیح دیتے ہیں۔

دلیل ۲: مُستدرک ص۵۵۵ ج۳، نسائی ص۲۱۴ ج۱ اور طحاوی ص۲۴۴ ج۱ میں حضرت شداد بن الہاد اللیثیؓ سے روایت ہے۔ ان رجلاً من الاعراب جاء الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فاٰمن بہ الیٰ ان قال فاستشھد فصلّی علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال انا شہید علیہ۔ اسی مضمون کی روایت مستدرک ص۵۹۶ ج۳ میں بھی ہے۔

دلیل ۳: دارقطنی ص۱۹۳ ج۱ میں حضرت ابو مالکؒ (غزوان تابعی ثقہ) کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ جب اُحد کے اندر لوگ شہید ہوئے تو حضرت حمزہؓ کی لاش سامنے پڑی تھی۔ ثم یُجاء بتسعۃٍ عاشرھم حمزۃؓ فصلّی علیہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث۔ اور یہ روایت طحاوی ص۲۹۰ ج۱ میں بھی ہے، العرف الشذی ص۳۴۷ میں ہے۔ بسندٍ صحیح۔

دلیل ۴: ابوداؤد ص۹۱ ج۲ میں روایت ہے۔ عن انسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرّ بحمزۃؓ وقد مُثّل بہ ولم یصل علی احدٍ من الشہداء غیرہٗ! العرف الشذی ص۳۴۸ میں ہے سندہ قوی اور مطلب یہ ہے کہ مستقلاً سوائے حضرت حمزہؓ کے کسی کا جنازہ نہیں پڑھا گیا بلکہ ان کے سوا سب کا جنازہ تبعاً وضمناً تھا۔

دیگر حضرات کی دلیل ۱: ترمذی ص۱۲۱ ج۱، ص۱۲۳ ج۱ میں روایت ہے۔ فدفنھم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ولم یصل علیھم۔

جواب: مطلب یہ ہے کہ مستقلاً ان کا جنازہ فرداً فرداً نہیں ہوا۔ کما مرّ باحادیث صحیحۃ۔

مبارکپوری تحفۃ الاحوذی ص۱۲۵ ج۲ میں لکھتے ہیں۔ وذھب جمھور العلماء الی تأویل ھذہ الاحادیث لمخالفتہا للعمومات القرآنیۃ واثباتہا التعذیب من لاذنب لہ واختلفوا فی التاویل فذھب جمھورھم کما قال النووی الی تأویلھا بمن اوصی بان یبکی علیہ لانہ بسببہ ومنسوب الیہ الخ

ص۱۲۳

باب ماجآء فی ترک الصّلوۃ علی الشہید

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شہداء کی نمازِ جنازہ پڑھنا ضروری ہے، امام ترمذیؒ ص۱۲۳ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ وھو قول الثوریؒ واھل الکوفۃ وبہ یقول۔ اسحاقؒ اور العرف الشذیؒ ص۳۴۷ میں ہے کہ امام مالکؒ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شہداء کی نمازِ جنازہ نہیں اور متاخرین شوافعؒ سے عدمِ جواز کا قول منقول ہے اور امام احمدؒ کا قول ہے کہ شہداء کی نمازِ جنازہ مستحب ہے۔ دیجوس توکھا۔ علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۲۳۲ ج۱ میں لکھتے ہیں فاختلفوا أیضاً فی الصلوۃ علی الشہدآء والمقتولین فی المعرکۃ فقال مالک والشافعیؒ لا یُصلّی علی الشہید المقتول فی المعرکۃ ولا یُغسل وقال ابوحنیفۃؒ یصلی علیہ ولا یغسل وسبب اختلافھم اختلاف الآثار الواردۃ فی ذٰلک وذٰلک انہ خرج ابوداؤد عن طریق جابرؓ انہ علیہ السلام امر بشہدآء اُحد فدُفِنُوا فی ثیابھم ولم یصل علیھم ولم یغسلوا وروی من طریق ابن عباسؓ مُسنداً انہ علیہ السلام صلّی علی قتلی اُحد وعلی حمزۃؓ ولم یُغسل ولم یُیمّم وروی ایضاً ذٰلک مرسلاً من حدیث ابی مالک الغفاری وکذٰلک روی ایضاً ان اعرابیا جاءہ سھم فوقع فی حلقہ فمات فصلی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علیہ۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص۳۱۴ ج۲ میں اس روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ عن عقبۃؓ بن عامر ان النبی صلی اللہ

ہے جو مرتے وقت اہلِ خانہ کو ممانعت عن البکاء علی المیت کا مسئلہ بتا کر نہ گیا ہو کیونکہ وہ ذمہ دار ہے قرآن کریم میں ہے۔ یا ایھا الذین آمنوا قوا انفسکم واھلیکم نارًا اور حدیث میں ہے۔ اَلَا وکلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ ایسے شخص کو جو سزا تو درحقیقت اس کا اصل سبب اس کی اپنی کوتاہی ہے۔ اگر اس نے مسئلہ واضح کر دیا تو پھر ان کے رونے کے سبب اسے کوئی سزا نہیں۔ چنانچہ امام ترمذی ص۱۱۹ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ قال ابن المبارک ارجوان کان ینھاھم فی حیاتہ ان لا یکون علیہ من ذلک شیء۔

الثالث ۳ امام نوویؒ شرح مسلم ص۳۰۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ سزا اس شخص کے متعلق ہے جو مرتے وقت وصیت کر جائے کہ میرے اوپر خوب رونا جیسا کہ جاہلیت میں ایسی وصیتیں ہوتی تھیں۔ مشہور شاعر طرفہ بن عبد کہتا ہے۔

اذا مت فانعینی بما انا اھلہ　　　　وشقی علی الجیب یا ابنۃ معبد

(ابنۃ معبد زوجۃ اخ او ابنتہ وقیل غیر ذلک)

الرابع ۴ قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۱۱۴ ج۴ میں امام اسماعیلؒ اور ابن حزمؒ سے نقل کرتے ہیں کہ رونے والوں کے رونے کے ان کلمات کے سبب سزا ہوتی ہے جن کو وہ روتے وقت بیان کرتے ہیں۔ اور حقیقت میں وہ ان کے اپنے جرائم ہوتے ہیں۔ مثلاً روتے وقت کہے کہ او پچاس آدمیوں کے قتل کرنے والے تو مر گیا او شراب کے مٹکے ختم کرنے والے تو مر گیا، او اتنے اونٹ چوری کرنے والے تو مر گیا۔ تو یہ عیوب میت تھے انہی پر سزا ہوتی ہے، اور رونے والوں کے الفاظ ان عیوب و جرائم پر دال ہیں۔

الخامس ۵ امام نوویؒ شرح مسلم ص۳۰۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ سزا کا مطلب یہ ہے کہ جب رونے والے روتے ہیں تو ان کی آواز و صدمے سے میت کو کوفت ہوتی ہے تو اس مقام پر سزا اور عذاب سے وہ مراد نہیں جو منجانب اللہ ہو بلکہ وہ الم و کوفت اور رنج ہے، جو اہل و عیال کی پریشانی کے وقت قدرتاً انسان کو ہوتا ہے، قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۱۱۶ ج۴ میں لکھتے ہیں۔ وھذا اختیار ابی جعفر الطبریؒ ورجحہ ابن المرابطؒ وعیاض ومن تبعہ ونصرہ ابن تیمیۃ وجماعۃ من المتأخرین۔

باب ما جاء فی کراھیۃ البکاء علی المیّت ص۱۱۹

اس مقام پر خاصا اشکال ہے جس کی محدثین کو کئی توجیہات کرنی پڑیں۔ اشکال یہ ہے کہ قرآنی آیت ہے۔ ان لا تزر وازرۃ وزر اخری۔ مطلب واضح ہے کہ نفس وازرہ دوسرے نفس کے بوجھ کو نہیں اٹھاتا۔ اور اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے جو بحوالۂ حضرت عمرؓ ترمذی ص۱۱۹ ج۱ میں ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المیت یعذب ببکاء اھلہ علیہ قال الترمذی ھو حدیث حسن صحیح۔ کہ اس کے رونے کے سبب میت کو سزا ہوتی ہے۔ تو بظاہر قرآن و حدیث میں تعارض ہے اس کی تطبیق کے لیے کئی تأویلات ہیں۔

الاوّل ۱ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ سے نسیان یا غلطی ہوئی، انھوں نے حدیث پوری نہیں سنی یہ یہودیہ یا یہودی کا واقعہ تھا جس سے عموم سمجھ لیا گیا ہے۔ قاضی ابوبکر الباقلانیؒ اسی توجیہ پر مصر ہیں۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۱۱۲ ج۴ میں لکھتے ہیں۔ ومنہا (ای من التأویلات) ماجزم بہ القاضی ابوبکر ابن الباقلانیؒ وغیرہ ان الراوی سمع بعض الحدیث ولم یسمع بعضہ وان اللام فی المیت لمعہود معین واحتجوا بما اخرجہ مسلم ص۳۰۳ ج۱ (والترمذی فی ص۱۱۹ ج۱ وغیرہ من المحدثین) من حدیث عائشۃؓ انہا قالت یغفر اللہ لابی عبدالرحمن اما انہ لم یکذب ولکنہ نسی او اخطأ انما مر رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم علی یہودیۃ یبکی علیہا، الحدیث۔ لیکن ترمذی کی یہ روایت تو حضرت عمرؓ کی ہے۔ علاوہ ازیں یہ اور حضرات صحابہؓ سے بھی ثابت ہے جیسے کہ ترمذی ص۱۱۹ ج۱ میں موجود ہے: اخرج بسندہ الی عمرؓ بن الخطاب مرفوعا المیت یعذب ببکاء اھلہ علیہ وقال وفی الباب عن ابن عمرؓ وعمرانؓ بن الحصینؓ اور ص۱۱۹ میں گیارہ صحابہ کرامؓ کی روایات کا حوالہ دیا ہے اور مسلم ص۳۰۳ ج۱ میں اسی مفہوم کی حدیث حضرۃ مغیرۃؓ بن شعبۃ کی بھی ہے۔

الثانی ۲ امام بخاریؒ، بخاری ص۱۷۱ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ اس شخص کے بارے میں

جواب ۲ علماء احناف اسکے جواب میں فرماتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ دونوں کے لیے ایک سا ہی طواف کیا نہ یہ کہ حج کے لیے اور قسم کا اور عمرہ کے لیے اور قسم کا بلکہ دونوں کیلئے ایک ہی طرح کا طواف تھا چنانچہ بخاری ص۲۲۲ ج۱ ہامش ص۱۱ میں ہے۔ وحمله القائلون بطوافين وسعيين للقارن على ان المراد بقوله طوافا واحدا اى طاف لكل منهما طوافا يشبه الطواف الآخر۔

جواب ۳ بخاری ص۲۲۱ ج۱ ہامش ص۱۱ میں ہے۔ إلا ان يقال ان هذا ايضا من الخصوصيات المتعلقة ببعض الصحابة او المعنى انهم طافوا طوافا واحدا للحج بعد الرجوع من منى فقوله واحدا تأكيد لدفع تعدد الطواف للقارن بعد الوقوف۔

دلیل ۲ ترمذی ص۱۱۲ ج۱ کی روایت ہے۔ عن ابن عباسؓ ان النبی صلى الله عليه وسلم قال دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيامة۔ اور مشکوٰۃ ص۲۲۴ ج۱ میں حضرت جابرؓ کی طویل حدیث میں ہے دخلت العمرة فى الحج مرتين لا بل لابد ابد وقال رواه مسلم (ص۳۹۶ ج۱)۔ **الجواب:** صاحب ہدایۃ ص۲۲۸ ج۱ میں اور ملا علی القاری شرح النقایۃ ص۲۰۸ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ اهل الجاهلية اشهر الحج میں عمرہ کو افجر الفجور فى الارض۔ سمجھتے تھے۔ آپؐ نے ان کی تردید کی اور فرمایا کہ وقت عمرہ وقت حج میں داخل ہے۔ بخاری ص۲۱۳ ج۱ و مسلم ص۴۰۶ ج۱ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ واللفظ لمسلم۔ قال يرون العمرة فى اشهر الحج من افجر الفجور فى الارض الحديث تو یہ مطلب نہیں کہ افعال عمرہ۔ داخل فى افعال الحج۔ ہیں، بلکہ وقت کے لیے ایسا فرمایا۔ چنانچہ امام ترمذی ص۱۱۳ ج۱ میں فرماتے ہیں۔ ومعنى هذا الحديث ان اهل الجاهلية كانوا لا يعتمرون فى اشهر الحج فلما جاء الاسلام رخص النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك وقال دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيامة يعنى لا بأس بالعمرة فى اشهر الحج۔ الخ

دلیل ۳ دار قطنی ص۲۶۴ ج۲ میں روایت ہے۔ عن عمران بن حصینؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف طوافین وسعیٰ سعیین۔ اسکی سند صحیح ہے، امام دار قطنیؒ نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ اصل الفاظ یوں تھے۔ قرن بین الحج والعمرۃ۔ راوی نے اسکی جگہ غلطی سے دوسری تعبیر کر دی ہے۔

جواب ۱ قرن بین الحج والعمرۃ۔ اس کو تو نہیں چاہتا کہ طواف دو نہ ہوں وہ تو صحیح روایات سے ثابت ہیں۔

دلیل ۴ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص۴۰ ج۳ میں امام طحاویؒ کے حوالے سے چند روایات نقل کی ہیں جن میں ایک حضرت ابن مسعودؓ اور ایک حضرت علیؓ کی ہے آخر میں فرماتے ہیں کہ جن روایات میں ہے۔ طاف طوافین وسعیٰ سعیین تو ذلک باسانید لا بأس بها اذا اجتمعت (دفی الجوهر النقی ص۴۸ ج۱ ورجال هذا السند ثقات الخ۔ طحاوی ص۳۴۵ ج۱ میں ہے۔ بسنده الی زیادؒ بن مالکؒ عن علیؓ وعبدؓ اللہ قالا القارن یطوف طوافین ویسعیٰ سعیین۔ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ حضرت علیؓ نے هکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صنع کے الفاظ سے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی مرفوع حدیث کا حوالہ دیا ہے بقول حافظ ابن حجرؒ جس کے روات ثقات ہیں۔

دوسرے حضرات کی دلیل ۱ ترمذی ص۱۱۱ ج۱ میں روایت ہے۔ عن جابرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرن الحج والعمرۃ فطاف لهما طوافاً واحداً۔

جواب ۱ حضرت شیخ الہندؒ تقریر ترمذی ص۳۱ میں فرماتے ہیں کہ اس طواف واحد سے مراد حلال ہونے کا طواف ہے تو ان دونوں کے لیے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی ہوگی۔ قرینہ اگلی حدیث میں یہ الفاظ ہیں۔ حتیٰ یحل منهما جمیعاً۔ اور موارد الظمآن ص۲۴۶ میں روایت یوں ہے۔

من جمع بین الحج والعمرة كفاه لهما طوافاً واحداً وسعياً واحداً ولايحل حتىٰ يوم النحر ثم يحل منهما جميعاً فالقارن والمتمتع سائق الهدى يحل بالطواف يوم النحر فكان الطواف للحل منهما جميعاً فمدار الحل على الطواف الواحد (معارف السنن ج٦، ص ٢١٩)

امام مالکؒ کی دلیل | بخاری ص۲۲۹ ج۱ اور مسلم ص۴۰۳ ج۱ کی وہ روایت ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع بالعمرۃ الی الحج الحدیث

جواب: | اس سے مراد تمتع اصطلاحی نہیں بلکہ لغوی ہے (تقریر ترمذی للشیخ الہندؒ ص۷۲ پر ہے۔ فمعناہ التمتع اللغوی لا الاصطلاحی) یعنی آپ نے فائدہ اٹھایا۔ بالعمرۃ الی الحج پہلے عمرہ کیا پھر حج ادا کیا۔ اور یہی قران ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال صحیحین کی اس روایت سے ہے، جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افرد الحج۔ (مسلم ص۳۸۹ ج۱)

جواب: | مولانا سید انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۳۱۴ میں لکھتے ہیں۔ فنقول قال بعض الاحناف انہ افرد بالحج ای شرع الافراد لا انہ کان مفردا بنفسہ وعندی انہ افرد بالحج انہ اعتمر وحج باحرام واحد بدون الحلال فی الوسط مثل المتمتع بغیر سوق الہدی فانہ یحل فی الوسط۔

البحث الثانی ۲ | پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ قارن ایک طواف کرے گا یا دو۔ ایک سعی کرے گا یا دو۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قارن کے لیے طوافین اور سعیین ضروری ہیں۔ امام ترمذیؒ ص۱۱۴ میں لکھتے ہیں۔ وھو قول الثوریؒ واھل الکوفۃؒ۔ باقی ائمہؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی ہوگی۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ | امام نسائی سنن الکبریٰ میں حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہیں۔ انہ جمع بین الحج والعمرۃ فطاف طوافین وسعی سعیین ثم قال ھکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع۔ نصب الرایۃ ص۱۱۰ ج۳۔ حافظ ابن حجرؒ الدرایۃ ص۲۰۲ میں لکھتے ہیں۔ ورواتہ موثقون۔

دلیل ۲ | موارد الظمآن ص۲۴۵ میں اسی مضمون کی روایت ہے اور آخر میں یہ لفظ ہیں۔ فقال عمرؓ ھدیت لسنۃ نبیک صلی اللہ علیہ وسلم۔

حضرت انسؓ کی روایت ہے۔ سمعت بأذنای تلبیۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ لبّی بحج وعمرۃٍ وکنت آخذ الجام ناقتہ۔

دلیل ۳ | موارد الظمآن ص۲۴۵ میں حضرت انسؓ کی روایت ہے۔ قال انا عند ثفنات ناقۃِ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عند المسجد فلما استوت بہ قال لبیک بحجۃ وعمرۃٍ معًا وذٰلک فی حجّۃ الوداع۔ اور مسند احمد ص۱۶۴/ج۳ میں ہے۔ عن انسؓ وفیہ ان رجلی لتمس غرز النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسمعتہ یُلبّی بالحج والعمرۃ معًا۔

دلیل ۴ | مسلم ص۴۰۴/ج۱ میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس سال حج کا ارادہ کیا جس سال حجاج کے حملہ کا خطرہ تھا۔ پہلے انھوں نے عمرہ کا قصد کیا۔ ثم خرج حتّٰی اذا کان بظاھر البیداء قال ما شان الحج والعمرۃ الا واحد اشھدکم انی قد اوجبت حجا مع عمرتی۔ آخر میں فرمایا۔ کذٰلک فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

دلیل ۵ | موارد الظمآن ص۲۴۶ میں ہے۔ عن انسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرن بین الحجۃ والعمرۃ وقرن القوم معہٗ۔

ص۲۴۵ میں ہے۔ فی حدیثٍ۔ فقالت اُمّ سلمۃؓ سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول یا آل محمد من حج منکم فلیھل بعمرۃ فی حجّۃٍ التھٰی۔

اسی طرح بخاری ص۲۰۸/ج۱ میں عن عمرؓ مرفوعًا ہے۔ وفیہ وقل عمرۃ فی حجّۃٍ اور بخاری ص۲۳۲/ج۱ کی روایت میں ہے۔ حتّٰی اذا استوت بہ البیداء اھل بعمرۃ وحجّۃ اور بخاری ص۲۱/ج۱ میں حضرت انسؓ سے مروی ہے۔ وسمعتھم یصرخون بھما جمیعًا۔

مختصر الفتاوی المصریۃ ص۳۰۷ میں ہے۔ (واورد احادیث ثم قال) فھٰذہ الاحادیث صریحۃ فی انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان قارنًا بلاشک والقارن یسمونہ متمتعا انتھٰی حافظ ابن القیمؒ نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قارن ہونے پر بیس سے زیادہ صحیح اور صریح حدیثیں نقل کی ہیں (زاد المعاد ص۱۶۷/ج۱) اور دس ۱۰ وجوہ سے قِران کو ترجیح دی ہے (زاد المعاد ص۱۸۷/ج۱) اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی آپؐ کے قارن ہونے کو ترجیح دی ہے (فتح الباری ص۴۲۹/ج۳)

باب ماجاء ان القارن يطوف طوافا واحد صـ۱۱۴

البحث الاوّل ۱

اس میں اختلاف ہے کہ قران افضل ہے یا کہ تمتع یا افراد؟ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قران افضل ہے۔ پھر تمتع پھر افراد۔

امام ترمذیؒ صـ۱۰۱ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ وقد ذھب بعض اھل العلم الیٰ ھذا واختارہ من اھل الکوفة وغیرھم۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں، جیساکہ امام ترمذیؒ نے صـ۱۰۱ میں لکھا ہے۔ احب الینا الافراد ثم التمتع ثم القران۔ یہی قول امام احمدؒ کا بھی نقل کیا گیا ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ تینوں اچھے ہیں، کسی کو کسی پر ترجیح نہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ صـ۱۰۱ میں لکھتے ہیں۔ وقال الثوریؒ ان افردت الحج فحسن وان قرنت فحسن وان تمتعت فحسن اور تقریر ترمذیؒ لشیخ الہند صـ۲۶ میں ہے۔ وقال امام دار الھجرة مالکؒ الافضل التمتع ثم القران ثم الافراد۔ اور ملا علی القاریؒ شرح النقایۃ صـ۲۰۶ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ وقال مالکؒ والشافعیؒ فی قول لهما الافراد افضل مطلقا وقال احمدؒ التمتع افضل مطلقا وھو قول مالک۔

اصل بات یہ ہے کہ نزاع اس میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے حجۃ الوداع میں کون سا حج کیا تھا۔ افراد۔ تمتع یا قران؟ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قران تھا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ تمتع تھا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ افراد تھا۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱

بخاری صـ۲۳۹ ج۱ و صـ۲۱۰ ج۱ میں اسکا ذکر ہے کہ نبی علیہ السلام نے آخر میں جو حج کیا تھا تو اس میں حجة مع عمرة تھا۔ اور یہ روایت موارد الظمآن صـ۲۵۱ میں بھی ہے۔

دلیل ۲

مسلم صـ۴۰۴ ج۱ اور ترمذیؒ صـ۱۰۱ ج۱ میں حضرت انسؓ کی روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یلبی بالحج والعمرۃ جمیعًا۔ اور العرف الشذی صـ۳۱۴ میں تنقیح التحقیق لابن عبد الہادیؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں۔

اور اس پر کتب اسماء الرجال میں بڑی جرح ہے۔ مثلاً تہذیب التہذیب ص۲۰۸ ج۸ میں ہے۔ عن ابن معینؒ لیس بذالک لا اعلم احداً روی عنہ غیر یعقوب وقال الدوریؒ عن ابن معینؒ عندہ مناکیر۔ وقال ابو زرعہؒ لا بأس بہ وعن ابی داؤد منکر الحدیث وقال فی موضع آخر ما اعرفہ روی مناکیر وذکرہ ابن حبانؒ فی الثقات وذکرہ الساجیؒ والعقیلیؒ فی الضعفاء وقال ابن عدی احادیثہ غیر محفوظۃ۔

جواب ۲ اگر اس سے یہ ثابت بھی ہو جائے کہ تراویح آٹھ ہیں اور زائد سُنّت کے مطابق نہیں تو سُنن الکبریٰ ص۴۹۴ ج۲ اور مستدرک حاکم ص۴۴ ج۱ میں روایت ہے، کہ رمضان میں آپؐ نے صرف تین راتیں باجماعت صحابہؓ کو نماز پڑھائی تیسویں، پچیسویں اور ستائیسویں رمضان پھر تم کیوں چھبیس یا ستائیس دن خلاف سُنّت کرتے ہو، ہم اگر بارہ کے عدد کے بدعتی ہیں تو تُم کم از کم چھبیس کے عدد کے بدعتی ہو۔

دلیل ۳ موارد الظمآن ص۲۳۰ مُسند احمد ص۱۱۵ ج۵ اور قیام اللیل ص۹۲ میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے۔ قال جاءَ ابیّؓ بن کعب الیٰ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ کان منی اللیلۃ شیءٌ فی رمضان۔ قال وما ذاك یا اُبیّ قال نسوۃ فی داری قلن انا لا نقرأ القرآن فنصلی بصلوٰتك قال صلیتُ بھن ثمانی رکعات ثم اوترت قال فکان شبہ الرضٰی ولم یقل شیئاً۔

جواب ۱ اس کی سند میں بھی عیسیٰ بن جاریہ ہے، نیز یعقوب قمی ہے، اس پر بھی کتاب رجال میں جرح موجود ہے۔ اگرچہ اکثر محدثین نے اسکی توثیق بھی کی ہے۔

جواب ۲ حضرت اُبیّؓ بن کعب نے امام بن کر بیس رکعتیں پڑھائیں۔ اگر ان کے نزدیک آٹھ رکعت ہی سُنّت ہوتیں اور زائد نہ ہوتیں تو وہ کبھی ان زائد پر مدت العمر عمل نہ کرتے رہتے۔

رمضان یعنی التراویح عددمعین (نزل الابرار ص۱۲۶ ج۱)

(۲) نواب صدیق حسن خان صاحبؒ لکھتے ہیں۔ پس آن (یعنی خواندن بست رکعت) بزیادت عامل بسنت ہم باشد (ہدایۃ السائل فی ادلۃ المسائل ص۱۳۸) نیز فرماتے ہیں کہ۔ اما آنکہ جمع از اہل علم ایں نماز بست رکعت قرارداده اند ودر ہر رکعتے قرأت متعین را مستحسن داشتہ ایں عدد از حضورؐ ثابت نشدہ است ولیکن مجمل چیزے است کہ براں ایں معنیٰ صادق است۔ انہ صلوٰۃ وانہ جماعۃ وانہ فی رمضان۔ پس حکم مبتدع آں چہ معنیٰ؟ (بدور الاہلۃ ص۸۳)۔ یعنی بیس تراویح پڑھنے والا سنّی ہے نہ کہ بدعتی۔

(۳) نواب ابوالخیر نورالحسن خانؒ لکھتے ہیں۔ وبالجملہ عددے معین درمرفوع نیامدہ الخ (عرف الجادی ص۸۴)

(۴) مشہور غیر مقلد عالم مولانا حافظ محمد لکھویؒ لکھتے ہیں ؎

بعضے اٹھ رکعاتاں پڑھدے بعضے ویہہ رکعاتاں
جتنی وَدھ عبادت رب دی اُتنیاں ہی وَدھ براتاں (محمدی الاسلام ص۱)

اس سے ثابت ہوا کہ بیس رکعات پڑھنے والے مبتدع نہیں بلکہ عامل بالسنۃ ہیں اور زیادہ عبادت کرکے زیادہ اجر وثواب کے مستحق ہیں۔

دلیل ۲ درایہ ص۱۱۳ طبرانی صغیر ص۱۰۸ قیام اللیل لابی نصر مروزی ص۱۴۰ نیل الاوطار ص۵۰ ج۳ میں ابن حبان کے حوالے سے روایت منقول ہے (یہ روایت موارد الظمآن ص۲۳ میں بھی مذکور ہے) عن جابرؓ بن عبداللہ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی شہر رمضان ثمانی رکعات فلما کانت اللیلۃ القابلۃ اجتمعنا فی المسجد ورجونا ان یخرج فیصلی بنا فاقمنا فیہ حتی اجتمعنا فقلنا یارسول اللہ رجونا ان تخرج فتصلی بنا فقال انی کرھت اوقال خشیت ان یکتب علیکم الوتر قال الطبرانیؒ لا یروی عن جابرؓ الا بھذا الاسناد۔

جواب ۱ اس کی سند میں عیسیٰ بن جاریہ ہے۔ بقول امام طبرانیؒ یہ روایت اسی کی سند سے مروی ہے

جواب ۴ بخاری کی اسی روایت میں ہے۔ کان یصلی اربعًا فلا تسئل عن حسنهن وطولهن۔ تم دو دو کیوں پڑھتے ہو؟

جواب ۵ بخاری کی اسی روایت میں ہے۔ ثم یصلی ثلاثا۔ آپؐ تین وتر پڑھتے تھے تم اس روایت کی مخالفت کرتے ہوئے وتر کو ایک کیوں قرار دیتے ہو؟

جواب ۶ آپؐ یہ نماز سحری کو پڑھتے تھے تم عشاء کے متصل کیوں پڑھتے ہو؟

جواب ۷ آپؐ[1] نے جماعت سے صرف تین راتیں یہ نماز پڑھائی پہلی رات ثلث لیل تک، دوسری رات نصف لیل تک اور تیسری رات ساری رات قیام کیا۔ حتّٰی کہ صحابہؓ کو سحری کے فوت ہونے کا خوف ہوگیا، تم عشاء کے ڈیڑھ دو گھنٹہ بعد کیوں ختم کر دیتے ہو؟

جواب ۸ اسی باب کی بعض روایات میں ہے کہ آپؐ کچھ رکعات کے بعد سو جاتے پھر اُٹھ کر پڑھتے، تم ایسا کیوں نہیں کرتے۔ کما فی النسائی ص ۱۸۵/ج۱ حضرت اُمِّ سلمہؓ کی روایت میں ہے، مالکم وصلوٰته کان یصلی ثم ینام قدر ما صلی ثم یصلی قدر ما نام ثم ینام قدر ما صلی حتّٰی یصبح اھ

جواب ۹ اگر واقعی بخاری کی اس روایت سے علی التعیین اور مقرر طور پر آٹھ رکعات ہی نماز تراویح ثابت ہوتی تو غیر مقلدین کے مقتدر علماء اس کے خلاف کچھ بھی نہ کہتے مگر وہ چلّا چلّا کر اس کے خلاف کہتے ہیں۔

(۱) مولانا وحید الزمان خان صاحبؒ لکھتے ہیں۔ ولا یتعین لصلوٰۃ لیالی

---

[1] عن نعمانؓ بن بشیرؓ علی منبر حمص یقول قمنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی شھر رمضان لیلة ثلاث وعشرین الٰی ثُلث اللیل الاوّل ثم قمنا معه لیلة خمس وعشرین الی نصف اللیل ثم قمنا معهٗ لیلة سبع وعشرین حتّٰی ظننا ان لا ندرك الفلاح وكانوا یسمونه السحور (نسائی ص ۱۸۲، ۱۸۳/ج۱)

میں انکی روایت میں یصلی اربعا ..... ثم یُصلی اربعًا ..... ثم یصلی ثلاثا کے الفاظ ہیں اور ص۱۵۵ ج۱ میں حضرت عائشہؓ ہی کی روایت میں ہے۔ صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم صلی ثمانی رکعات ورکعتین جالسًا ورکعتین بین الندائین ولم یکن یدعهما ابدًا۔ اور مسلم ص۲۵۴ ج۱ میں ہے عن ابی سلمة قال سألت عائشةؓ عن صلوٰة رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقالت کان یصلی ثلاث عشرة رکعة یصلی ثمان رکعات ثم یوتر (وفی روایتہا عند البخاری ص۱۵۴ ج۱ ومسلم ص۲۵۴ ج۱ ثم یصلی ثلاثًا) ثم یُصلی رکعتین وھو جالس الحدیث۔ قال المبارکفوریؒ انہ ثبت ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان قد یُصَلّی ثلاث عشرة رکعة سوی رکعتی الفجر (تحفة الاحوذی ص۳ ج۲) لہٰذا گیارہ کی رَٹ باطل ہوگئی۔

جواب ۲ اس روایت میں صلوٰۃ تراویح کا ذکر نہیں بلکہ صلوٰۃ اللیل یعنی تہجد کا ذکر ہے، کیونکہ غیر رمضان کا لفظ اس میں صریح ہے اور غیر رمضان میں تراویح نہیں ہوتی تو یہ دلیل ہے کہ یہ صلوٰۃ تہجد ہے۔ چنانچہ فتاویٰ عزیزی ص۱۱۹ ج۱ میں ہے:

دراں روایت کہ نفی زیادت میکنند ہمین است کہ آں روایت محمول بر نماز تہجد است کہ در رمضان وغیر رمضان یکساں بود غالبًا بعدد یازدہ رکعت مع الوتر میرسد۔

وفی بذل المجہود ص۲۹ ج۲ لا تعلق لہ بالتراویح لا نفیًا ولا اثباتًا فکانہا صلوٰة اُخری والاستدلال بہٰذا الحدیث علی ان التراویح ثمان رکعات لغو۔

جواب ۳ اسی روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں جیسا کہ بخاری ص۱۰۱ ج۱ اور ص۱۰۸۳ ج۲ میں ہے۔ فصلوا ایہا الناس فی بیوتکم فان افضل صلوٰة المرء فی بیتہ الا المکتوبة وفی النسائی ص۱۸۱ ج۱ حتّٰی خشیتُ ان یکتب علیکم ولو کتب ما قمتم بہ فصلوا ایہا الناس فی بیوتکم فان افضل صلوٰة المرء فی بیتہ الّا المکتوبة۔ وفی روایة علیکم بہٰذہِ الصَّلوٰة فی البیوت۔ اس سے پتہ چلا کہ آپؐ نے گھروں میں یہ نماز پڑھنے کا حکم دیا ہے۔ تم اس روایت کی خلاف ورزی کرتے ہوئے مسجدوں میں کیوں پڑھتے ہو؟

دلیل ۳: ابن ابی شیبۃ مصنف میں روایت پیش کرتے ہیں (بحوالہ آثار السنن ص۵۲ ج۲) عن یحییٰ بن سعید الانصاری ان عمرؓ بن الخطاب امر رجلاً ان یصلی بھم عشرین رکعۃ۔

اعتراض: یحییٰ بن سعید کی روایت حضرت عمرؓ سے منقطع ہے۔

جواب ۱: امام نوویؒ مقدمہ شرح مسلم ص۱۷ میں لکھتے ہیں کہ روایت مرسل کا اعتضاد ہو جائے تو وہ ان حضرات کے نزدیک بھی حجت ہے جو مرسل کو حجت نہیں مانتے۔ اور یہ دوسری روایات سے معتضد ہے۔ اور ص۶۸ ج۱ میں گذر چکا ہے کہ مرسل اور منقطع ایک ہی ہے۔

دلیل ۴: مصنف ابن ابی شیبۃ میں عبدالعزیزؒ بن رُفیع سے روایت ہے۔ قال کان ابیؓ بن کعب یصلی بالناس فی رمضان بالمدینۃ عشرین رکعۃ ویوتر بثلاث۔ نیمویؒ آثار السنن ص۵۳ ج۲ میں لکھتے ہیں اسنادہ مرسل قوی۔

دلیل ۵: قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۵۳ ج۳ میں لکھتے ہیں۔ عن عطاءؒ بن ابی رباحؒ قال ادرکت الناس فی رمضان یصلون عشرین رکعۃ وثلاث رکعات:

جو حضرات آٹھ رکعت کے قائل ہیں ان کی۔

دلیل ۱: بخاری ص۱۵۴ ج۱ اور مسلم ص۲۵۴ ج۱ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے۔ ما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیر رمضان علیٰ احدی عشرۃ رکعۃ۔

جوابات: ہماری طرف سے اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب ۱: کہ بعض روایات میں ثلاث عشرۃ کے لفظ ہیں۔ اقتصار علیٰ احدی عشرہ خود رفع ہو گیا۔ عن ابن عباسؓ قال کان صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثلاث عشرہ رکعۃ یعنی باللیل بخاری ص۱۵۳ ج۱ وعن عائشۃؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی باللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ ثم یصلی اذا سمع النداء بالصبح رکعتین خفیفتین بخاری ص۱۵۶ ج۱ تو خود حضرت عائشہؓ کی روایت سے گیارہ سے زائد رکعات ثابت ہوئیں اور بخاری ص۱۵۴ ج۱

فی رمضان بثلاث وعشرین رکعۃ ۔

اعتراض! غیر مقلدین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یزیدؒ بن رومانؒ کی حضرت عمرؓ سے لقاء اور سماعت ثابت نہیں۔ لہٰذا روایت منقطع ہے۔

جواب مؤطا امام مالکؒ کی تمام مرسل اور منقطع روایات بغیر چار کے (اور یہ ان میں نہیں) دوسرے طرق سے سب مسند اور صحیح ہیں
امام سیوطیؒ تدریب الراوی صـ۱۳۰ میں لکھتے ہیں۔ فائدۃ

صنف ابن عبد البرؒ کتابا فی وصل ما فی الموطا من المرسل والمنقطع والمعضل قال وجمیع ما فیہ من قولہ بلغنی ومن قولہ عن الثقۃ عندہ مما لم یسندہ احد ومتون حدیث کلھا مسندۃ من غیر طریق مالکؒ الا اربعۃ لا تعرف احدھا انی لا انسٰی ولکن انسّٰی لاسن والثانی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُرِیَ اعمار الناس قبلہ اوما شاء اللہ تعالیٰ من ذلک فکانہ تقاصر اعمار امتہ والثالث قول معاذ اخر ما اوصانی بہٖ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وقد وضعت رجلی فی الغرزان قال حسن خلقک للناس والرابع اذا انشأت بحریۃ ثم تشأمت فتلک عین غدیقۃ انتہٰی۔ وفی المرقات صـ۱۸/۱ قال السیوطیؒ ما فیہ من المراسیل فانھا مع کونھا حجۃ عندہ بلا شرط وعند من وافقہ من الائمۃ علی الاحتجاج بالمرسل حجۃ ایضا عندنا اذا اعتضد وما من مرسل فی المؤطا الا ولہ عاضد او عواضد،

فالصواب ان المؤطا صحیح لا یستثنٰی منہ شیٔ راجع من المرسل والمنقطع لا روایات الضعفاء اوالتی وقع فیھا الوھم) وقد صنف ابن عبد البرؒ الخ وفی شرح نخبۃ الفکر صـ۱۱ وقریب من ھذا اختلافھم فی المنقطع والمرسل ھل ھما متغایران اولا فاکثر المحدثین علی التغایر الخ وقال فی ھامشہ تحت قولہ اولا

بان یقال المرسل وکذا المنقطع ما سقط بعض رواتہ صحابیا کان او غیرہ وعملہٗ

اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ حجۃ اللہ البالغۃ صـ۱۳۳/۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں۔ قال الشافعیؒ اصح الکتب بعد کتاب اللہ مؤطا مالک واتفق اھل الحدیث علی ان جمیع ما فیہ صحیح علی رای مالکؒ ومن وافقہ واما علی رای غیرہ فلیس فیہ مرسل ولا منقطع الّا قد اتصل السند بہٖ من طرق اخریٰ فلا جرم انھا صحیحۃ من ھذا الوجہ ۔ خلاصہ یہ ہے کہ مؤطا امام مالکؒ کی تمام مرسل اور منقطع روایات متصل اور صحیح ہیں۔

الفاظ یوں ہیں۔ ویمکن الجمع بین الروایتین بانھم کانوا یقومون باحدی عشرۃ ثمّ کانوا یقومون بعشرین ویوترون بثلاث۔

جواب ۲ زرقانی ص۲۱۵ ج۱ میں ہے۔ قال ابن[۱] عبد البرؒ ان الاغلب عندی ان قوله احدی عشرۃ وھمٌ انتھی۔ (اور علامہ سلیمانؒ بن خلف الباجی شرح مؤطا المنتقی ص۲۰۹ ج۱ میں فرماتے ہیں۔ ویحتمل ان یکون عمرؓ امرھم باحدی عشرۃ رکعۃ وامرھم مع ذلك بطول القرأۃ یقرأ القاری بالمئین فی الرکعۃ لان التطویل فی القرأۃ افضل فی الصلوٰۃ فلما ضُعف الناس عن ذلك امرھم بثلاث وعشرین علی وجه التخفیف عنھم من طول القیام واستدرك بعض الفضیلۃ بزیادۃ الرکعات۔ اور علامہ نیمویؒ التعلیق الحسن ص۵۲ ج۲ میں علامہ قسطلانیؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں۔ بانھم یقومون باحدی عشرۃ ثم قاموا بعشرین واوتروا بثلاث وقد عدّوا ما وقع فی زمن عمرؓ کالاجماع۔ اور بحوالہ مصابیح للسیوطیؒ لکھتے ہیں۔ وکان عمرؓ لما امر بالتراویح اقتصر اوّلاً علی العدد الذی صلاہ النبی صلی الله علیه وسلم اولاً ثمّ زاد فی آخر الامر (المصابیح ص۳۹)

اور علامہ نیمویؒ امام شعرانیؒ کی کشف الغمۃ ص۱۱۶ ج۱ کے حوالے سے لکھتے ہیں۔ ثم ان عمرؓ امر بفعلھا ثلاثاً وعشرین رکعۃ ثلاث منھا الوتر واستقر[۲] الامر علی ذالك فی الامصار۔ والله اعلم۔

دلیل ۲ مؤطا امام مالکؒ ص۴۰ میں روایت ہے۔ قال مالكؒ عن یزیدؒ بن رومانؒ انه قال کان النّاس یقومون فی زمان عمرؓ بن الخطاب

---

[۱] : قال ابن عبد البرؒ ھکذا قال مالكؒ فی ھذا الحدیث احدی عشرۃ رکعۃً وغیرہٗ یقول فیه احدی وعشرین (التمہید ص۱۱۳ ج۱)

[۲] : نقل ابن قدامۃ فی المغنی ص۱۶۷ ج۱ روایات (عن ابیؓ بن کعب) انه صلّی بھم عشرین رکعۃ ثم قال وھٰذا کالاجماع اھ۔ وقال ابن تیمیۃؒ والمرسل اذا عمل به الصحابۃؓ حجۃ اتفاقاً وقال وھٰذا مجمع علیه اھ سبل السلام ص۲۵۶ ج۲۔

قبل البلوغ وبعده ؎ بخاری ص۲۱/۲ج میں یزید بن خصیفة عن السائب بن یزید اھ کے طریق سے امام بخاری نے استدلال کیا ہے اور علامہ نیموی نے آثار السنن ص۲۰۵ میں اسی اُوپر والی حدیث کے متعلق لکھا ہے۔ اسنادہ صحیح۔

امام نووی نے شرح مہذب ص۳۲/۴ج میں لکھا اسنادہ صحیح۔ وقد صحح اسنادہ غیر احد من الحفاظ کالنووی فی الخلاصة وابن العراقی فی شرح التقریب والسیوطی فی المصابیح (التعلیق الحسن ص۲۰۵)

اعتراض! غیر مقلدین نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس روایت سے ثابت ہوا کہ لوگ حضرت عمرؓ کے دور میں بیس رکعت تراویح پڑھتے تھے، لیکن اس سے یہ کیسے ثابت ہوا کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو اس پر جمع کیا اور خود بھی شمولیت کی۔

جواب! ان کا یہ کہنا بالکل مہمل ہے یہ مدینہ طیبہ کا واقعہ ہے، صحابہؓ سارے یہ کاروائی کرتے ہوں اور حضرت عمرؓ جیسی بیدار مغز شخصیت اس سے غافل ہو۔ یہ کیونکر ہوسکتا ہے۔ علاوہ ازیں حافظ ابنِ تیمیہؒ فتاویٰ ص۴۰۱/۲ج میں لکھتے ہیں۔

فلما جمعهم عمرؓ علیٰ اُبیّؓ بن کعب کان یُصلی بهم عشرین رکعة۔ اور المدوّنة الکبریٰ ص۱۹۴/۱ج میں ہے۔ ان عمرؓ وعثمانؓ کانا یقومان فی رمضان مع الناس۔ اور فتح الباریؒ ص۱۸۰/۴ج وعمدة القاری ص۳۵۷/۵ج میں ہے ان عمرؓ بن الخطاب جمع الناس فی زمان رمضان علیٰ اُبیّؓ بن کعب۔ یعنی یہ کاروائی حضرت عمرؓ کے حکم سے ہوئی تھی اور کنز العمال ص۲۸۴/۴ج میں ہے۔ ان عمرؓ امر رجلا ان یصلی بهم عشرین رکعة۔

اعتراض! ایک دوسرا اعتراض یہ کیا کہ مؤطا امام مالکؒ ص۴۰ میں روایت ہے۔ امر عمرؓ بن الخطاب تمیم الداریؓ ان یقوم للناس باحدیٰ عشرة رکعة۔

جواب ۱! امام بیہقیؒ سُنن الکبریٰ ص۴۹۶/۲ج میں لکھتے ہیں، کہ حضرت عمرؓ کی دو روایتیں ہیں ایک وہ جس میں گیارہ رکعت کا ذکر ہے اور دوسری وہ جس میں بیس کا ذکر ہے ان دونوں روایتوں میں تطبیق یوں ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور میں پہلے گیارہ رکعت پر عمل ہوتا تھا، پھر بیس پر عمل جاری ہوا۔ چنانچہ امام بیہقیؒ کے اصل

الاربعة باقل من عشرین رکعة فی التراویح والیه ذهب جمهور الصحابة رضوان اللہ تعالیٰ علیهم - الخ (العرف الشذی ص۳۰۹ وعلی الترمذی ص۱۶۶ ج۱)

ان تمام ٹھوس حوالوں سے یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ حضرات ائمہ اربعہؒ اور دیگر ائمہ کرامؒ اور ان کے پیروکاروں میں کوئی بھی بیس سے کم تراویح کا قائل نہ تھا اور حرمین شریفین میں اب بھی بفضلہ تعالیٰ بیس تراویح ہی پڑھائی جاتی ہیں۔

جمہورؒ کی دلیل[1]

سنن الکبریٰ ص۴۹۶ ج۲ (اور نصب الرایہ ص۱۵۴ ج۲ میں) روایت ہے۔ عن یزید بن خصیفة عن السائب بن یزید قال کانوا یقومون علی عهد عمر بن الخطاب رضی اللہ عنهم فی شهر رمضان بعشرین رکعة قال وکانوا یقرؤن بالمئین وکانوا یتوکئون علی عِصِیّهم فی عهد عثمانؓ من شدة القیام - یزید بن خصیفہ ثقہ ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ تہذیب التہذیب ص۳۴۰ ج۱۱ میں لکھتے ہیں۔ قال احمدؒ وابوحاتمؒ والنسائیؒ ثقة وقال ابن معینؒ ثقة حجة وقال ابن سعدؒ کان عابدا ناسکا کثیر الحدیث ثبتا وذکره ابن حبان فی الثقات وقال ابن حجرؒ کان ثقة مأمونا۔ اور سائبؓ بن یزیدؓ صغار صحابہ میں سے ہیں۔

چنانچہ تہذیب التہذیب ص۴۵۰ ج۳ میں ہے۔ دلهٔ ولابیه صحبة۔ اور علامہ سیوطیؒ تدریب الراوی ص۲۳۶ میں لکھتے ہیں۔ لان الناس قبلوا روایة احداث الصحابة کالحسنؓ والحسینؓ وعبداللہؓ بن الزبیرؓ وابن عباسؓ والنعمانؓ بن بشیرؓ والسائبؓ بن یزیدؓ والمسورؓ بن مخرمةؓ وغیرهم من غیر فرق بینما تحملوه

---

[1] : واما الحدیث المرفوع فلم یصح فی عدد الرکعات قال ابن حجرؒ فی تلخیص الحبیر ص۲۱ ج۲، انه صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم صلی بالناس عشرین رکعة لیلتین فلما کان فی اللیلة الثالثة اجتمع الناس فلم یخرج الیهم ثم قال من الغد خشیت ان تفرض علیکم فلا تطیقوها متفق علی صحته من حدیث عائشةؓ دون عدد الرکعات -

(وهکذا فی الحاوی للفتاوی ص۳۴۹ ج۱) یعنی تراویح کی رکعات کی تعداد کے بارے مرفوع حدیث صحیح نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کتاب الام ص۱۲۵ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ فاما قیام شهر رمضان فصلوٰة المنفرد احب الیّ ورأیتهم بالمدینة یقومون بتسع وثلاثین واحب الیّ عشرون لانه روی عن عمرؓ وکذالك یقومون بمكة ویوترون بثلاث اھ

علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص۲۰۲ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ واختلفوا فی المختار من عدد الرکعات التی یقوم بها الناس فی رمضان فاختار مالكؒ فی احد قولیه وابوحنیفةؒ والشافعیؒ واحمدؒ وداؤدؒ القیام بعشرین رکعة سوی الوتر وذکر ابن القاسمؒ عن مالكؒ انه کان یستحسن ستًّا وثلاثین رکعة والوتر ثلاث اھ۔ اور قیام اللیل ص۹۲ میں ہے کہ حضرت عمرؓ بن عبدالعزیزؒ کے عہد میں بھی چھتیس ۳۶ رکعات ہوتی تھیں۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ مسجد حرام میں ایک ترویحہ کے بعد اتنا وقفہ ہوتا تھا کہ ہمت والے لوگ ایک طواف کر لیتے تھے۔ مسجد نبوی میں چونکہ طواف تو ہے نہیں وہ حضرات ہر ترویحہ کے بعد چار رکعتیں الگ پڑھ لیتے تھے انکی سولہ رکعات زیادہ ہوجاتی تھیں اور آخری ترویحہ کے بعد وتر ہوتے اس لحاظ سے مع وتر انکی کل رکعات انتالیس ۳۹ ہوجاتیں۔

اور مقنع ص۱۸۳ ج۱ (وهو کتاب الفقه علی مذهب ابی عبدالله احمدؒ بن حنبلؒ) ثم التراویح وهی عشرون رکعة یقوم بها فی رمضان فی جماعة اھ وفی الاقناع ص۱۳۹ ج۱ (وهو کتاب فی الفقه علی مذهب الحنابلة) التراویح عشرون رکعة فی رمضان یجهر فیها بالقرأة وفعلها فی جماعة افضل ولا ینقصها ولا بأس بالزیادة اھ غنیۃ الطالبین ص۲۹۳ (طبع لاہور) میں ہے: صلوٰة التراویح سنة النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم الخ پھر ص۲۹۶ میں ہے وهی عشرون رکعة۔

امام نوویؒ المهذب ص۳۲ ج۴ میں لکھتے ہیں۔ مذهبنا انها عشرون رکعة بعشر تسلیمات غیر الوتر وذلك خمس ترویحات والترویحة اربع رکعات بتسلیمتین هذا مذهبنا وبه قال ابوحنیفةؒ واصحابهؒ واحمدؒ وداؤدؒ وغیرهم ونقله القاضی عیاضؒ عن جمهور العلماء اھ۔

حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔ ولم یقل احد من الائمة

سُنّت مؤکدہ ہونیکی باحوالہ مبسوط بحث کی ہے ان تمام حوالوں سے معلوم ہوا کہ نماز تراویح سُنّت مؤکدہ ہے۔

جن حضرات نے (مثلاً حافظ ابن الہمامؒ وغیرہ) آٹھ رکعت کو سُنّت اور بارہ ۱۲ کو مُستحب کہا ہے انکی رائے درست نہیں ہے۔ کیونکہ حضرات خُلفاء راشدینؓ کی سُنّت بھی سُنّت ہے اور ہمیں اِسکا ماننا بھی ضروری ہے۔

حضرت عرباضؓ بن ساریہ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے فرمایا۔ علیکم بسنّتی وسنّۃ الخُلفآء الراشدین المھدیین تمسّکوا بھا وعضوا علیھا بالنواجذ۔ الحدیث (مسند احمد ص۱۲۶ ج۴، ابوداؤد ص۲۷۹ ج۲، ترمذی ص۹۲ ج۲، ابن ماجۃ ص۵، موارد الظمآن ص۵۶، مشکوٰۃ ص۳۰ ج۱ ومستدرک ص۹۶ ج۱ قال الحاکمؒ والذھبیؒ صحیح علی شرطھما) اِس صحیح مرفوع اور صریح روایت سے ثابت ہُوا کہ حضرات خُلفاء راشدینؓ کی سُنّت کو ماننا بھی لازم اور ضروری ہے۔ جو شخص خُلفاء راشدینؓ کی سُنّت کو نہیں مانتا وہ اِس صحیح حدیث کا مُنکر ہے۔

البحث الثالث ۳ : حضرات ائمہ اربعہؒ اور ان کے مقلّدین بیسؔ سے کم تراویح کے قائل نہیں اکثر اہل العلم اِسی کے قائل ہیں کہ صلوٰۃ تراویح کی بیسؔ رکعات ہی ہیں۔ چُنانچہ اِمام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ واکثر اھل العلم علی ما روی عن علیؓ وعمرؓ وغیرھما من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عشرین رکعۃً وھو قول سفیان الثوریؒ وابن المبارک والشافعیؒ وقال الشافعیؒ ھکذا ادرکت ببلدنا بمکۃ یصلون عشرین رکعۃ وقال احمدؒ روی فی ھذا الوان لم یقض فیہ بشیءٍ (ترمذی ص۹۹ ج۱)

اِمام ترمذیؒ نے تو امام احمدؒ کے بارے یہ فرمایا کہ وہ قطعی فیصلہ نہیں کر سکے کہ تراویح کی کتنی رکعات ہیں؟ مگر امام مُوفق الدّین ابن قدامہ الحنبلیؒ فرماتے ہیں۔ والمختار عند ابی عبداللہ (احمدؒ بن حنبلؒ) فیھا عشرون رکعۃ وبھٰذا قال الثوریؒ وابو حنیفۃؒ والشافعیؒ وقال مالکؒ ستٌّ وثلاثون الخ (مغنی ص۸۰۳ ج۱)

امام سرخسیؒ مبسوط صـ۱۴۴/۲ میں فرماتے ہیں۔ قال ابوحنیفۃؒ یصلی عشرین رکعۃ کما ہو السنۃ۔ امام حاکمؒ مستدرک صـ۴۴۰/۱ میں ایک حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ وفیہ الدلیل الواضح ان صلٰوۃ التراویح فی مساجد المسلمین سنۃ مسنونۃ وقد کان علیؓ بن ابی طالب یحث عمرؓ علی اقامۃ ھٰذہٖ السُّنَّۃ الی ان اقامھا۔ اور جامع الرموز صـ۹۵/۱ میں ہے۔ وسنن التراویح علی الصحیح للرجال و النساء جمیعًا سنۃ مؤکدۃ باجماع الصحابۃؓ ومن بعدھم من الامۃ ومنکرھا مُبتدع ضال مردود الشہادۃ کما فی المضمرات اھ۔

امام نوویؒ کتاب الاذکار صـ۸۳ طبع مصر میں لکھتے ہیں۔ اعلم ان صلوٰۃ التراویح سنۃ باتفاق العلماء وھی عشرون رکعۃ۔ تنویر الابصار مع شرح الدر المختار مع الشامی صـ۶۵۴/۱ میں ہے۔ التراویح سنۃ مؤکدۃ لمواظبۃ الخلفاء الراشدینؓ للرجال والنساء اجماعًا ووقتھا بعد صلوٰۃ العشاء الی الفجر اور شامی صـ۶۶۰/۱ میں ہے۔ وھی عشرون رکعۃ وھو قول الجمھور وعلیہ عمل الناس شرقًا وغربًا۔

علامہ ابن قدامہؒ مغنی صـ۸۰۲/۱ میں لکھتے ہیں۔ وقیام شہر رمضان عشرون رکعۃ یعنی صلوٰۃ التراویح وھی سنۃ مؤکدۃ واوّل من سنّہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الی ان قال ونسبت الی عمرؓ لانہ جمع الناس علی ابیؓ بن کعب اھ

امام غزالیؒ احیاء العلوم صـ۱۴۷/۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں التراویح وھی عشرون رکعۃ وکیفیتھا مشھورۃ وھی سنۃ مؤکدۃ وان کانت دون العیدین اھ

علامہ عبدالرحمٰن الدمشقی العثمانی الشافعیؒ رحمۃ الامۃ صـ۵۶/۱ برحاشیہ میزان الکبریٰ للشعرانیؒ طبع مصر میں لکھتے ہیں۔ فصل ومن السنن صلوٰۃ التراویح فی شہر رمضان عند ابی حنیفۃؒ والشافعیؒ واحمدؒ وھی عشرون رکعۃً بعشر تسلیمات وفعلھا فی الجماعۃ افضل وقال ابو یوسفؒ من قدر علی ان یصلی فی بیتہٖ کما یُصلی مع الامام فالاحبّ ان یُصلی فی بیتہٖ وقال مالک قیام رمضان فی البیت لمن قوی علیہ احب الیّ وحکی عنہ التراویح ست وثلاثون رکعۃ اھ

مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے مجموعۂ فتاویٰ عبدالحی صـ۱۶۹/۱ تا صـ۱۸۶ میں نماز تراویح کے

فیکون فعل الفاروق الاعظمؓ ایضاً سنۃً (العرف الشذی ص۳۰۹ وعلی الترمذی ج۱ ص۱۶۶)۔
اور خود حافظ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں۔ وتسمیۃ الخزیمۃ .... الیٰ فرض والیٰ سنۃ وھی الطریقۃ الدینیۃ منہ علیہ الصلوٰۃ والسلام او الخلفاء الراشدینؓ او بعضھم الخ التحریر ص۲۵۹ اور فتح القدیر ج۱ ص۱۱۵، ج۱ ص۱۴۴، ج۱ ص۱۸۸ میں فرماتے ہیں کہ حدیث قرائن اور تعامل سے صحیح ہو جاتی ہے اور حدیث ابن عباسؓ در بست رکعت احادیث شدت اجتہاد در رمضان اور شد المئزر و احیاء اللیل اور سنت الخلفاء الراشدینؓ اور اجماع صحابہ کرامؓ اور تعامل جمہور اُمت سے مؤید ہے لہٰذا ابن الہمامؒ کا یہ فرمانا۔ ان ھذا الاثر ضعیف بابن شیبۃ ابراھیم بن عثمان متفق علی ضعفہ مع مخالفتہ للصحیح اھ خود بخود کمزور ہو جاتا ہے۔ اور اعلاء السنن ج۷ ص۴۹ میں ہے۔ فمن قال ان السنۃ فیھا احدی عشرۃ رکعۃ والباقی مستحب فمحجوج باجماع من قبلہ علی ان ما قالہ ابن الھمام ساقط روایۃ ودرایۃ اھ ۔ حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔ لم یقل احد من الائمۃ باقل من عشرین رکعۃ فی التراویح والیہ ذھب جمھور الصحابۃ رضوان اللہ علیھم۔ (العرف الشذی ص۳۰۹ وعلی الترمذی ج۱ ص۱۶۶) اور نیز فرماتے ہیں۔ واما فعل الفاروقؓ فقد تلقاہ الامۃ بالقبول واستقر امر التراویح فی السنۃ الثانیۃ فی عھد عمرؓ کما فی تاریخ الخلفاء (ص۱۳۶) وقال فی المصابیح فی صلوٰۃ التراویح ص۳۶ اوّل من سنّ قیام رمضان عمرؓ سنۃ اربع عشرۃ وکذا قال الشیخ علاء الدین البسنویؒ فی محاضرۃ الاوائل ومسامرۃ الاواخر ص۹۵ وقال ابن عبد البرؒ فی التمھید ج۸ ص۱۰۹ وذلک سنۃ اربع عشرۃ من الھجرۃ وتاریخ ابن اثیر وفی طبقات ابن سعد زیادۃ وھی انہ کتب عمرؓ الی بلاد الاسلام ان یصلوا التراویح الخ (العرف الشذی ص۳۰۹ وعلی الترمذی ج۱ ص۱۶۶) ان عبارات سے واضح ہوا کہ شاہ صاحبؒ بیس۲۰ تراویح کو سنت مؤکدہ کہتے ہیں۔

البحث الثانی ۲: جمہور فقہاء اسلام کے نزدیک صلوٰۃ التراویح سُنّت ہے بعض نے لفظ سُنّت کے ساتھ مؤکدہ اور بعض نے مسنونۃ بھی کہا ہے چنانچہ

عشر شهرًا فی السّمآء حتّٰی انزل اللّٰہ تعالٰی فی آخر ھٰذہ السورۃ التخفیف فصار قیام اللّیل تطوعًا بعد الفریضۃ الخ اور بُخاری صہ۱ج۱ میں ہے انّی خشیت ان تکتب علیکم ۔ اور نسائی صہ۱۸۲ج۱ میں ہے ۔ انی خشیت ان یفرض علیکم ذٰلك فی رمضان ۔ جب صلوٰۃ تہجد کی فرضیت منسوخ ہو چکی تھی تو اسکے دوبارہ فرض ہونے کا کیا خوف تھا؟ اس سے واضح ہو گیا کہ جسکی فرضیت کا خوف تھا وہ صلوٰۃ التراویح تھی نہ کہ صلوٰۃ اللّیل ۔ اور فی رمضان کے لفظ بھی صلوٰۃ التراویح کو متعیّن کرتے ہیں ۔

دلیل چہارم ۴ : صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ رمضان میں جو نماز آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو پڑھائی وہ تراویح تھی اس کے علاوہ آپؐ نے الگ بھی پڑھی جو صلوٰۃ تہجد تھی چُنانچہ مُسلم صہ۳۵۲ج۱ وقیام اللّیل صہ۱۵۴ کی روایت ہے ۔

عن انسؓ قال کان رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلّم یصلّی فی رمضان فجئتُ فقمت الٰی جنبہٖ وجاء رجل آخر فقام حتّٰی کنا رھطًا فلمّا احسّ النّبی صلّی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلّم اناخلفہٗ جعل یتجوّز فی الصّلوٰۃ ثم دخل رحلہٗ فصلّی صلوٰۃ لایصلیہا عندنا ۔ اور مسند احمد صہ۱۵۲ج۳ میں بھی اسی مضمون کی روایت ہے لہٰذا حضرت شاہ صاحبؒ کا العرف الشذی صہ۳۰۸ اور فیض الباری صہ۴۲۰ج۲ میں یہ فرمانا ۔ وبین التراویح والتہجد فی عہدہٖ علیہ السلام لم یکن فرق فی الرکعات بل فی الوقت والصفۃ ای التراویح تکون فی الجماعۃ فی المسجد بخلاف التہجد وان الشروع فی التراویح یکون فی اوّل اللّیل وفی التہجد فی آخر اللیل ۔ الخ صحیح نہیں ہے ۔ کیونکہ اس صحیح اور صریح روایت سے ثابت ہوا جو نماز آپؐ نے جماعت سے پڑھائی تھی وہ تراویح تھی جو الگ پڑھی وہ تہجد تھی ۔ تو صحیح حدیث سے دو نمازیں الگ الگ ثابت ہوئیں ۔

یہ یاد رہے کہ شاہ صاحبؒ بیس تراویح کو سُنّت کہتے ہیں اور حافظ ابن الہمامؒ کا رد کرتے ہیں ۔ وقال ابن الھمامؒ ان ثمانیۃ رکعات سنّۃ مؤکدۃ وثنتی عشرۃ رکعۃ مُستحبّۃ وما قال بھٰذا احد اقول ان سنّۃ الخُلفآء الراشدین رضہ ایضًا تکون سنۃ الشریعۃ لما فی الاصول ان السنّۃ سنۃ الخلفاء وسنۃ النبی علیہ السّلام وقد صح فی الحدیث علیکم بسنّتی وسنّۃ الخلفآء الراشدین المھدیّین

نذیر حسین صاحبؒ کے حالات میں لکھا ہے کہ رمضان شریف میں آپ صبح سے شام تک درس جاری رکھتے رات کو بحالتِ قیام دو دفعہ قرآن مجید سُنتے ایک دفعہ اول رات نمازِ تراویح میں اپنے شاگرد حافظ احمد محدث اور نفیہ سے تین پارے ترتیل اور تجوید کے ساتھ سُنتے پھر نمازِ تہجد میں اپنے پوتے حافظ عبدالسلام سے ایک پارہ روزانہ سُنتے اھ۔ اس سے معلوم ہوا کہ نمازِ تراویح اور صلوٰۃ تہجد دو الگ الگ نمازیں ہیں اگر یہ کہا جائے کہ ایک ہی نماز کو دُھراتے تھے تو اولاً یہ ان کے قول اور معمول کے خلاف ہے کیونکہ وہ ایک نماز کو نمازِ تراویح اور دوسری کو تہجد سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور ایک نماز میں تین پارے اور دوسری میں ایک پارہ سُنتے تھے اور تراویح کیلئے جماعت کو شرط قرار دیتے ہیں نہ کہ نمازِ تہجد کیلئے وثانیاً ایک ہی نماز کو دوبارہ پڑھنا حدیث کی رُو سے ممنوع ہے۔

(۱) حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ سے مروی ہے۔ سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول لا تصلوا فی یوم مرتین۔ (ابوداؤد ص۸۶ ج۱ ومشکوٰۃ ص۱۰۳ ج۱)

(۲) حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔ لا تعاد الصلوٰۃ فی یوم مرتین۔ (نسائی ص۹۹ ج۱)۔ (۳) حضرت قیسؓ بن طلق سے روایت ہے۔ سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول لا وتران فی لیلۃ (ابوداؤد ص۲۰۳ ج۱)

دلیل دوم نمبر ۲: نمازِ تہجد کا حکم رب تعالیٰ نے نازل فرمایا تھا۔

یاایھا المزمل قم اللیل الآیۃ اور نمازِ تراویح کو آنحضرت صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے مسنون قرار دیا۔ نسائی ص۲۲۹ ج۱ میں ہے۔ ان اللہ تبارک وتعالیٰ فرض صیام رمضان علیکم وسننت لکم قیامہ۔ اور قیام اللیل لابی نصر مروزی ص۸۸ اور ابن ماجہ ص۹۵ میں ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ذکر شہر رمضان فقال شہر کتب اللہ علیکم صیامہ وسننت لکم قیامہ۔

دلیل سوم نمبر ۳: مسلم ص۲۵۶ ج۱ اور نسائی ص۱۸۲ ج۱ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے ان اللہ عز وجل افترض قیام اللیل فی اول ھذہ السورۃ فقام نبی اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم واصحابہ حولاً وامسک اللہ تعالیٰ خاتمتہا اثنی

توڑ سکتا ہے، اس جزء میں نزاع نہیں، نزاع اس میں ہے کہ توڑنے کے بعد پھر اس پر قضاء بھی ہے یا کہ نہیں؟ یہ حدیث اس نزاعی جزء سے ساکت ہے، بلکہ نفی قضاء پر جتنی بھی روایات پیش کی گئی ہیں وہ اس نزاعی جزء یعنی حکم قضاء سے ساکت ہیں، یعنی عدم قضاء کا ان میں حکم نہیں ہے۔ بخلاف ہماری پیش کردہ روایات کے کہ ان میں صراحۃً حکم قضاء کا ذکر ہے۔ باقی یہ کہنا کہ قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۲۷۳ ج۴ میں کہا ہے کہ حضرت اُم ہانیؓ وغیرہا کی روایت میں قضاء کا حکم نہیں اگر لازم ہوتا تو آپؐ حکم دیتے کیونکہ تاخیر بیان حاجت کے وقت سے درست نہیں۔

تو اِسکا جواب یہ ہے کہ قاضی صاحبؒ کا قیاس بمقابلہ نص ہے نص سے مراد وہ احادیث ہیں جن میں سے بعض ہم نے باحوالہ پیش کی ہیں جن میں صراحۃً قضاء کا حکم ہے۔

باب ما جاء فی قیام شهر رمضان ص۹۹

یہاں چند ابحاث ہیں۔

البحث الاول ۱: جمہور علماء کے نزدیک قیام اللیل اور ہے جسکو صلوٰۃ التہجد بھی کہتے ہیں اور قیام رمضان اور ہے جس کو صلوٰۃ التراویح بھی کہتے ہیں۔

پہلی دلیل ۱: یہ ہے کہ محدثین کرامؒ نے اپنی اپنی کتابوں میں (مثلاً بخاری، مسلم، نسائی، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، مؤطا امام مالک، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، مؤطا امام محمد، مسند امام اعظم، کتاب الآثار لمحمد، سنن الکبریٰ للبیہقی، بلوغ المرام، مشکوٰۃ وغیرہ) میں قیام اللیل اور تہجد کا باب الگ قائم کیا ہے اور قیام رمضان اور صلوٰۃ التراویح کا باب جدا قائم کیا ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ دو الگ الگ نمازیں ہیں۔ مولانا وحید الزمان خان صاحب نزل الابرار ص۳۰۲ میں لکھتے ہیں۔ واما قیام اللیل فھو غیر قیام رمضان اور فتاویٰ علمائے حدیث ص۲۵۱ ج۴ میں ہے کہ تراویح کا وقت عشاء کی نماز کے بعد اول شب کا ہے اور تہجد کا آخر شب کا ہے۔ اور فتاویٰ علماء حدیث ص۲۳۲ ج۴ میں ہے کہ نماز تراویح میں جماعت بھی شرط ہے۔ اگر اکیلے اکیلے پڑھیں گے تو تراویح نہ ہوگی جبکہ تہجد کے لیے جماعت شرط نہیں ہے۔ اور نتائج التقلید ص۲۹ میں غیر مقلدین حضرات کے شیخ الکل مولانا سید

دلیل نمبر ۴ : طحاوی ص۳۵۵ ج۱ میں ہے ۔ عن عائشۃؓ قالت دخل علیّ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقلت یارسول اللہ انا قد خبأنا لک حیسًا فقال اما انی کنت ارید الصوم ولکن قربیہ ساصوم یوما مکان ذٰلک ۔

دلیل نمبر ۵ : العرف الشذی ص۲۹۴ میں ہے ۔ واتفقت الائمۃ الاربعۃ علی انہ من شرع فی الحج (نفلًا) یجب علیہ اتمامہ ۔

دُوسرے ائمہؒ کی دلیل : ترمذی ص۹۲ میں حضرت اُمّ ہانیؓ (فاختہ) کی روایت ہے ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دخل علیہا فدعی الشراب فشرب ثم ناولہا فشربت فقالت یارسول اللہ اما انی کنت صائمۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصائم المتطوع امین نفسہ ان شآء صام وان شآء افطر ۔

جواب : *کہ اس روایت سے اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ صائم متطوع اگر چاہے تو روزہ*

بقیہ حاشیہ صفحہ : ۲۵	عن ابراھیم بن عبید قال صنع ابوسعید الخدریؓ

طعامًا فدعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ فقال رجل من القوم انی صائم فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صنع لک اخوک وتکلّف لک اخوک افطر وصم یومًا مکانہ ؛ ھٰذا مرسل (وفی النیل ص۲۴۳ ج۴ قال الحافظ حسن) وروی ایضًا فی ص۲۳۷ ج۱ بسندہ الی جابرؓ بن عبداللہ قال صنع رجل من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم طعامًا فدعا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم واصحابًا لہ فلما اُتی بطعام تنحّٰی احدھم فقال لہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تکلّف لک اخوک وصنع ثم تقول انی صائم کل وصم یومًا مکانہ انتہٰی ۔ وروی فی ص۲۳۶ ج۱ بسندہ الی سعیدؒ بن المسیبؒ ان عمرؓ خرج علی اصحابہ فقال ما ترون فی شیء صنعت الیوم اصبحت صائمًا فمرت بی جاریۃ فاعجبتنی فاصبت منہا فعظم القوم علیہ ماصنع وعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ساکت فقال ما تقول قال اتیت حلالًا (قلت قد علم منہ ان الجاریۃ کانت مملوکۃً لعمرؓ ۔ الشیخ ابوالزاھد) ویوم مکان یومٍ ۔ قال انت خیرھم فُتیا ۔ انتہٰی ۔

امام صاحبؒ دمن وافقہ کی دلیل ۱ : موارد الظمآن ص۲۳۶ میں ہے عن عائشۃ قالت اصبحتُ انا وحفصۃ صائمتین متطوعتین فاھدی لنا طعام فافطرنا فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صُوما یوماً مکانہ ۔

دلیل ۲ : ترمذی ص۹۰ میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے ۔ فقالت یارسول اللہ اناکنا صائمتین فعرض لنا طعام اشتھیناہ فاکلنا منہ قال اقضیا یوماً آخر مکانہ ۔

دلیل ۳ : فتح الملہم ص۱۷۴ ج۱ میں بحوالہ دارقطنی حضرت امّ سلمہؓ کی روایت ہے ۔ انہا صامت یوما تطوعاً فافطرت فامرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تقضی یوما مکانہ؛

لہ : ونقل عن الشیخ بدرالدین العینیؒ .... فقال بعد عدۃ اسطرٍ وروی الدارقطنیؒ عن ام سلمۃؓ انہا صامت یوماً تطوعاً فافطرت فامرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تقضی یوماً مکانہ الخ (فتح الملہم ص۱۷۴ ج۱)

عن عائشۃ ام المومنینؓ قالت دخل عَلَیَّ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال انی ارید الصوم واُھدی لہ حیس فقال انی آکل واصوم یوماً مکانہ لم یروہ بھٰذا اللفظ عن ابن عُیَینۃؒ غیر الباھلی (وھو محمدؒ بن عمرؒ بن العباس الباھلیؒ) ولم یتابع علیٰ قولہٖ واصوم یوماً مکانہٗ ولعلہ شبہ علیہ واللہ اعلم لکثرۃ من خالفہٗ عن ابن عُیَینۃؒ انتھٰی (الدارقطنی ص۲۳۶ ج۱ وفی التعلیق المغنی ص۲۳۶ ج۱ ورواہ النسائی فی سننہ الکبریٰ حدثنا محمد بن منصور ثنا سفیانؒ بن عُیَینۃؒ عن طلحۃؒ بہٖ وقال فیہ فَاٰکل وقال اصوم یوماً مکانہ انتھٰی وکلامہٗ یدل علیٰ ان الوھم من الراوی عن ابن عُیَینۃؒ وھو محمدؒ بن عمر والباھلیؒ وکلام النسائی یدل علیٰ ان الوھم من ابن عُیَینۃؒ نفسہٗ الیٰ ان قال قال الشافعیؒ سمعت سفیانؒ بن عُیَینۃؒ عامۃ مجالستہٖ لایذکر فیہ ساصوم یوماً مکانہ ثم عرضتہٗ علیہ قبل موتہٖ بسنۃ فذکرہ فیہ اھ۔ قلت (الشیخ ابوالزاھد ۔) ان سفیانؒ بن عیینۃؒ ثقۃٌ ثبت واستقر آخر الامر علیٰ ساصوم یوماً مکانہ والزیادہ من الثقۃ مقبولۃ ولم یتفرد بہ الباھلی بل لہٗ متابع عند النسائیؒ فی سننہ الکبریٰ وھو محمدؒ بن منصورؒ وروی الدارقطنی ص۲۳۶ ج۱ بسندہ

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

حق بات یہی ہے کہ عبادات بدنیہ اور مالیہ کا ثواب پہنچتا ہے۔ اس مسئلہ کی زیادہ وضاحت حافظ ابن القیمؒ نے کتاب الروح میں ملا علی قاریؒ نے شرح فقہ الاکبر میں اور علامہ قونویؒ نے شرح عقیدۃ الطحاوی میں اور دیگر شراح حدیث نے بسط سے کی ہے۔

باب ماجاء فی ایجاب القضاء علیہ ص۹۲

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے روزہ نفلی رکھا پھر کسی معقول عذر کے سبب توڑ دیا تو اس پر اسکی قضاء ہے۔ یہی مسلک امام مالکؒ اور دیگر اہل علم کا ہے جیسا کہ امام ترمذیؒ نے ص۹۲ میں لکھا ہے۔ وقد ذهب قوم من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وغیرہم الی ھذا الحدیث فرأوا علیہ القضاء اذا افطر وهو قول مالکؒ بن انسؒ۔ اور سید محمد انور شاہ صاحبؒ العرف الشذی ص۲۹۴ میں لکھتے ہیں کہ امام احمدؒ بن حنبلؒ کی کتاب الصلوٰۃ میں تصریح ہے۔ ان المتنفل فی الصوم والصلوٰۃ یتمہما ویلزمان بالشروع۔ اس قول سے انکے نزدیک بھی اتمام ضروری ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳ محمدؒ بن اسمعیل امیرؒ نے سبل السّلام میں مسلک حنیفہ کو راجح قرار دیا ہے دلیلاً یعنی یہ لکھا ہے کہ قرأت قرآن اور تمام عبادات بدنیہ کا ثواب میت کو پہنچتا ہے از روئے دلیل یہ مذہب زیادہ قوی ہے۔ (فتاویٰ علمائے اہلحدیث باب ایصال ثواب للمیت ص۳۴۶-۳۴۷ ج۵ طبع مکتبہ سعیدیہ خانیوال) نیز فتاویٰ نذیریہ ص۴۲۲ ج۱ میں بھی یہی مسلک لکھا ہے۔

(۴) (و بودن این تلاوت مجعول از برائے میت قادح نیست (دلیل الطالب ص۲۹۸)

(۵) ایصال ثواب مالی یا بدنی بلا تقرر تعیین وقت اور دن کے جب چاہے پہنچاوے درست ہے اور طریقہ مسلوکہ فی الدین ہے (فتاویٰ ثنائیہ ص۲ ج۱) (۶) کسی شخص کے مرجانے کے بعد چوتھے یا چالیسویں دن یا اسکے علاوہ متعین یا غیر متعین دنوں میں کسی مردے کے نام پر قرآن خوانی کرکے بطور ایصال ثواب غرباء کو کھلانا جائز ہے یا کہ ناجائز؟ **جواب:** قرآن مجید پڑھ کر یا صدقہ خیرات کر کے میت کیلئے استغفار کرنا جائز بلکہ احسن طریقہ ہے رسمی طور پر دن مقرر نہ کیے جائیں۔
(فتاویٰ ثنائیہ جلد ثانی باب ششم کتاب الجنائز ص۳۷)

المسئلة فی کتاب الصیام صــ۲۲ ان شاء اللّٰہ واما قرأۃ القرآن فالمشہور من مذہب الشافعیؒ انہ لا یصل ثوابہا الی المیت وقال بعض اصحابہ یصل ثوابہا الی المیت وذہب جماعات من العلماء الی انہ یصل الی المیتِ ثواب جمیع العبادات من الصلوٰۃ والصوم والقرأۃ وغیر ذلک الخ

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲ بالنصوص الواردۃ فی الجمیع ویصح الحج عن المیت اذا کان حج الاسلام وکذا اذا اوصی بحج التطوع علی الاصح عندنا واختلف العلماء فی الصوم اذا مات وعلیہ صوم فالراجح جوازہ عنہ للاحادیث الصحیحۃ فیہ والمشہور فی مذہبنا ان قرأۃ القرآن لا یصلہ ثوابہا وقال جماعۃ من اصحابنا یصلہ ثوابہا وبہ قال احمدؒ بن حنبلؒ واما الصلوٰۃ وسائر الطاعات فلا تصلہ عندنا ولا عند الجمہور وقال احمدؒ یصلہ ثواب الجمیع کالحج انتہٰی (شرح مسلم ص۳۲۲ ج۱) غیر مقلدین حضرات بھی جواز کے قائل ہیں ۔ چنانچہ چند حوالے ملاحظہ ہوں۔

(۱) وذہب جماعۃ من اہل السنۃ والحنفیۃ الی ان للانسان ان یجعل ثواب عملہ لغیرہٖ صلوٰۃً کان اوصومًا او حجًا اوصدقۃً اوقرأۃ قرآنٍ اوذکرا اوای انواع القرب وہذا ہو القول الارجح دلیلًا وقد اخرج الدارقطنی ان رجلًا سأل النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ کیف یبر ابویہ بعد موتہما فاجابہٗ بانہ یصلی لہما مع صلوٰتہٖ ویصوم لہما مع صیامہٖ واخرج ابوداؤد من حدیث معقلؓ بن یسار عنہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم اقرء وا علی موتاکم سورۃ یٰسین وہو شامل للمیت بل ہو الحقیقۃ فیہ واخرج الشیخان انہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم کان یضحی عن نفسہ بکبشٍ وعن امتہٖ بکبشٍ وفیہ اشارۃ الی ان الانسان ینفعہ عمل غیرہٖ (سبل السلام ص۱۵۸،۱۵۷ ج۲) (۲) نیل الاوطار ص۹۹ ج۴ فذہبت المعتزلۃ الی انہ لا یصل الیہ شیٔ واستدلوا بعموم الآیۃ (ان لیس للانسان الا ما سعٰی) وقال فی شرح الکنز ان للانسان ان یجعل ثواب عملہٖ لغیرہٖ صلوٰۃ کان اوصوما اوحجا اوصدقۃ او قرأۃ قرآن اوغیر ذلک من جمیع انواع البر ویصل ذلک الی المیت وینفعہ عند اہل السنۃ ۔ اھ

(۳) سوال : میت کے ایصالِ ثواب اور مغفرت کیلئے قرآن مجید اور بخاری شریف یا دیگر وظائف مثلاً حصن حصین اور دینی کتب کا ختم کرانا درست ہے یا کہ نہیں ؟

جواب : متأخرین علمائے اہل حدیث میں سے علامہؒ بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

اھدیت، اور العرف الشذی ص۲۸۰ج۱ میں یوں ہے۔ واخرج الطحاوی عن عائشہؓ موقوفا قالت لا یصلی احد عن احد ولا یصوم احدٌ عن احدٍ۔ اور فتح الملہم ص۱۵۹ج۳ میں ہے۔ روی الطحاوی باسنادہٖ عن عمرۃؒ بنت عبد الرحمٰنؒ قالت قلت لعائشۃؓ ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان ایصلح ان اقضی عنہا قالت لا ولکن ان تصدقی عنہا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک قال ابن الترکمانیؒ فی الجوہر النقی اسنادہ صحیح۔ ان سب روایات سے پتہ چلا کہ کسی کی طرف سے نماز اور روزہ ادا نہیں کیا جاسکتا۔ ہاں صدقہ درست ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: مسلم مع الفتح ص۱۵۵ج۳ میں حضرت عائشہؓ سے مرفوع روایت ہے من مات وعلیہ صیام صام عنہ ولیہٗ۔

جواب نمبر۱: صام عنہ ولیہ کا معنیٰ یہ ہے کہ ولی اس کی طرف سے روزے رکھوائے۔ یعنی مسکین کو کھانا کھلائے۔ تو مراد اطعام ولی عنہ ہے۔ اس کا قرینہ وہ پہلی روایات ہیں؛ جن میں اطعام ولی کا ذکر ہے۔ ولکنہ تأویل وصرف عن الظاھر (العرف الشذی ص۲۸۰) جواب نمبر۲ حضرت عائشہؓ نے اس کے خلاف فتویٰ دیا۔ کما مر وھو دلیل علی ان الروایۃ منسوخۃ او مؤولۃ: جواب نمبر۳ فتح الملہم ص۱۵۹ج۳ میں ہے۔ قال الشیخ الانورؒ ونحن نقول لا حاجۃ الی تأویل حدیث الباب وصرف لفظ الصوم فیہا عن ظاھرہ بل المراد بقولہ صام عنہ ولیہ وقولہ صومی عنہا ھو الصوم الحقیقی لکن لا بطریق النیابۃ بل بطریق التبرع لایصال الثواب۔

فائدہ جیدہ: امام نووی شرح مسلم ص۳۶۲ج۱ میں لکھتے ہیں۔ اما الصلوٰۃ والصوم فمذھب الشافعیؒ وجماھیر العلماءؒ انہ لا یصل ثوابہما الی المیت إلا اذا کان الصوم واجبًا علی المیت فقضاہ عنہ ولیہ او من اذن لہ الولی فان فیہ قولین للشافعی اشھرھما عنہ انہ لا یصح واصحھما عند محققی متأخری اصحابہ انہ یصح وستاتی[۱]

---

[۱]: ولفظہ۔ وفی ھٰذا الحدیث ان الصدقۃ عن المیت تنفع المیت ویصل ثوابہا وھو کذالک باجماع العلماءؒ وکذا اجمعوا علی وصول الدعاء وقضاء الدین

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

یجوز النیابة عن الاخر فی صوم النذر لا الفریضة کذا فی العرف الشذی ص۲۹۹
وفی مراقی الفلاح ص۲۲۲ فللانسان ان یجعل ثواب عمله لغیرہ عند اهل السنة
والجماعة صلوٰة کان او صوماً او صدقة او قرأة القرآن او الاذکار او غیر ذلک
من انواع البر ویصل ذلك الی المیت وینفعه قاله الزیلعیؒ فی باب الحج عن الغیر الخ (تبیین الحقائق ص۸۳ ج۲)

ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل نمبر۱: ترمذی ص۹۰ ج۱ میں روایت ہے۔ عن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم قال من مات وعلیه صیام شهر فلیطعم عنه مکان کل یوم مسکیناً۔ آگے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ والصحیح عن ابن عمرؓ موقوف اگر یہ روایت موقوف بھی ہو تب بھی حکماً مرفوع ہی ہوگی۔ اس روایت سے پتہ چلا کہ جس پر روزے ہوں، اسکی طرف سے نیابتاً روزے نہیں رکھے جا سکتے۔ ہاں اطعام مسکین کی شکل میں صدقہ درست ہے۔ دلیل نمبر۲ سنن الکبریٰ ص۲۵۷ ج۴ اور مشکل الآثار للطحاوی ص۱۴۱ ج۳ میں روایت ہے۔ عن ابن عباسؓ قال لا یصلی احد عن احد ولا یصوم احد عن احد ولکن یطعم عنه مکان کل یوم مداً من حنطةٍ۔ سنن الکبریٰ ص۲۵۷ ج۴ میں روایت یوں ہے۔ عن ابن عباسؓ لا یصوم احد عن احد ویطعم عنه وفی مشکل الآثار ص۱۴۲ ج۳ ولکن یطعم عنه مکان کل یوم مد حنطة۔ وفی روایة ص۱۴۲ ج۳ قال یطعم عنه ستین مسکیناً وفی ص۱۴۲ ج۳ قالت (عائشة) بل تصدق فی مکان کل یوم علی مسکین نصف صاع۔ مُد اور صاع کی تحقیق پہلے گذر چکی ہے احناف کے ہاں نصف صاع گندم ہے جیسا کہ اس روایت میں ہے۔ علامہ المارینیؒ الجوہر النقی ص۲۵۷ ج۴ میں لکھتے ہیں۔ اسناده علی شرط الشیخین الا محمدؒ بن عبد الاعلیٰؒ فانه علی شرط مسلم وقال ابن حجرؒ فی الدرایة ص۱۷۷ اسناده صحیح۔

دلیل نمبر۳ مؤطا امام مالکؒ ص۹۴ میں روایت ہے۔ عن ابن عمرؓ قال لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ نصب الرایة ص۴۶۳ ج۲ میں مصنف عبد الرزاق کے حوالے سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت یوں ہے۔ لا یصلین احد عن احد ولا یصومن احد عن احد ولکن ان کنت فاعلاً تصدقت عنه او

یں حضرت عبداللہؓ بن عمروؓ بن العاص کی روایت میں یہ ٹکڑا بھی ہے۔ مدان من قمح او سواہ صاع من طعام۔ ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ حدیث غریب حسن۔

باقی ائمہؒ کا استدلال! ترمذی ص۸۵/ج۱ اور مسند شافعی ص۲۳ کی روایت ہے۔ نیز یہ روایت بخاری ص۲۰۵/ج۱ ومسلم ص۳۱۷/ج۱ میں بھی ہے۔ عن ابی سعید الخدریؓ قال کنا نخرج زکوٰۃ الفطر صاعاً من طعام او صاعاً من تمر او صاعاً من زبیب او صاعاً من اقط۔ الحدیث۔

امام خطابیؒ (معالم ص۲۱۸/ج۲ میں) فرماتے ہیں کہ اسمیں طعام سے گندم مراد ہے، کیونکہ باقی چیزوں کا ذکر علیٰحدہ ہے۔

الجواب ۱: طعام سے گندم مراد لینا حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی روایت کے خلاف ہے بخاری ص۲۰۵/ج۱ میں ہے۔ قال ابو سعیدؓ کان طعامنا الشعیر والزبیب والاقط والتمر۔ قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۱۹۳/ج۴ میں لکھتے ہیں کہ حضرت ابوسعیدؓ نے لفظ طعام مجمل ذکر کر کے پھر خود تفصیل بیان کردی ہے۔ وھی ظاھرۃ فیما قال:

جواب ۲: کنا نخرج کے الفاظ چاہتے ہیں کہ وہ ازخود صاع نکالتے تھے۔ نبی علیہ السلام نے گندم کا صاع نکالنے کا حکم نہیں دیا تھا۔ قاضی شوکانی نیل الاوطار ص۱۹۴/ج۴ میں لکھتے ہیں۔ لم یذکر اطلاع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علی ذالک۔

باب ماجاء فی الصوم عن المیت ص۹۰

صاحب ہدایہ ص۲۹۶/ج۱ کتاب الحج میں لکھتے ہیں، کہ عبادات تین قسم کی ہیں۔

ایک قسم ہے عبادات بدنیہ مثلاً نماز روزہ وغیرہ ان میں کسی دوسرے کی طرف سے نیابت درست نہیں۔ دوسری قسم عبادات مالیہ ہے۔ مثلاً زکوٰۃ، قربانی وغیرہ ان میں نیابت درست ہے۔ عند العجز والقدرۃ۔ تیسری قسم ہے عبادات مرکبہ جیسے حج اس میں نیابت درست نہیں۔ اِلّا عند العجز۔ ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ کسی دوسرے کی نیابت درست نہیں: لا فی الصلوٰۃ ولا فی الصوم ولا فی الفریضۃ ولا فی النذر وھو القول الجدید للشافعیؒ ورجح النووی قولہ القدیم وقال احمدؒ بن حنبلؒ

لکھتے ہیں۔ اتفقوا علیٰ ان المسلم لا یخرج عن زوجتہ الکافرۃ مع ان نفقتھا تلزم علیہ۔ یہ بات حافظ ابنِ حجرؒ نے فتح الباری صـ ۳۶۹ ج ۳ میں بیان کی ہے۔

البحث۳ الثالث : امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، اسحاقؒ بن راہویہؒ اور ابن مُبارکؒ فرماتے ہیں کہ کافر غلام کا فطرانہ بھی آقا پر لازم ہے باقی ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اسکا فطرانہ نہیں۔

امام صاحبؒ کی دلیل : مسلم صـ ۳۱۶ ج ۱ میں روایت ہے اور بھی کُتب صحاح میں ہے۔ لیس فی العبد صدقۃ اِلّا صدقۃ الفطر۔ اور فتح الملہم صـ ۴ ج ۳ میں ہے، قال العینیؒ ان فی صدقۃ الفطر نصان احدھما جعل الرأس المطلق سببا وھو الروایۃ التی لیس فیھا من المسلمین والآخر جعل الرأس المسلم سببا ولا تنافی فی الاسباب۔ امام بخاریؒ بھی بظاہر اسی کی طرف مائل ہیں۔ چُنانچہ بخاری صـ ۲۰۴ ج ۱ میں ایک باب یوں قائم کیا ہے۔ صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہٖ من المسلمین۔ اور صـ ۲۰۵ ج ۱ میں دوسرا باب یوں قائم کیا ہے۔ صدقۃ الفطر علی الحر والمملوک۔ باقی ائمہ کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں من المسلمین کی قید ہے۔ ترمذی صـ ۸۵ ج ۱ جواب گذر چکا ہے کہ اسباب جُدا جُدا ہیں۔

البحث۴ الرابع : امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر میں گندم نصف صاع اور باقی اشیاء صاع صاع ہونگی۔ یہی مسلک امام ترمذیؒ نے صـ ۸۵ ج ۱ میں سفیان ثوریؒ اور ابن المبارکؒ کا نقل کیا ہے، ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ گندم بھی صاع ہوگی۔

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ : عن ابن عباسؓ انّ رسُول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرض صدقۃ الفطر علی الصغیر والکبیر والحر والعبد والذکر والانثیٰ نصف صاع من بُر او صاعاً من تمر او شعیر (نسائی صـ ۱۶۹ ج ۱)

امام صاحبؒ کی دلیل ۲ : نصب الرأیہ صـ ۴۰۸ ج ۲ میں مصنف عبدالرزاقؒ کے حوالے سے عبداللہؓ بن ثعلبہ کی روایت ہے۔ قال خطب رسُول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الناس قبل الفطر بیوم او یومین فقال ادوا صاعا من بُرا وقمح بین اثنین۔ زیلعیؒ فرماتے ہیں۔ ھٰذا سند صحیح قوی۔ یہ روایت ابُوداؤد صـ ۲۲۸ ج ۱ دارقطنیؒ صـ ۲۲۴ ج ۲ مسند احمد صـ ۴۳۲ ج ۵ اور مُستدرک صـ ۲۷۹ ج ۳ میں بھی ہے۔ علاوہ ازیں ترمذی صـ ۸۵ ج ۱

وذهب بعضهم الیٰ عدم الوجوب وتاولوا فرض بمعنی قدّر وهو اصلهٗ فی اللغة
لکن نقل فی عرف الشرع الیٰ الوجوب فالحمل علیه اولیٰ ۔ امیر یمانی سبل السلام
صـ۱۸۶/ج۲ میں لکھتے ہیں ۔ الحدیث دلیل علیٰ وجوب صدقة الفطر لقوله فرض
فانه بمعنی الزم واوجب ۔ اور فتح الملہم صـ۱۲/ج۳ میں ابن عبدالبرؒ کے حوالے سے لکھتے
قولهٗ فرض یحتمل وجهین احدهما وهو الاظهر فَرَضَ بمعنے اَوۡجَبَ والآخر
فَرَضَ بمعنے قَدَّرَ کما تقول فرض القاضی نفقة الیتیم ای قدّر والذی
اذهبُ الیه ان لایزال قولهٗ فَرَضَ من معنے الایجاب الّا بدلیل الاجماع
وذٰلك معدوم ۔ غرضیکہ اس حدیث میں فَرَضَ بمعنے اَوۡجَبَ ہے تو یہ روایت
امام صاحبؒ کے حق میں ہے نہ کہ ان کے خلاف ۔

البحث الثانی نمبر۲ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابن المنذرؒ فرماتے ہیں کہ عورت
پر فطرانہ لازم ہے ۔ جو خود ادا کرے ۔ باقی ائمہ فرماتے ہیں کہ اسکے خاوند کے ذمے ہے ۔

امام صاحبؒ کی دلیل : مسلم صـ۳۱۷/ج۱ اور ترمذی صـ۸۵/ج۱ میں ہے ترمذیؒ فرماتے
ہیں حسن صحیح جس میں یہ بھی ہے ۔ فرض رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم
صدقة الفطر علی الذکر والانثیٰ ۔ الحدیث ۔

باقی حضرات کی دلیل نمبر۱ مسند شافعی صـ۲۳ میں ہے ۔ عن جعفرؒ بن محمدؒ
عن ابیه ان رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم فرض زکوٰة الفطر علی
الحر والعبد والذکر والانثیٰ ممن تمونون ۔

الجواب : قاضی شوکانی نیل الاوطار صـ۱۹۱/ج۴ میں لکھتے ہیں کہ یہ روایت منقطع ہے،
اور اسی صفحہ میں بحوالۂ بیہقیؒ حضرت ابن عمرؓ سے بھی روایت نقل کی ہے اور آگے
لکھا ہے اسناده ضعیف ۔ دلیل نمبر۲ فرماتے ہیں کہ جب نفقہ خاوند پر لازم ہے تو
صدقہ بھی اُسی پر لازم ہے ۔ الجواب نمبر۱ : قاضی شوکانی نیل الاوطار صـ۱۹۱/ج۴ میں لکھتے
ہیں ۔ قال الحافظ وفیه نظر لانهم قالوا ان اعسر وکانت الزوجة امة وجبت
فطرتها علی السید بخلاف النفقة فافترقا ۔ جواب نمبر۲ اسی صفحہ میں آگے

زکوٰۃ ہے تو جبار کا معنیٰ تو فٹ نہ آیا کیونکہ اس میں زکوٰۃ تو آگئی جبار اور ھدر تو نہ ہوا (ملاحظہ ہو فتح القدیر ص۵۳۸ ج۱ وکتاب الاموال ص۳۴۰) حافظ ابن حجرؒ کا یہ فرمانا کہ داو عطف کے ساتھ والمعدن جُبار وفی الرکاز الخمس ذکر فرمایا ہے فصح انہ غیرہ (فتح الباری ص۳۶۴ ج۳) تو اس کا جواب یہ ہے۔ المعدن خاص لا یشتمل دفین الجاهلیة فکان حق التعبیران یقال وفی الرکاز الخمس لکے یشتمل المخلوق والمدفون معًا (معارف ص۲۴۳ ج۵)۔ یعنی واو عطف سے دونوں کا حکم ایک بتایا کہ جیسے معدن میں خمس ہے ایسے ہی رکاز میں بھی ہے۔

باب ماجاء فی صدقة الفطر ص۸۵

یہاں چند ابحاث ہیں۔

البحث الاوّل : امام ابوحنیفہؒ وروایۃ عن مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر واجب ہے، باقی ائمہ فرماتے ہیں کہ فرض ہے،

امام صاحبؒ کی دلیل ۱ ترمذی ص۸۵ ج۱ کی روایت ہے۔ ان النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم بعث منادیا فی فجاج مکة الاانّ صدقة الفطر واجبة علی کل مسلم ذکر او انثیٰ حر او عبد صغیر او کبیر مدان من قمح او سواه من طعام قال ابو عیسیؒ حدیث غریب حسن - دلیل ۲ نسائی ص۲۶۹ ج۱ میں حضرت قیسؓ بن سعد کی روایت ہے۔ قال امرنا رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم بصدقة الفطر الحدیث۔ لفظ امر حکمًا امر ہو یا صیغۃً امر ہو وجوب کیلئے ہوتا ہے۔

دیگر ائمہ کی دلیل : ترمذی ص۸۵ ج۱ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے۔ قال فرض رسول الله صلی الله علیه وسلم صدقة الفطر الحدیث۔

جواب : اس مقام پر لفظ فرض سے فرض نہیں بلکہ وجوب کا ثبوت ہے چنانچہ ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۵ ج۲ میں اسی فرض کے نیچے لکھتے ہیں۔ المشهور من مذاهب الفقهاءؒ وجوب زکوٰة الفطر لظاهر هذا الحدیث وقوله فرض۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

رب یسر ولا تعسر وتمم بالخیر وبک نستعین

اَبْوَابُ الْبُیُوْعِ عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰہِ ﷺ

رسول اللہ ﷺ سے خرید و فروخت کے متعلق احکامات

بیع کی اہمیت اور حکمت

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ دینی امور کا مدار پانچ چیزوں پر ہے۔ (۱) اعتقادات (۲) عبادات (۳) معاملات (۴) زواجر (۵) آداب۔ معاملات میں اکثر بیع کی طرف ضرورت پیش آتی ہے اس لیے فقہاء کرام معاملات میں بیوع کو زیادہ اہمیت سے ذکر کرتے ہیں۔ اور علامہ عینیؒ بیع کی حکمت یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کی وجہ سے نظام عالم کو فساد سے بچانا اور امور معاش کو قائم رکھنا ہے۔ (عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۵۹)

اور نظام عالم کو بیع کی وجہ سے فساد سے بچانے کی وضاحت یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ارشاد فرمایا ہے۔ ھُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا (پارہ ۱ آیت ۲۹) اللہ تعالیٰ وہی ذات ہے جس نے تمہارے فائدہ کے لیے وہ سب کچھ پیدا کیا جو زمین میں ہے۔ ان چیزوں سے انسان فائدہ اٹھا سکتا ہے اور ان میں تصرف کر سکتا ہے۔ تو اس تصرف کے لیے عقود کو ذریعہ بنایا۔ اس لیے کہ اگر ایک چیز کسی کے پاس موجود ہے اور کوئی دوسرا آدمی اس سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہے تو اس کی پانچ صورتیں ہو سکتی ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ یہ آدمی دوسرے سے زبردستی چھین لے یا اس سے چوری کر کے اس سے فائدہ اٹھائے تو اس صورت کی نہ شریعت اجازت دیتی ہے اور نہ ہی عقلاً یہ درست ہے۔ اس لیے کہ اس کی وجہ سے جھگڑے ہوں گے اور نظام عالم میں فساد ہو گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ یہ آدمی اس چیز کے مالک سے اجازت لے کر اس سے فائدہ اٹھائے بشرطیکہ اس سے فائدہ اٹھانے کی شرعاً ممانعت نہ ہو اور فائدہ حاصل کرنے کا کوئی عوض مالک کو نہ دیا جائے تو اس کو عاریت کہتے ہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ مالک کی اجازت کے ساتھ اس چیز سے فائدہ اٹھایا جائے اور فائدہ اٹھانے کا عوض مالک کو دیا جائے تو اس کو اجارہ کہتے ہیں۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ اس چیز کا مالک کوئی معاوضہ لیے بغیر وہ چیز دوسرے کو دے کر مالک بنا دے تو اس کو ہبہ کہتے ہیں۔

اور پانچویں صورت یہ ہے کہ کسی چیز کے عوض اس چیز کا دوسرے کو مالک بنا دے تو اس کو بیع کہتے ہیں۔ علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ بیع کی حلت پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور حکمت بھی اسی کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع حلال ہو۔ (فتح الباری ج ۵ ص ۱۹۱)

بیع کی تعریف

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ بیع، باع سے مشتق ہے (یعنی کسی کو کوئی چیز دینے کے لیے ہاتھ پھیلانا) اور بیع کو بیع اس لیے کہتے ہیں کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک مبیع اور ثمن لینے اور دینے کے لیے ہاتھ دراز کرتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بیع کے وقت بائع اور مشتری رضا ظاہر کرنے کے لیے ایک دوسرے سے مصافحہ کریں اسی لیے بیع کو صفقہ بھی کہا جاتا ہے۔ (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۳)

علامہ عینیؒ اور بعض دیگر فقہاء کرامؒ نے بیع کی تعریف یہ فرمائی ہے مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ عَلٰی سَبِیْلِ التَّرَاضِیْ اس میں المال میں الف لام عہدی ہے یعنی وہ مال جس کو شریعت مال قرار دیتی ہے۔ اور بعض حضرات نے یہ تعریف کی ہے۔ اَنَّ الْبَیْعَ مُبَادَلَةُ مَالٍ مُفِیْدٍ بِمَالٍ مُفِیْدٍ بِرِضًا (حاشیہ شرح الوقایہ ج ۳ ص ۱۰) کہ مفید مال کا مفید مال سے تبادلہ باہمی رضا سے کرنے کو بیع کہتے ہیں۔

حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ بیع کی تعریف کرتے ہیں وَالْبَیْعُ نَقْلُ مِلْكٍ اِلَی الْغَیْرِ بِثَمَنٍ وَالشِّرَاءُ قَبُوْلُهٗ (بذل المجهود ج ۵ ص ۲۳۶) یعنی اپنی ملکیت کو کسی دوسرے کی ملکیت میں ثمن کے بدلہ میں منتقل کرنے کا نام بیع ہے اور اس کے قبول کرنے کا نام شراء ہے۔ مگر کبھی بیع اور شراء کا اطلاق ایک دوسرے پر ہوتا ہے یعنی بیع کا شراء پر اور شراء کا بیع پر بھی اطلاق ہوتا ہے اور بیع کی شرائط میں سے ہے کہ متعاقدین اس کے اہل ہوں یعنی عاقل و بالغ ہوں اور بیع کا محل بھی ہو یعنی جس چیز کی بیع کی جا رہی ہے وہ بیع کے قابل ہو اور مال ہو۔ نیز بائع کو مبیعہ مشتری کے سپرد کرنے پر قدرت حاصل ہو۔

بیع میں باہمی رضا ضروری ہے

اور بیع میں بائع اور مشتری دونوں کی طرف سے رضا ضروری ہے۔ امیر یمانیؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ (پارہ ۵ سورۃ النساء آیت ۲۹) اے ایمان والو! ایک دوسرے کا مال تم مت کھاؤ مگر یہ کہ تمہاری رضامندی سے بیع ہو تو یہ دونوں جانبوں سے رضا کے شرط ہونے کی دلیل ہے۔ اور چونکہ رضا امور خفیہ میں سے ہے اس لیے اس کا حکم ظاہری سبب کے ساتھ متعلق کر دیا کہ اگر بائع اور مشتری باہم مال کا تبادلہ کرتے ہیں تو یہ تراضی کے قائم مقام ہوگا اور اس کے ساتھ حکم متعلق ہوگا۔ (سُبُلَ السَّلَامِ ج ۳ ص ۷۸۷)

بیع کے ارکان اور اس کا حکم

بیع کے ارکان ایجاب اور قبول ہیں۔ اگر بائع کہتا ہے کہ میں یہ چیز تجھ پر اتنے کی بیچتا ہوں یا مشتری کہتا ہے کہ میں تجھ سے یہ چیز اتنے کی خریدتا ہوں تو یہ ایجاب ہے اور اس کے جواب میں خرید لینے یا بیچ دینے کا قول قبول ہوگا۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ ایجاب و قبول کے الفاظ ماضی کے صیغہ سے ہونے چاہئیں جیسا کہ ایک کہے بِعْتُ کہ میں نے یہ چیز بیچ دی اور دوسرا کہے کہ اِشْتَرَيْتُ کہ میں نے یہ چیز خرید لی۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۲)

بیع کا حکم یہ ہے کہ اس کی وجہ سے بائع ثمن کا اور مشتری مبیعہ کا مالک بن جاتا ہے۔

بیوع جمع لانے کی وجہ

بیع کی مختلف اور کئی اقسام ہیں اس لیے البیوع جمع لایا گیا جو کہ بیع کی جمع ہے۔ امیر یمانیؒ نے سبل السلام ج ۳ ص ۷۸۷ میں بیع کی آٹھ قسمیں بیان کی ہیں اور علامہ عینیؒ نے عینی شرح الہدایہ ج ۳ ص ۳ میں اس کی بعض اقسام کا ذکر کیا ہے مثلاً" بیع المقایضہ ' بیع صرف' بیع سلم' بیع مرابحہ' بیع تولیہ' بیع الوضیعہ اور بَیْعُ الْاِسْتِصْنَاعِ وغیرہ۔ ان میں سے ہر ایک کی تعریف آگے بیان ہوگی۔ ان شاء اللہ العزیز۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ تَرْكِ الشُّبُهَاتِ

(شبہ ڈالنے والی چیزیں چھوڑ دینے کا بیان)

قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ج ۵ ص ۲۲۱ اور علامہ ابن حجرؒ فتح الباری ج ۵ ص ۱۹۵ میں

اور ملا علی قاریؒ مرقات ج ٦ ص ۳۵ میں فرماتے ہیں کہ اَلْحَلَالُ بَیِّنٌ والی روایت میں احکام کو تین اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے۔ (۱) جس چیز کے استعمال کی شریعت نے صراحتاً اجازت دی اور اس چیز کی اباحت ہر ایک پر واضح ہو تو وہ حلال بین ہے (جیساکہ درختوں کے پھل اور گندم مکئی وغیرہ) (۲) جس چیز سے شریعت نے صراحتاً منع کیا ہو اور ممانعت ہر ایک پر واضح ہو اور شریعت نے اس کے کرنے پر وعید سنائی ہو تو وہ حرام بین ہے (جیساکہ شراب' خنزیر اور مردار وغیرہ) (۳) جس چیز کے بارہ میں شریعت سے اجازت یا ممانعت صراحتاً نہ ہو تو وہ مشتبہ ہے۔ جب تک اس کی حلت یا حرمت کا کوئی پہلو راجح نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا ترک افضل ہے اس لیے کہ اگر وہ چیز حرام ہوگی تو یہ آدمی حرام کے ارتکاب سے بچ گیا اور اگر وہ جائز ہوگی تو تب بھی مشتبہ چیز سے بچنے کے حکم پر عمل کرنے کی وجہ سے اس کو اجر و ثواب ملے گا۔

اور حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ اَلْحَلَالُ بَیِّنٌ کا مطلب یہ ہے کہ اس کی حلت یا تو خود واضح ہو یعنی کتاب و سنت میں سے کسی ایک میں اس پر نص موجود ہو یا یہ کہ مجتہدین حضرات کے اجتہاد کے بعد اس کی حلت واضح ہو چکی ہو تو وہ حلال بین ہے اور اسی طرح اَلْحَرَامُ بَیِّنٌ کا مطلب ہے۔ اور مشتبہات سے ایسے امور مراد ہیں جن کی وضاحت ائمہ سے نہ ہو اور اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ وہ امور ان کے دور میں پائے ہی نہ جاتے ہوں یا یہ ہے کہ ان سے وضاحت نہ ہو بلکہ خفاء ہو۔ (الکوکب الدری ج ۱ ص ۳۵۳) اور مبارکپوریؒ صاحب فرماتے ہیں کہ اَلْحَلَالُ بَیِّنٌ کا مطلب یہ ہے کہ اس کی حلت پر نص موجود ہو یا یہ کہ ایسا قاعدہ بیان کر دیا گیا ہو جس سے اس کا حکم نکالا جا سکے جیساکہ قرآن کریم میں ہے هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا ۔ اس میں لکم میں لام نفع کا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ مضر اشیاء کے علاوہ باقی چیزیں حلال ہیں۔ اسی طرح اَلْحَرَامُ بَیِّنٌ میں ہے اور جیساکہ حدیث میں ہے اَلْمُسْکِرُ حَرَامٌ تو اس سے ہر نشہ آور چیز کا حکم معلوم کیا جا سکتا ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۲۵)

علامہ عینیؒ امام خطابیؒ کے حوالہ سے عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۱۲٦ میں اور مبارک پوریؒ تحفۃ الاحوذی میں لکھتے ہیں کہ جس چیز میں مِنْ وَجہ حِلّتْ اور مِنْ وجہ حُرْمَتْ کا پہلو پایا جائے وہ مشتبہ ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ جس میں حلت اور حرمت کے دلائل متعارض ہوں اور ان دلائل میں سے کسی کو ترجیح نہ دی جا سکتی ہو تو وہ چیز مشتبہ ہے۔

اور امام بخاریؒ نے ج ا ص ۲۷۶ میں اس باب کے تحت جو روایات بیان کی ہیں ان میں مشتبہات کی مثالیں پائی جاتی ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے آکر حضرت عقبہؓ اور ان کی بیوی سے کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہوا ہے تو جب یہ معاملہ حضور علیہ السلام کے سامنے پیش ہوا تو آپؐ نے حضرت عقبہؓ کو اپنی اس بیوی سے جدا ہونے کا حکم فرمایا۔

اور دوسری روایت میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے حضرت سودہؓ کو اس لڑکے سے پردہ کرنے کا حکم فرمایا جو ان کے باپ کے فراش پر پیدا ہوا تھا مگر اس کے بارہ میں عتبہ بن ابی وقاص کا دعویٰ تھا کہ یہ میرے زنا کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔

اور ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر شکاری نے بسم اللہ پڑھ کر کتا شکار کے لیے چھوڑا اور اس آدمی کو شک ہو کہ ہو سکتا ہے کہ میرے اس کتے کے ساتھ شکار کرنے میں کوئی اور کتا بھی شریک ہوگیا ہو تو آپ ﷺ نے ایسا شکار کھانے سے منع فرما دیا۔

علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ مشتبہات میں اِشْتِبَاہ فِیْ نَفْسِہٖ نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ اشتباہ ہر ایک کے لیے ہوتا ہے اور حدیث کے الفاظ لَا یَعْلَمُھَا کَثِیْرٌ مِّنَ النَّاسِ سے اس کی وضاحت ہوتی ہے اس لیے کہ بیان دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک بیان جلی جس کو اکثر لوگ جان سکتے ہیں اور دوسرا بیان خفی جس کو صرف خاص علماء ہی جان سکتے ہیں۔ (تہذیب سنن ابی داؤد ج ۵ ص ۶)۔

مشتبہ چیز سے بچنے والے کو ثواب ہوگا

جب تک آدمی کو کسی چیز کے بارہ میں اشتباہ ہو اس سے اجتناب بہتر ہے۔ اور ابن ماجہ ص ۳۱۱ میں یہ روایت موجود ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا لَا یَبْلُغُ الْعَبْدُ اَنْ یَّکُوْنَ مِنَ الْمُتَّقِیْنَ حَتّٰی یَدَعَ مَالَا بَاْسَ بِہٖ حَذَرًا لِمَا بِہٖ بَاْسٌ کہ آدمی اس وقت تک متقی نہیں ہو سکتا جب تک کہ حرج میں ڈالنے والی چیزوں میں واقع ہونے سے بچنے کی خاطر ایسی چیزوں سے نہ بچے جو حرج میں نہیں ڈالتیں۔

قَوْلُہٗ اِسْتَبْرَاَ لِدِیْنِہٖ وَعِرْضِہٖ کہ آدمی اپنے دین اور عزت و آبرو کو بچانے کے لیے اس چیز سے بچتا ہے تا کہ اس چیز کے ارتکاب پر نہ تو اس پر کوئی فتویٰ صادر ہو اور نہ ہی وہ لوگوں کے طعن کا شکار ہو۔

اشکال اور اس کا جواب

ترمذی شریف ج ۲ ص ۲۲۹ وغیرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مشتبہات سے اجتناب کرنا چاہیے اور ابو داؤد ج ۲ ص ۱۸۳ میں حضرت ابن عباسؓ سے اور ابن ماجہ ص ۲۴۱ اور ترمذی ج ا ص ۳۰۳ میں حضرت سلمان فارسیؓ سے روایت ہے اور یہاں الفاظ ابن ماجہ سے نقل کیے جا رہے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا اَلْحَلَالُ مَا اَحَلَّ اللّٰہُ فِیْ کِتَابِہٖ وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللّٰہُ فِیْ کِتَابِہٖ وَمَا سَکَتَ عَنْہُ فَھُوَ مِمَّا عَفٰی عَنْہُ اور مسند احمد کی روایت میں آگے فَلَا تَتَکَلَّفُوْہُ کے الفاظ ہیں۔ "جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حلال قرار دیا ہے وہ حلال ہے اور جس کو حرام قرار دیا ہے وہ حرام ہے اور جن چیزوں سے خاموشی اختیار کی ہے تو ان کو معاف کیا گیا ہے۔ پس تم ان کی مشقت نہ اٹھاؤ۔" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشتبہات کے ارتکاب پر کوئی گرفت نہیں تو بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ جس روایت میں اجتناب کا ذکر ہے اس کا تعلق ورع اور پرہیز گاری سے ہے اور جس میں عفی عنہ ہے اس کا تعلق اس چیز کے حکم سے ہے کہ اس کے ارتکاب کی وجہ سے آدمی گنہگار نہ ہوگا مگر اس کا بچنا بہتر ہے اور دوسرا جواب یہ ہے کہ جس میں مَا عَفٰی عَنْہُ ہے اس میں بھی اجتناب کا ہی حکم ہے اس لیے کہ آگے الفاظ ہیں فَلَا تَتَکَلَّفُوْہُ یعنی جب تمہیں ان چیزوں کا مکلف نہیں بنایا گیا تو تم بھی خواہ مخواہ ان کی مشقت نہ اٹھاؤ بلکہ ان سے بچتے ہی رہو۔

بَابُ مَا جَآءَ فِیْ اَکْلِ الرِّبٰوا (سود کھانے کا بیان)

ربا کا لغوی اور اصطلاحی معنی

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ حافظ ابن حجرؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اَصْلُ الرِّبٰو اَلزِّیَادَۃُ کہ ربا کا لغوی معنی زیادتی ہے۔ خواہ یہ زیادتی کسی چیز میں خود بخود ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اِھْتَزَّتْ وَرَبَتْ (پارہ ۲۴ سورۃ حم السجدہ آیت ۳۹) کہ زمین پر بارش نازل ہونے کی وجہ سے زمین تازہ ہوئی اور ابھری۔ یا وہ زیادتی مقابلہ میں ہو جیسا کہ ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ میں بیچنا۔ (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۵۲۲) اور ربا کے اصطلاحی معنی کے بارہ میں علامہ عینیؒ فرماتے ہیں۔ قَالَ اَصْحَابُنَا اَلرِّبٰوا فَضْلُ مَالٍ بِلَا عِوَضٍ فِیْ مُعَاوَضَۃِ مَالٍ بِمَالٍ (عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۱۹۹) یعنی نقدی کا نقدی سے تبادلہ ہو تو بلا عوض مال کی زیادتی کا

نام ربا ہے۔ اور ربا کی یہی تعریف ہدایہ ج ۳ ص ۵۳ کے حاشیہ نمبر ۲۰ میں کی گئی ہے جیسا کہ کوئی آدمی ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے بیچے تو جو زائد درہم ہے وہ ربا ہوگا۔ پھر ربا کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) رِبٰو نَسِیْئَۃً (۲) رِبٰو الْفَضْلِ ۔ ربا نسیئہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی کو ادھار دے کر مدت گزر جانے کے ساتھ ساتھ اس میں اضافہ کرتے جانا جیسا کہ جاہلیت کے دور میں تھا اور آج کل بینکاری نظام بھی اسی طرح ہے۔ یہاں تک کہ دس روپے قرض لیے ہوئے بڑھتے بڑھتے کئی سو گنا تک بڑھ جاتے ہیں۔ اور حضرت علیؓ کی روایت ہے کُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفِعَۃً فَھُوَ رِبًا (الجامع الصغیر للسیوطی ص ۳۹۴ حدیث نمبر ۶۳۳۶) امام سیوطیؒ نے اگرچہ اس روایت کو ضعیف کہا ہے مگر اس کے مطابق بعض صحابہ اور تابعین کے عمل سے اس کی تائید ہوتی ہے اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ لکھتے ہیں کہ السِّرَاجُ الْمُنِیْر میں عزیزیؒ نے اس کے متعلق یہ الفاظ لکھے ہیں۔ قال الشیخ حَدِیْثٌ حَسَنٌ لِغَیْرِہٖ یعنی یہ حدیث حَسَن لِغَیْرِہٖ ہے کیونکہ دوسری روایات و آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ بہرحال یہ روایت محدثین کے نزدیک صالح للعمل ہے۔ (مسئلہ سود ص ۱۰)

اور رِبَا الْفَضَل کا مطلب یہ ہے کہ درہم کو درہم کے بدلے اور دینار کو دینار کے بدلے کمی بیشی کے ساتھ بیچنا۔ اس کی ممانعت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے۔ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَبِیْعُوا الدِّیْنَارَ بِالدِّیْنَارَیْنِ وَلَا الدِّرْھَمَ بِالدِّرْھَمَیْنِ (مسلم ج ۲ ص ۲۴) "بے شک رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم ایک دینار کو دو دیناروں کے بدلہ میں اور ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ میں نہ بیچو"

سود کی مختلف شکلیں

اور اسی طرح احناف کے نزدیک کیلی اور موزونی چیزوں میں جبکہ جنس ایک ہو تو ان میں کمی بیشی کے ساتھ تبادلہ ربا ہوگا۔ اور اس میں اس کے اعلیٰ اور ادنیٰ ہونے کا اعتبار نہیں ہے۔ اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ اعلیٰ گندم کو ادنیٰ گندم کے بدلہ میں فروخت کرنا ہو تو اعلیٰ گندم کی بیع الگ کرلی جائے اور جب اس کی بیع مکمل ہو جائے تو پھر ادنیٰ کی بیع علیحدہ کر لی جائے۔ اسی طرح صراف (زرگر) حضرات جو گاہک سے پرانا زیور لے کر اس سے کم مقدار میں اس کو زیور دیتے ہیں تو سونے کی سونے کے بدلے اور چاندی کی چاندی کے بدلے کمی بیشی سود ہوگی۔ ان کے لیے بھی یہی صورت ہے کہ گاہک کے زیور کو پہلے نقدی کے بدلہ میں خرید لیں اور پھر اپنا زیور ان کو نقدی کے بدلے میں علیحدہ بیچیں تا کہ سود سے بچ

جائیں۔ اور اس پر وہ روایات دلالت کرتی ہیں جن میں آتا ہے کہ حضرت بلالؓ نے دو صاع گھٹیا کھجوریں دے کر ایک صاع اعلیٰ کھجوریں خریدیں تو آپ ﷺ نے منع فرمایا اور فرمایا کہ اگر اعلیٰ اور ادنیٰ کے تبادلہ کی صورت پیش آجائے تو ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ بیع کر لیا کرو۔ پہلے اپنی چیز بیچو اور پھر دوسری خرید لو جیسا کہ مسلم ج ۲ ص ۲۹ میں ہے۔

لاٹری اور بیمہ کا حکم

لاٹری اور معمہ بازی بھی سود ہی کی شکلیں ہیں۔ اس لیے کہ لاٹری میں لاٹری جاری کرنے والے کو اور اس آدمی کو جس نے بازی جیتی ہو اس کو فائدہ پہنچتا ہے جبکہ باقی لوگوں کی رقم ضائع ہو جاتی ہے جنہوں نے فیس کی صورت میں رقم جمع کرائی ہوتی ہے اور بعض لوگ بظاہر بغیر فیس کے معمے شائع کرتے ہیں مگر وہ بھی معمہ فارم یا اخبارات کے ذریعہ سے اس کو بیچ کر ایک طریقہ سے فائدہ حاصل کر لیتے ہیں۔ اسی طرح بیمہ جان کا ہو یا مال کا دونوں ناجائز ہیں۔ مال کے بیمہ میں یا تو سود پایا جاتا ہے یا جوا۔ اس لیے کہ بیمہ کرانے والے کو جو سالانہ رقم دی جاتی ہے وہ اس رقم کی وجہ سے دی جاتی ہے جو اس نے جمع کرائی حالانکہ وہ رقم بھی محفوظ بتائی جاتی ہے تو یہ رقم اس کو زائد ملی جو کہ سود ہے۔ اسی طرح اگر بیمہ کرانے والا پوری قسطیں ادا کرنے سے پہلے مرگیا یا اس کو نقصان ہوگیا تو اس کو جو رقم ملتی ہے تو وہ رقم کمپنی محض اپنی شرائط کی وجہ سے دیتی ہے حالانکہ اس کی رقم سے کمپنی نے اتنا فائدہ نہیں اٹھایا ہوتا اور یہی جوا ہے۔

اور اگر جان کا بیمہ ہو تو اس میں رشوت پائی جاتی ہے اس لیے کہ اسلام میں آزاد انسانی جان مالِ مُتَقَوَّمْ نہیں ہے کہ اس کو عوض یا خرید و فروخت کے بدلے استعمال کیا جا سکے حالانکہ معاملات میں دونوں طرف سے ایسی چیزوں کا ہونا ضروری ہے جو عوض بن سکیں اور جو چیز کسی مال متقوم کے عوض کے بغیر دی جائے اسی کو رشوت کہتے ہیں۔ اس لیے بیمہ خواہ جان کا ہو یا مال کا اس کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور پرائز بانڈ بھی ناجائز ہیں۔ اس سلسلہ میں مولانا محمد تقی عثمانی دام مجدہم کے فقہی مقالات کا مطالعہ فرمائیں۔

سود کے بارے میں وعید

سود کی حرمت اور اس پر سخت تشدید کا اندازہ اس آیت سے کرلیں جس میں آتا ہے کہ اگر تم سود سے باز نہیں آتے تو فَأْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ (سورۃ البقرہ آیت

۲۷۹) "اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کے لیے تیار ہو جاؤ۔" اور حضور علیہ السلام نے سود لینے' دینے والے اور اس کے موکل اور اس کے شاہد اور کاتب پر لعنت فرمائی ہے۔ (اور یہ اس کی حرمت پر دلیل ہے۔ اور حضرات فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایک پر لعنت اس کے جرم کے لحاظ سے درجہ بدرجہ ہوگی۔ (الکوکب الدری ج ۱ ص ۳۰۱) اسی سے بینک یا دیگر سودی کاروبار کرنے والے اداروں کی ملازمت کا حکم معلوم کیا جا سکتا ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

امیر یمانیؒ نے سبل السلام ج ۳ ص ۸۴۳ میں ایک اشکال پیش کر کے اس کا جواب دیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے پروردگار سے دعا فرمائی کہ پروردگار میں جس کے بارہ میں بد دعا کروں یا اس پر لعنت کروں تو تو اس کو اس کے حق میں رحمت بنا دے تو سود والے پر بھی حضور علیہ السلام نے لعنت فرمائی ہے تو اس لعنت سے اس کی حرمت تو ثابت نہیں ہوتی تو اس کا جواب یہ دیا کہ یہ دعا آپؐ نے فرمائی کہ اگر میں غضب کی حالت میں کسی پر بد دعا کروں یا لعنت کروں تو اس کو رحمت بنا دینا۔ یہ ایسے آدمی کے بارہ میں نہیں ہے جو واضح حرام کا مرتکب ہو اور اس پر آپ نے لعنت فرمائی ہو۔ اور سود سے باز نہ آنے والوں کو تو اللہ تعالیٰ نے اپنے اور اپنے رسول کے ساتھ جنگ کا چیلنج دیا ہے۔ تو ایسی صورتیں اس دعا سے خارج ہوں گی۔

اَکلِ رِبَا میں اَکل کی قید اتفاقی ہے اس لیے کہ اکثر سود لے کر آدمی کھاتا ہے ورنہ اگر کوئی آدمی کھاتا نہیں صرف لیتا ہے تب بھی ممنوع ہے۔

اور سود کی حرمت اور اس کے بارہ میں تشدیدی حکم کا اندازہ اس حدیث کے الفاظ سے کر لیں جس میں آتا ہے اَلرِّبَا ثَلَاثَةٌ وَّسَبْعُوْنَ بَابًا اَيْسَرُهَا مِثْلُ اَنْ يَّنْكِحَ الرَّجُلُ اُمَّهٗ حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ ربا کے تہتر درجے ہیں۔ ان میں سے ادنیٰ درجہ کا گناہ اس کے برابر ہے کہ آدمی اپنی ماں سے نکاح کرے۔ امام ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت علیٰ شرط البخاری ومسلم ہے۔ (مستدرک ج ۲ ص ۳۷)

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّغْلِيْظِ فِي الْكِذْبِ وَالزُّوْرِ وَنَحْوِهٖ

(جھوٹ اور غلط بیانی کے بارے میں وعید کا بیان)

کذب اور زور عام حالات میں بھی ممنوع ہیں اور جب ان کے ذریعہ سے کسی

دوسرے کو نقصان پہنچتا ہو تو اس کی ممانعت اور بھی سخت ہو جاتی ہے۔ اس لیے بیع کے باب میں ان کو ذکر کیا جاتا ہے کیونکہ عام طور پر تاجر حضرات اپنا سودا بیچنے کے لیے بکثرت اس کا ارتکاب کرتے ہیں حالانکہ ان کی وجہ سے بیع میں سے برکت اٹھ جاتی ہے جیسا کہ بخاری ص ۲۷۹ ج ا کی روایت ہے وَاِنْ کَتَمَا وَکَذِبَا مَحِقَتْ بَرَکَۃُ بَیْنِہِمَا کہ اگر بائع اور مشتری میں سے کوئی سودے کا عیب چھپائے اور جھوٹ بولے تو ان کے درمیان برکت ختم کر دی جاتی ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ کذب اور زور دونوں مترادف ہیں اس لیے ان کے نزدیک والزور میں عطف تفسیری ہے اور بعض حضرات کے نزدیک کذب کا تعلق قول سے ہے اور زور عام ہے اس لیے کہ زور کہتے ہیں حق کے راستہ سے تجاوز کرنے کو اور یہ قول سے بھی ہو سکتا ہے اور عمل سے بھی۔ قَوْلُہٗ اَلْکَبَائِرُ اَلْاِشْرَاکُ بِاللّٰہِ الخ ۔ کبائر صرف یہی نہیں ہیں جو اس روایت میں بیان کیے گئے ہیں بلکہ اور بھی ہیں۔ حضرت مولانا سید انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت میں کبائر کی سات سو تک کی تعداد بتائی گئی ہے۔ (العرف الشذی ج ا ص ۳۸۴)

بَابُ مَا جَاءَ فِي التُّجَّارِ وَتَسْمِيَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِيَّاهُمْ
(تاجروں نیز حضور علیہ السلام کی طرف سے ان کا نام رکھنے کا بیان)

عَنْ قَیْسِ بْنِ اَبِیْ غَرْزَۃَ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ الخ حضور نبی کریم ﷺ کی عادت مبارکہ تھی کہ اگر کسی جگہ یا کسی فرد کا نام اچھا نہ سمجھتے تو اس کو تبدیل فرما دیتے تھے۔ تاجروں کو سِمْسَار کہا جاتا تھا جس کی جمع سَمَاسِرَۃٌ آتی ہے سِمْسَار کا معنی ہے دَلَّال۔ (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۲۶) میں النہایہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ سِمْسَار اس کو کہتے ہیں جو بائع اور مشتری کے درمیان واسطہ بن کر بیع کو پورا کرتا ہے اور سمسرہ بیع اور شراء کو کہتے ہیں اس نام کی بہ نسبت تاجر اچھا نام تھا اس لیے آنحضرت ﷺ نے بیع اور شراء کرنے والے کو تاجر کا نام دیا اور تاجر صحابہ نے اس نام کو پسند کیا جیسا کہ ابوداؤد ج ۲ ص ۱۱۶ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں فَسَمَّانَا بِاسْمٍ ھُوَ اَحْسَنُ مِنْہُ الخ صحابی فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے رائج نام کی بہ نسبت اچھے نام کے ساتھ ہمیں پکارا۔

اور حضرت مولانا علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دلالی

جائز ہے اور ہماری فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ اگر عرف میں یہ رواج ہو تو دلائل بائع یا مشتری یا دونوں سے اجرت لے سکتا ہے۔ اور فرماتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے کہ تجارت افضل ہے یا زراعت اور ہمارے نزدیک تجارت افضل ہے۔ اور فرماتے ہیں کہ علامہ ابن حجرؒ کو لسان المیزان میں قیس بن ابی غرزہ صحابی کے نام میں غلطی لگی ہے انہوں نے عزرہ بن ابی قیس کہا ہے حالانکہ وہ تو صحابی نہیں ہے۔ (العرف الشذی ص ۳۸۴)

قَوْلُهُ اِنَّ الشَّيْطَانَ وَالْاِثْمَ يَحْضُرَانِ الْبَيْعَ فَشُوْبُوْا بَيْعَكُمْ بِالصَّدَقَةِ الخ

اس میں اَلْاِثْم سے مراد وہ اِثْم (گناہ) ہے جس میں کسی دوسرے کا حق ضائع نہ ہوا ہو یا اس سے مراد وہ اثم ہے جو بِالْقَصْدِ وَالْاِرَادَہ نہ ہو بلکہ غفلت وغیرہ سے ہو جائے اور اس کا پتہ بھی نہ چلے کیونکہ جان بوجھ کر ایسے اثم کا ارتکاب کرنے والا جس میں دوسرے کا حق دبانے والا ہو تو ایسے اثم کی تلافی صدقہ سے نہیں ہوگی بلکہ صدقہ اس اثم کی تلافی کرتا ہے جس میں ارادہ اور نیت کا دخل نہ ہو اور حدیث کا اطلاق اسی صورت پر ہے۔ اگر بیع کے بعد دوسرے کے حق کے ضیاع کا علم ہو جائے اور اس آدمی کا علم بھی ہو تو صاحب حق تک اس کا حق پہنچانا ضروری ہے۔ مثلاً بائع نے مشتری کو سودا دیا اور تولتے وقت اس نے پورے اعتماد اور یقین سے سودے کا وزن کیا مگر بعد میں اس کو علم ہوا کہ باٹ رکھنے میں غلطی ہو گئی ہے اور مشتری کو سودا کم گیا ہے تو اس کو باقی سودا پہنچانا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر سودے کا بل بناتے وقت بائع نے پورے اعتماد اور یقین سے بل بنایا اور رقم مشتری سے وصول کرلی مگر بعد میں معلوم ہوا کہ بل بنانے میں غلطی لگ گئی ہے اور مشتری سے رقم زیادہ وصول کرلی گئی ہے تو زائد رقم مشتری تک پہنچانا ضروری ہے۔ یہ اِثْم صدقہ کر دینے سے دور نہیں ہوگا۔ اگر مشتری معلوم نہ ہو تو انتظار کرے اگر کسی وقت مل جائے تو اس کو دے دے اور جب یقین ہو جائے کہ اب وہ مشتری نہیں ملے گا تو جتنی رقم زائد وصول کرلی گئی ہے اس رقم کا صدقہ کرے جیسا کہ گم شدہ چیز مل جانے پر ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مشتری کو مبیعہ کی زائد وصولی یا طے شدہ ثمن کی کم ادائیگی کا علم ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے اور حضرت گنگوہیؒ نے اسی جیسا مفہوم بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ تاجر کو صدقہ کا اس لیے فرمایا گیا ہے تا کہ اس کو عقود میں مسامحت کی عادت بن جائے اور اسی طرح جب وہ ہر سودے میں ایک مقدار صدقہ کی اپنے آپ پر مقرر کر لے گا تو اس کی بیع اور مال میں برکت ہوگی اور نیت و ارادہ کے بغیر اس کے ہاتھ سے جو کوتاہی جلد بازی وغیرہ کی وجہ سے

ہو گئی ہو تو اس صدقہ سے اس کی تلافی ہو جائے گی۔ (اَلْکَوْکَبُ الدَّرِّیُّ ص ۳۵۴)

امانت دار تاجر کا درجہ

قَوْلُہٗ اَلتَّاجِرُ الصَّدُوْقُ الْاَمِیْنُ مَعَ النَّبِیِّیْنَ الخ حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے کہ تجارت میں صدق اور امانت انبیاء کرام علیہم السلام کے افعال میں سے ہے تو جب کوئی آدمی انبیاء کرام علیہم السلام جیسے افعال کرتا ہے تو یہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہ ان کے ساتھ ہو۔ (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۲) اس سے صحیح طریقہ پر تجارت کرنے والے تاجر حضرات کا مقام واضح ہو جاتا ہے۔ نیز اس سے مومن تاجر مراد ہیں اس لیے کہ ایمان کے بغیر تو کوئی عمل قابل قبول ہی نہیں ہے۔ اسی لیے اس باب کی دوسری روایت جو حضرت رفاعہؓ سے ہے اس میں یہ الفاظ ہیں اِنَّ التُّجَّارَ یُبْعَثُوْنَ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ فُجَّارًا اِلَّا مَنِ اتَّقَی اللّٰہَ وَبَرَّ وَصَدَقَ کہ قیامت کے دن سارے کے سارے تاجر گنہگار اٹھائے جائیں گے سوائے ان کے جو اللہ سے ڈرتے رہے اور انہوں نے نیکی کی اور سچ بولتے رہے۔ ایمان کے بغیر تو تقویٰ ہو ہی نہیں سکتا اس لیے مع النبین والی بشارت صرف مومن تاجروں کے لیے ہی ہے کہ ایسے تاجروں کو انبیاء کرام علیہم السلام کی مَعِیَّت نصیب ہوگی۔ اگرچہ وہ ان کے مرتبہ میں نہ ہوں گے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِیْمَنْ حَلَفَ عَلٰی سِلْعَتِہٖ کَاذِبًا

(سودے پر جھوٹی قسم کھانے کا بیان)

قَوْلُہٗ ثَلَاثَۃٌ لَا یَنْظُرُ اللّٰہُ اِلَیْہِمْ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ اس میں نظر شفقت مراد ہے ورنہ تو اللہ تعالیٰ سے کوئی چیز بھی اوجھل نہیں ہے۔

اَلْمَنَّانُ ۔ علامہ کشمیریؒ المنان کے دو معانی بیان کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ کسی کو کوئی چیز دے کر بعد میں احسان جتائے۔ اور دوسرا معنی یہ کہ کیل اور وزن میں کمی کرے اور فرماتے ہیں وَھٰذَا اَصَحُّ کہ اس مقام میں یہی معنی زیادہ صحیح ہے۔

اَلْمُسْبِلُ اِزَارَہٗ ۔ یعنی اپنی ازار کو ٹخنوں سے نیچے تک لٹکانے والا۔ یہی حکم ہے شلوار وغیرہ کا۔ احناف کے نزدیک ہر حالت میں اسبال ممنوع ہے اور شوافع حضرات کے نزدیک اس وقت ممنوع ہے جبکہ تکبر کی وجہ سے ہو اور وہ ان روایات سے دلیل پکڑتے ہیں جن میں الخیلاء کی قید ہے اور وہ اس قید کو احترازی مانتے ہیں کہ تکبر ہوگا تو منع ہے ورنہ اسبال

میں کوئی حرج نہیں اور احناف کے نزدیک یہ قید واقعی ہے اور ہر حال میں اسبال ممنوع ہے۔ اس پر شمائل ترمذی ص ۹ کی وہ روایت دلالت کرتی ہے جس میں حضور علیہ السلام نے حضرت عبید بن خالد المحاربیؓ کو آواز دے کر فرمایا' اِرْفَعْ اِزَارَکَ کہ اپنی تہہ بند کو اونچا کرو۔ تو جب انہوں نے عذر پیش کیا کہ اِنَّمَا هِیَ بُرْدَةٌ مَلْحَاءُ ' یہ تو ملحاء چادر ہے یعنی اس چادر کے باندھنے کا طریقہ ہی یہ ہے۔ یا یہ کہ یہ تو معمولی چادر ہے اگر یہ زمین پر لگ کر خراب بھی ہو جائے تو کوئی بات نہیں ہے تو آپؐ نے فرمایا اَمَا لَکَ فِیَّ اُسْوَةٌ کیا تیرے لیے میرے اندر نمونہ نہیں ہے یعنی تجھے چادر میری طرح باندھنی چاہیے۔ اس صحابیؓ نے وہ چادر تکبر سے تو نہیں باندھی تھی مگر پھر بھی آپ نے منع فرمایا۔ حضرت ابوبکرؓ کا پیٹ چونکہ کچھ بڑھا ہوا تھا بار بار چادر نیچے ہو جاتی تھی اس لیے آپ ﷺ نے ان کو اس عذر کی وجہ سے اجازت دے دی تھی۔

وَالْمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلْفِ الْكَاذِبِ ۔ اور اپنے سودے کو جھوٹی قسم کے ساتھ بیچنے والا بھی اللہ تعالیٰ کی نظر شفقت سے محروم رہے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّبْكِيرِ بِالتِّجَارَةِ
(تجارت کے لیے صبح جلدی نکلنے کا بیان)

جس طرح اللہ تعالیٰ نے بعض مقامات کو بعض پر اور بعض افراد کو بعض پر فضیلت دی ہے اسی طرح بعض اوقات کو بھی بعض پر فضیلت دی ہے۔ اور حضور علیہ السلام نے اپنی امت کے حق میں اللہ تعالیٰ سے دعا کی تھی کہ پروردگار میری امت کے لیے دن کے اول حصہ میں برکت عطا فرما۔ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ وقت ہر چیز کے لیے برکت کا ہے خواہ دینی معاملہ ہو یا دنیاوی۔

اور بیہقی کی روایت میں ہے حضرت فاطمہؓ فرماتی ہیں کہ میں صبح کی نماز پڑھ کر سوئی ہوئی تھی کہ حضور علیہ السلام نے اپنے پاؤں مبارک کے ساتھ ٹھوکر لگا کر جگایا اور فرمایا اے بیٹی اللہ تعالیٰ طلوع فجر اور طلوع شمس کے درمیان لوگوں میں رزق تقسیم فرماتا ہے تو تو غافل نہ ہو اور اپنے رب کا رزق لینے کے لیے اٹھ حاضر ہو۔

بُكُورِهَا ۔ اس میں بکور کی اضافت ھا کی طرف ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے ہے۔

قَوْلُهُ فَاَثْرَی وَكَثُرَ مَالُهُ ۔ اس میں وَكَثُرَ مَالُهُ میں واؤ عطف تفسیر کے لیے ہے اور

كَثُرَ مَالُهٗ تفسیر ہے اَثرٰی کی۔ یعنی حضرت صخرؓ تاجر تھے اور وہ دن کے اول حصہ میں تجارت کرتے تھے تو آپ ﷺ کی دعاء کی برکت سے وہ صاحب ثروت ہوگئے یعنی ان کا مال بکثرت ہوگیا۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي الرُّخْصَةِ فِي الشِّرَآءِ اِلٰى اَجَلٍ
(مقررہ مدت کے وعدہ پر ادھار سودا لینے کا بیان)

حضرت کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ بیع ثمن مُؤَجَّلٌ (ادھار) کے ساتھ ہو یا ثمن مُعَجَّلٌ (نقد) کے ساتھ دونوں طرح درست ہے۔ مگر یہ اس وقت ہے جبکہ صلب عقد میں غیر متعین تاخیر کو ثمن کے ساتھ شرط قرار نہ دیا ہو اور مبارک پوریؒ صاحب تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۲۸ میں فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے باب اس طرح قائم کیا ہے بَابُ شِرَاءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عليه وسلم بِالنَّسِيئَةِ کہ حضور علیہ السلام نے ادھار بھی سودا خریدا ہے اور حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ج ۴ ص ۳۰۲ میں فرماتے ہیں کہ شاید امام بخاریؒ نے یہ باب قائم کر کے اس خیال کو رفع کرنا چاہا ہے کہ حضور علیہ السلام ادھار سودا نہیں خریدتے تھے۔ یہ باب قائم کر کے انہوں نے ظاہر کیا کہ حضور علیہ السلام ادھار بھی سودا خریدتے تھے۔ اور ابن بطالؒ نے فرمایا کہ ادھار سودا خریدنا بالاجماع جائز ہے۔

حضرت گنگوہیؒ الکوکب الدری ص ۳۵۴ میں فرماتے ہیں کہ ایجاب و قبول کے بعد اگر مشتری نے کہا کہ ثمن بعد میں دوں گا تو خواہ اجل معلوم ہو یا مجہول ہو' ہر صورت میں بیع درست ہوگی۔ اور اگر اس نے انعقاد بیع سے پہلے ہی کہہ دیا کہ میں ثمن بعد میں دوں گا اور سودا فی الحال لیتا ہوں تو اگر اجل معلوم ہو تو بیع درست ہے یعنی کہتا ہے کہ دس دن بعد رقم دے دوں گا۔ ورنہ بیع فاسد ہے اس لیے کہ یہاں یہ اجل ثمن کا حصہ بن گئی ہے اور اجل مجہول ہونے کی وجہ سے ثمن کا مجہول ہونا لازم آیا۔ اور جب ثمن مجہول ہو تو بیع فاسد ہوتی ہے اور صاحب ہدایہ نے ج ۳ ص ۳۷ میں فرمایا کہ ہر ایسی شرط جس کا عقد تقاضہ نہ کرے یعنی عقد سے زائد ہو اور اس شرط کی وجہ سے بائع یا مشتری میں سے کسی ایک کو یا مبیعہ کو فائدہ پہنچتا ہو تو اس قسم کی شرط لگانا جائز نہیں ہے۔ مثلاً بائع کوئی غلام مشتری کے ہاتھ بیچتا ہے کہ میں اس شرط پر تجھے دیتا ہوں کہ تو آگے اس کو نہ بیچے تو اس میں غلام کا فائدہ ہے ر عقد اس کا تقاضہ نہیں کرتا تو ایسی شرط درست نہیں ہے۔ اسی کے پیش نظر حضرت مدنیؒ

کی تقریر ترمذی ص ۶۵۲ میں لکھا ہے کہ اگر یہ اجل صلب عقد میں ہو اور غیر معین ہو تو اس قسم کی بیع درست نہیں ہے۔

مولانا ظفر احمد عثمانیؒ اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۵ میں فرماتے ہیں کہ علامہ ابن حزمؒ وغیرہ اہل ظاہر کے نزدیک میسرہ (آسانی سے مشتری کو رقم مہیا ہو جانے) تک بیع جائز ہے خواہ بیع میں اجل مجہول ہو اور صلب عقد میں ہو۔ مولانا عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ ابن حزمؒ وغیرہ اس بات کو بھول گئے ہیں کہ اگر اجل مجہول کے باوجود بیع درست ہوتی تو بیع سلم میں بدرجہ اولیٰ درست ہوتی حالانکہ وہاں بالاتفاق اجل مجہول درست نہیں ہے۔ اور علامہ ابن حزمؒ وغیرہ ترمذی شریف ج ۱ ص ۱۴۶ کی اس روایت سے دلیل پکڑتے ہیں جس میں ام المومنین حضرت عائشہؓ نے حضور علیہ السلام سے درخواست کی تھی لَوْ بَعَثْتَ اِلَيْهِ فَاشْتَرَيْتَ مِنْهُ ثَوْبَيْنِ اِلَى الْمَيْسَرَةِ کہ کاش آپ کسی کو اس یہودی کے پاس بھیج کر دو کپڑے منگوالیں اور ثمن کی ادائیگی میسرہ تک موخر کر دیں۔

مولانا عثمانیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ اَجَل عقد میں مشروط نہ تھی بلکہ بیع حالی کر کے اس سے ثمن کی ادائیگی مَيْسَرَہ تک مؤخر کرنا تھا اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔

اور اس کا قرینہ روایت کے الفاظ میں موجود ہے کہ یہودی نے یہ کہا اِنَّمَا يُرِيْدُ اَنْ يَّذْهَبَ بِمَالِيْ اَوْ دَرَاهِمِيْ کہ (معاذ اللہ) محمد (ﷺ) یہ چاہتا ہے کہ میرا مال اور میرے دراہم لے جائے۔ اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ جب اس کا تعلق ثمن کے ساتھ ہو جاتا اور اسی کے ضیاع کے بارہ میں اس نے یہ کہا۔ اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس یہودی کا نام ابو الشحم تھا (عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۱۸۲) اور بیہقی ص ۳۷ ج ۶ کی روایت میں الفاظ ہیں رَهَنَ دِرْعًا لَهٗ عِنْدَ اَبِي الشَّحْمِ الْيَهُوْدِيِّ کہ حضور ﷺ نے اپنی درع ابو الشحم یہودی کے پاس بطور رہن رکھی۔ امام بخاریؒ نے جس طرح باب باندھا ہے اس سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ اجل صلب عقد میں نہ تھی بلکہ عقد کے بعد میسرہ تک اس رقم کی ادائیگی کو موخر کرنا تھا۔ یہودی کے ساتھ بیع کے معاملہ سے یہ مسئلہ بھی واضح ہوگیا کہ غیر مسلموں کے ساتھ بیع و شراء جائز ہے۔

قَوْلُهٗ قِطْرِيَّيْنِ ۔ مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۲۸ میں النہایہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ قطری قاف کے کسرہ کے ساتھ ہے اور یہ ایسی چادر کو کہتے ہیں جس میں سرخ رنگ اور بیل بوٹے ہوں اور اس میں کچھ کھردرا پن ہو یعنی ملائم نہ ہو۔

قَوْلُهٗ فَقَالَ لَسْتُ اُحَدِّثُكُمْ حَتّٰى تَقُوْمُوْا اِلٰى حَرَمِيِّ بْنِ عُمَارَةَ۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ جب حضرت شعبہؒ سے اس روایت کے بیان کرنے کا مطالبہ کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ جب تک میرے استاد زادے حرمی بن عمارہ کے سر کو بوسہ دے کر اس کے ساتھ عقیدت کا اظہار نہیں کرتے اس وقت تک میں تمہارے سامنے یہ روایت بیان نہیں کروں گا اور حرمی اس محفل میں موجود تھے۔

قَوْلُهٗ اِهَالَةٌ سَنِخَةٌ۔ سَنِخَةٌ سے مراد بدبودار نہیں ہے کیونکہ اس کو تو کوئی سلیم الفطرت پسند نہیں کرتا حالانکہ حضور علیہ السلام تمام مخلوق میں زیادہ سلیم الفطرت تھے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ وہ کچھ عرصہ پڑے رہنے کی وجہ سے اپنی پہلی حالت پر نہ رہتی اس لیے کہ تازہ چیز کا ذائقہ اور ہوتا ہے اور کچھ دیر پڑے رہنے والی چیز کا ذائقہ تازہ چیز جیسا نہیں ہوتا مگر آپؐ اس کا خیال نہیں کرتے تھے بلکہ بلا تکلف اس کا استعمال فرما لیتے تھے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِیْ كِتَابَةِ الشُّرُوْطِ (شرائط نامہ لکھنے کا بیان)

حضرت مدنیؒ کی تقریر ترمذی ص ۶۵۲ میں ہے کہ اگر ایسی شرط ہو جس کا عقد تقاضہ کرتا ہے تو اس شرط کا لکھنا جائز ہے مثلاً" اگر بائع کو خطرہ ہو کہ مشتری ثمن نقد نہیں دے گا تو یہ شرط کرنا کہ ثمن نقد ہو یا مشتری کو خطرہ ہو کہ بائع مبیعہ کا قبضہ نہیں دے گا یا یہ خطرہ ہو کہ مبیعہ میں کچھ نقص ہو گا تو یہ شرط کرنا جائز ہے اور اس کا لکھنا جائز ہے کہ مبیعہ میں کوئی نقص نہیں ہے اور اگر ایسی شرط ہو جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا تو ایسی شرط لگانا اور لکھنا جائز نہیں ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک جائز شروط کا لکھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور امام ابراہیم نخعیؒ اور عطاء بن ابی رباحؒ وغیرہ کے نزدیک ان کا لکھنا واجب ہے۔ جمہور یہ کہتے ہیں کہ جیسے عقد کے وقت گواہ مقرر کرنا واجب نہیں اسی طرح یہ لکھنا بھی واجب نہیں اور امام ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ کی وجہ سے گواہ مقرر کرنا بھی واجب ہے۔ جمہور یہ کہتے ہیں کہ واشھدوا میں امر استحباب کے لیے ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کی موجودگی میں حضرات صحابہ کرامؓ بغیر گواہ مقرر کیے بیع کرتے تھے اور اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ گواہ اور کتابت کو واجب قرار دینے کی صورت میں حرج واقع ہوتا ہے اور حرج شرعاً" مدفوع ہے اس لیے یہ واجب نہیں ہیں۔

قَوْلُهٗ اَلَا اُقْرِئُكَ كِتَابًا كَتَبَهٗ لِیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام بائع تھے اور حضرت عداءؓ مشتری تھے۔ اور بخاری

شریف ج ۱ ص ۲۷۹ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام مشتری اور حضرت عداءؓ بائع تھے۔ اس کے بارہ میں حضرت مولانا سید انور شاہ صاحب کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ الفاظ اور مفہوم کے پیش نظر میرے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ آپ ﷺ بائع تھے اس لیے کہ شروط کی کتابت بائع کی جانب سے ہوتی ہے اور یہاں بھی کتابت آپ ﷺ کی جانب سے ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ آپ بائع تھے۔ (العرف الشذی ص ۳۸۵)

ایک اشکال اور اس کا جواب

حضرت گنگوہیؒ نے ایک اشکال ذکر کر کے اس کا جواب دیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حضور علیہ السلام نے ہجرت کے بعد کوئی چیز نہیں بیچی یعنی ایسی بیع نہیں کی جس میں نقدی وصول کی ہو تو یہاں آپ کو بائع کیسے قرار دیا جا سکتا ہے تو اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ یہ بیع مقایضہ ہو جس میں کسی جانب سے بھی نقدی نہیں ہوتی بلکہ دونوں جانب سے عروض ہوتے ہیں تو اس صورت میں ہر ایک کو بائع اور مشتری کہا جا سکتا ہے۔ اس بیع سے بیع مقایضہ مراد لینے سے یہ اشکال بھی رفع ہو جاتا ہے کہ آپ بائع کیسے تھے؟ اور یہ اشکال بھی رفع ہو جاتا ہے کہ ترمذی شریف کی روایت میں آپؐ کا بائع اور بخاری شریف کی روایت میں آپؐ کا مشتری ہونا ثابت ہوتا ہے تو جب بیع مقایضہ میں ہر ایک کو بائع اور مشتری دونوں کہا جا سکتا ہے تو پھر کوئی اشکال باقی نہیں رہتا۔ (الکوکب الدری ج ۱ ص ۳۵۵)

بیع مقایضہ کی تعریف

حضرات فقہاء کرام نقدی کو دین اور نقدی کے علاوہ باقی چیزوں کو عین سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسے اگر ایک جانب نقدی اور دوسری جانب سے سامان ہو تو اس کو بَیْعَ الْعَیْنِ بِالدَّیْنِ سے تعبیر کرتے ہیں اور اگر دونوں جانب سے نقدی ہو تو اس کو بَیْعَ الدَّیْنِ بِالدَّیْنِ سے تعبیر کرتے ہیں اور اسی کو بیع صرف کہتے ہیں اور اگر ایک جانب سے بھی سامان ہو اور دوسری جانب سے بھی سامان ہو نقدی کسی جانب سے نہ ہو تو اس کو بَیْعَ الْعَیْنِ بِالْعَیْنِ سے تعبیر کرتے ہیں اور اسی کو بیع مقایضہ کہتے ہیں۔

قَوْلُہٗ لَا دَاءَ وَلَا غَائِلَةَ وَلَا خِبْثَةَ ۔ دَاءٌ سے مراد جسمانی بیماری اور غائلہ سے مراد کوئی ایسا حیلہ جس کے ذریعہ سے دوسرے کا مال سلب کرنا ہو اور خبثہ سے مراد اخلاقی کمزوری ہے

جیسا کہ غلام کا بھاگ جانا وغیرہ۔

بَابَ مَا جَآءَ فِی الْمِکْیَالِ وَالْمِیْزَانِ (ناپ تول کا بیان)

قَوْلُہٗ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم لِاَصْحَابِ الْکَیْلِ وَالْمِیْزَانِ

اگر ایک آدمی اپنے مال کا خود وزن یا کیل کر کے دیتا ہے تو اس کے لیے مستحب ہے کہ وہ وزن یا کیل میں کچھ زیادتی کرے تا کہ مشتری کو مال کم نہ جائے اس صورت میں لاصحاب ا لکیل والمیزان میں بلا واسطہ عاقد مراد ہے اور اس کے لیے زِنْ وَارْجَحْ کا حکم بطور استحباب کے ہوگا جیسا کہ ابو داوٗد شریف ص ۱۱۸ ج ۲ کی روایت میں ہے۔ اور اگر کیل یا وزن کرنے والا اس چیز کا مالک نہیں بلکہ اس کی ذمہ داری صرف کیل یا وزن کرنے کی ہے تو پھر اگر مالک کی اجازت ہو تو وہ کچھ اضافہ کر سکتا ہے ورنہ بالکل برابر اور صحیح وزن اور کیل اس کی ذمہ داری ہوگی تا کہ نہ بائع کو نقصان ہو اور نہ مشتری کو۔ اور حضور علیہ السلام نے جو وزن کرنے والے کو زِنْ وَارْجَحْ فرمایا تھا تو اس کے بارہ میں حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ حضور علیہ السلام نے جو ثمن ادا کرنا تھا تو وہ شخص اس ثمن کا وزن کر رہا تھا تو آپؐ نے وزن کرنے والے سے فرمایا کہ ثمن کا وزن کرتے وقت اس کا پلڑا کچھ جھکا یعنی مقدار سے کچھ زائد دے دو تا کہ میرے ذمہ بائع کا کوئی حق نہ رہے تو آپؐ نے خود وزن کرنے والے کو اجازت دی تھی اور عاقد اپنے حق میں دوسرے کو زیادہ دے دے تو یہ درست ہے۔ (بذل المجہود ج ۴ ص ۲۴۰)

قَوْلُہٗ اَلْاُمَمُ السَّابِقَۃَ۔ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کی مختلف برادریوں اور قبائل کا لحاظ رکھ کر امم جمع لایا گیا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کے علاوہ اور اقوام کو بھی اس جرم کی وجہ سے عذاب دیا گیا ہو جن کی تفصیل ہمیں نہیں بتائی گئی۔ (الکوکب الدری ج ۱ ص ۳۵۶)

بَابَ مَا جَآءَ فِیْ بَیْعِ مَنْ یَّزِیْدَ (نیلامی کی صورت میں بیع کا بیان)

دو روایتوں میں بظاہر تعارض اور اس کا جواب

بیع من یزید سے مراد بیع بصورت نیلامی ہے۔ مسلم شریف ج ۲ ص ۳ کی روایت میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا لَا یَسُمِ الْمُسْلِمَ عَلٰی سَوْمِ الْمُسْلِمِ کہ کوئی مسلمان اپنے بھائی کے سودے پر سودا نہ کرے یعنی اگر وہ سودا کر رہا ہو تو دوسرا آدمی اس کے سودے میں

دخل اندازی نہ کرے۔ اور بیع من یزید کی صورت میں بظاہر اس کے خلاف نظر آتا ہے اس لیے کہ جب ایک آدمی مثلاً" ایک درہم کہتا ہے تو دوسرا دو درہم کہہ دیتا ہے تو بظاہر ان دونوں قسم کی روایتوں میں تعارض نظر آتا ہے۔ مگر در حقیقت ان میں کوئی تعارض نہیں ہے اس لیے کہ لَا یَسُمِ الْمُسْلِمُ والی روایت میں یہ ہے کہ بائع اور مشتری جب سودا کر رہے ہوں یعنی ایک دوسرے کو قائل کرنے کی کوشش کر رہے ہوں تو دوسرا دخل اندازی نہ کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ دونوں ایک بات پر راضی ہو جائیں اور بیع من یزید میں بائع ایک آدمی کے بتائے ہوئے ثمن کو پسند نہ کرتے ہوئے دوسرے کو اس کا ثمن بتانے کی دعوت دیتا ہے۔ اس لیے دونوں قسم کی روایتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے اور پھر لَا یَسُمِ الْمُسْلِمُ کے الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب سودا طے ہو چکا ہو تو دوسرا دخل اندازی نہ کرے اور بیع من یزید میں سودا طے ہی نہیں ہوا ہوتا اس لیے کہ بائع راضی نہیں اور جب تک بائع اور مشتری دونوں راضی نہ ہوں اس وقت تک بیع کا انعقاد ہی نہیں ہوتا لہٰذا دونوں قسم کی روایتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

بیع مَن یَزید کا حکم

مبارکپوری صاحب" تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۳۰ اور علامہ ابن حجر" فتح الباری ج ۵ ص ۲۵۸ میں فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابراہیم نخعی" سے یہ روایت ہے کہ وہ بیع من یزید (نیلامی کی بیع) کو مکروہ قرار دیتے ہیں اور امام اوزاعی" اور اسحاق بن راہویہ" فرماتے ہیں کہ غنیمت کے مال اور وراثت کے مال میں نیلامی کی بیع جائز ہے اس کے علاوہ جائز نہیں ہے اس لیے کہ دار قطنی ج ۳ ص ۱۱ کی روایت حضرت ابن عمر" سے اس طرح ہے۔ نَهَى رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنْ يَبِيْعَ اَحَدُكُمْ عَلٰى بَيْعِ اَخِيْهِ حَتّٰى يَذَرَ اِلَّا الْغَنَائِمَ وَالْمَوَارِيْثَ تو جب غنائم اور مواریث نہی سے خارج ہیں تو ان میں یہ بیع درست ہوگی مگر یہ روایت ضعیف ہے۔

اور جمہور یہ فرماتے ہیں کہ بیع من یزید جائز ہے اس لیے کہ نبی اکرم ﷺ نے جو یہ بیع کی تھی وہ نہ تو غنیمت کا مال تھا اور نہ ہی وراثت کا۔ اس سے علی الاطلاق بیع من یزید کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

اور پھر یہ بھی ملحوظ رہے کہ صرف مشتری کی جانب سے ثمن بتانے کو بیع نہیں کہتے اور یہ ہو سکتا ہے کہ کئی آدمی اس چیز کے ثمن الگ الگ بتائیں اور بائع جس کو پسند کرے

اور اس پر راضی ہو جائے جیسا کہ مسلم شریف ج ۲ ص ۳ کی اس روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں وَلَا یَخْطَبَ عَلٰی خِطْبَةِ اَخِیْهِ کہ کوئی آدمی اپنے بھائی کی منگنی پر منگنی نہ کرے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ منگنی طے ہو جانے کے بعد مداخلت نہ کرے اور اگر طے ہونے سے پہلے کئی آدمی کسی ایک عورت کو پیغام بھیجیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں بھی بائع کی رضا سے پہلے پہلے کئی حضرات ثمن بتا سکتے ہیں پھر بائع کی مرضی کہ جس پر راضی ہو جائے۔

قَوْلُهٗ بَاعَ حِلْسًا ۔ حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ اس کا معنی ٹاٹ نہیں ہے بلکہ حلس اس کو کہتے ہیں جو بکری کے بالوں سے بٹی ہوئی رسیوں سے بنا ہوا (کمبل) ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ بَیْعِ الْمُدَبَّرِ (مدبر غلام کو بیچنے کا بیان)

تدبیر کا لغوی معنی ہے اَلنَّظْرُ اِلٰی عَاقِبَةِ الْاَمُوْرِ یعنی کاموں کے نتیجہ پر غور کرنا اور اصطلاح میں مدبر اس غلام کو کہتے ہیں جس کو مالک نے یہ کہا ہو کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے یا کہہ دے کہ میں نے تجھے مدبر کیا یا کہہ دے کہ تو مدبر ہے۔ (فتح القدیر ج ۳ ص ۱۴۲)

مدبر کی اقسام اور ان کو بیچنے کے متعلق ائمہ کرام کے اقوال

پھر مدبر کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مدبر مطلق (۲) مدبر مقید۔ مدبر مطلق وہ ہوتا ہے کہ جس کو مالک نے یہ کہا ہو کہ میرے مرنے کے بعد آزاد ہے۔ اور مدبر مقید وہ ہوتا ہے جس کو مالک نے یہ کہا کہ اگر میں اپنے اسی سفر میں جس سفر پر جا رہا ہوں یا اپنی اسی بیماری میں جس بیماری میں مبتلا ہوں مر گیا تو تو آزاد ہے۔ مدبر مقید کو شرط پائے جانے سے قبل بیچنا بالاتفاق جائز ہے اور مدبر مطلق کے بیچنے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مدبر مطلق بالکل نہیں بیچا جا سکتا۔ نہ مالک کے مرنے سے پہلے اور نہ اس کی موت کے بعد۔ اور اسی قسم کی ایک روایت امام مالکؒ سے بھی ہے۔ (اوجز المسالک ج ۱۱ ص ۲۱) اور ان سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر مالک پر قرض اتنا ہو جو اس غلام کی قیمت سے زائد ہو اور اس آدمی کا اس کے علاوہ کوئی مال نہ ہو تو پھر اس کو بیچا جا سکتا ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس غلام کو مدبر کرنے سے پہلے مالک مقروض تھا تو ایسی حالت میں اس مدبر کو بیچنا جائز ہے ورنہ نہیں۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خواہ مالک اس غلام کو مدبر قرار دینے سے پہلے مقروض ہو یا

نہ ہو ہر صورت میں اس کو بیچنا جائز ہے۔

امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ جو آدمی اس غلام کو خرید کر آزاد کرنے کا ارادہ رکھتا ہو تو ایسی صورت میں اس غلام کو بیچنا جائز ہے ورنہ نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے جو دار قطنی ج ۴ ص ۱۳۸ میں حضرت ابن عمرؓ سے ہے کہ اَلْمُدَبَّرُ لَا یُبَاعُ وَلَا یُوْهَبُ وَهُوَ حُرٌّ مِنْ ثُلُثِ الْمَالِ ۔ مدبر کو نہ بیچا جا سکتا ہے اور نہ وہ کسی کو ہبہ کیا جا سکتا ہے اور وہ ثلث مال سے آزاد ہوگا۔ اس روایت کی دو سندیں ہیں ایک سند مرفوع ہے مگر وہ کمزور ہے کیونکہ اس میں ایک راوی علی بن ظبیان ضعیف ہے اور دوسری سند حضرت ابن عمرؓ پر موقوف ہے اور یہ سند صحیح ہے۔ اور البدائع ص ۱۲۰ ج ۴ میں ہے کہ مدبر کی بیع کے ناجائز ہونے کے قائلین میں حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ حضرت زید بن ثابتؓ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اور تابعین میں قاضی شریحؒ مسروقؒ سعید بن المسیبؒ عمر بن عبد العزیزؒ اور حسن بصریؒ جیسے حضرات ہیں اسی لیے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر ان بزرگ ہستیوں کا قول نہ ہوتا تو میں مدبر کی بیع کو جائز قرار دیتا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مالک کی زندگی میں تو اس کو بالکل نہیں بیچا جا سکتا اور مالک کے مرنے کے بعد اگر وہ ثلث مال تک پہنچتا ہو تب بھی وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر ثلث مال سے زائد ہو یا مالک کا مال اس غلام کے علاوہ اور کوئی نہ ہو تو ایسی صورت میں یہ غلام سعی کرے گا اور جتنا حق وارثوں کا بنتا ہے ان کو دے گا اور آزاد ہو جائے گا اس کو بیچا نہیں جا سکتا۔

امام شافعیؒ کا استدلال

اور امام شافعیؒ بخاری ص ۲۸۷ ج ۱ ابن ماجہ ص ۱۸۱ اور مسلم ج ۲ ص ۵۴ وغیرہ کی ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں ثابت ہوتا ہے کہ ایک آدمی نے غلام کو مدبر کیا اور اس کے سوا اس کا کوئی مال نہ تھا تو حضور علیہ السلام نے اس مدبر کو بیچ دیا۔

اس کا پہلا جواب

ان روایات سے شوافع کا استدلال صحیح نہیں ہے اس لیے کہ ترمذی ص ۲۳۲ ج ۱ کی

روایت میں فَمَاتَ وَلَمْ یَتْرُکَ مَالًا غَیْرَہٗ کے الفاظ ہیں اور شوافع حضرات کہتے ہیں کہ یہ معاملہ مالک کی زندگی میں پیش آیا اور فمات کے الفاظ اس روایت میں سفیان بن عیینہ کا وہم ہے۔ چونکہ مالک کے مرنے کے بعد کی حالت میں تو شوافع بھی اس غلام کو بیچنے کے قائل نہیں ہیں اس لیے کہ مالک کے مرنے کے بعد وہ مدبر نہیں رہتا بلکہ آزاد ہو جاتا ہے۔ اور بخاری شریف کی روایت میں ہے فَدَفَعَہٗ اِلَیْہِ کہ حضور علیہ السلام نے اس غلام کا ثمن وصول کر کے مالک کو دے دیا اور ابوداؤد شریف ص ۱۹۵ ج ۲ کی روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا اَنْتَ اَحَقُّ بِثَمَنِہٖ کہ تو اس کے ثمن کا زیادہ حقدار ہے۔

دوسرا جواب

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ واقعہ مالک کی زندگی میں پیش آیا تو پھر وہ مدبر مقید ہوگا اور اس کا بیچنا احناف کے نزدیک بھی جائز ہے اور اگر مالک کے مرنے کے بعد پیش آیا تو پھر نبی کریم ﷺ نے اس سے سعی کروائی ہوگی اور نعیم بن نحام اس کے ضامن بنے ہوں گے اور راوی نے مجازاً" اس کو بیع و شراء سے تعبیر کر دیا۔ اس لیے کہ غلام کو مدبر کرنا وصیت کی طرح ہے اور وصیت صرف ثلث میں ہی ہو سکتی ہے تو جب مرنے والا مقروض ہو تو اس کے قرضے کی ادائیگی وصیت پر مقدم ہوتی ہے اس لیے اس سے سعی کروا کر اس کے قرض کی ادائیگی کی جائے گی۔ یا یہ مطلب ہے کہ مدبر مطلق کی بیع پہلے جائز تھی بعد میں اس کو منسوخ کر دیا گیا۔ (الکوکب الدری ص ۳۵٦ ج ۱)

تیسرا جواب

اور باقی روایات جن میں مدبر کے بیچنے کا ذکر آتا ہے، وہ روایات بھی مفہوم میں محتمل ہیں اور ان میں کئی احتمالات ہیں۔

۱۔ ہو سکتا ہے کہ وہ آدمی سَفِیْہ یعنی کمزور عقل ہو اور اس نے یہ تصرف کیا ہو اور آپ ﷺ نے اس کے تصرف کو باطل کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ آپؐ نے اس کو بیچنے کی اجازت نہ دی بلکہ خود اس کو بیچا اور قاضی کو ایسے حالات میں تصرف باطل کرنے کا حق حاصل ہے۔

۲۔ نبی کریم ﷺ کو عَلَی الْاِطْلَاق تصرف باطل کرنے اور دوسروں کی اشیاء میں تصرف کرنے کی اجازت بھی حتی کہ آپ کو یہ بھی حق حاصل تھا کہ کسی آزاد کو بیچ دیتے تو مدبر کا

بیچنا بھی آپ ﷺ کی خصوصیت تھی۔

۳۔ ہو سکتا ہے کہ بیع سے مراد اجارہ ہو اس لیے کہ اہل عرب اجارہ پر بیع کا اطلاق کرتے ہیں اور حضور علیہ السلام نے وہ غلام اجارہ پر دیا ہو تاکہ وہ مال لا کر مالک کو دے کیونکہ وہ محتاج ہے۔ اور دار قطنی ج ۴ ص ۱۳۸ کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے ایک مدبرہ کی خدمت کو بیچا اور ایک روایت میں ہے کہ فرمایا لَا بَأسَ بِبَيعِ خِدمَةِ الْمُدَبَّرِ کی مدبر کی خدمت بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۴۔ پہلے آزاد مقروض کو قرض کے بدلے بیچنا جائز تھا اور پھر فَنَظِرَةٌ اِلٰی مَيْسَرَةٍ (الآیۃ) کے نزول پر اس کی ممانعت ہو گئی تو ہو سکتا ہے کہ مالک پر قرضہ اسی غلام کی وجہ سے آیا ہو اور اس قرض کے بدلہ میں اس کو بیچا گیا ہو اور یہ بیچنا ممانعت سے پہلے کا واقعہ ہو۔

۵۔ ہو سکتا ہے کہ وہ مدبر مقید ہو تب ہی مالک کی زندگی میں یہ واقعہ پیش آیا اور مدبر مقید کو تو احناف کے نزدیک بھی بیچا جا سکتا ہے۔

۶۔ دار قطنی ج ۴ ص ۱۳۸ کی راویت میں اَلْمُدَبَّرُ لَا يُبَاعُ میں قاعدہ بیان کیا گیا ہے اور باقی روایات میں جزئیات کا ذکر ہے اسی طرح یہ روایت مُحَرِّم ہے اور باقی روایات مُبِیح ہیں تو اصول حدیث کے مطابق جس روایت میں قاعدہ بیان کیا گیا ہو' اس کو دوسرے روایت پر اور مُحَرِّم روایت کو مُبِیح پر ترجیح ہوتی ہے۔ ان جوابات کے ضمن میں دیگر حضرات کے جوابات بھی ہو جاتے ہیں۔

قَوْلُهٗ اَنَّ رَجُلاً مِنَ الْاَنصَارِ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص ۴۹ ج ۱۲ اور امیر یمانی سبل السلام ص ۷۹۵ ج ۳ اور مبارکپوری صاحبؒ تحفۃ الاحوذی ص ۲۳۰ ج ۲ میں فرماتے ہیں کہ اس آدمی کا نام ابو مذکور تھا اور اس غلام کا نام یعقوب تھا علامہ عینیؒ اور امیر یمانیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا ثمن آٹھ سو درہم مقرر ہوا تھا۔

قَوْلُهٗ فَاشْتَرَاهُ نُعَيْمُ بْنُ النَّحَّامِ بعض روایات میں نعیم بن عبد اللہ آتا ہے اور بعض روایات میں نعیم بن عبد اللہ النحام آتا ہے۔ یہ النحام نَحْمَةٌ سے ہے جس کا معنی ہے کھانسنا۔ یہ بھی بکثرت کھانستے تھے اس لیے ان کو نحام کہا جانے لگا۔ تو یہ نحام صفت ہے عبد اللہ کی۔ اور یہ ایک ہی شخصیت ہیں کہیں ان کو مغالطہ سے دو شخصیتیں نہ سمجھ لیا جائے۔

وَهوَ قَولَ الشَافِعِي کہنے پر امام ترمذیؒ پر اعتراض

حضرت مولانا اصغر حسین صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام ترمذیؒ کا یہ کہنا کہ اس حدیث پر شوافع کا عمل ہے درست نہیں ہے اس لیے کہ شوافع کے نزدیک مدبر کی بیع درست ہے اور مالک کے مرنے کے بعد وہ مدبر نہیں رہتا بلکہ آزاد ہو جاتا ہے اس لیے اس روایت کی تاویل شوافع حضرات کو بھی کرنا پڑتی ہے اور احناف کہتے ہیں کہ یہ حضور علیہ السلام کی خصوصیت تھی۔ (الورد الشذی ص ۲۰۳)

بَابَ مَا جَآءَ فِي كَرَاهِيَةِ تَلَقِّي الْبَيُوعِ

(تجارتی قافلہ کو شہر سے باہر ہی مل کر ان سے مال خرید لینے کی کراہیت کا بیان)

روایات میں الفاظ مختلف ہیں کسی میں ہے لَا تَلَقَّوا الرُّكبَانَ کسی میں ہے لَا تَلَقَّوا السِّلَعَ کسی میں ہے لَا تَلَقَّوا الْجَلَبَ مگر ان تمام کا مفہوم ایک ہی ہے کہ باہر سے کوئی قافلہ سامان لے کر آرہا ہو اور کوئی آدمی شہر سے باہر ہی قافلہ والوں سے مل کر ان سے سامان خرید لے۔ تلقی البیوع میں البیوع سے یا تو اصحاب البیوع مراد ہیں یا بیوع بمعنی مبیعات ہیں اس لیے کہ آدمی بیع کی ملاقات نہیں کرتا بلکہ اصحاب البیوع کو یا مبیعہ کو جا کر ملتا ہے۔

یہاں تین ابحاث ہیں۔

البحث الاول

کتنی مسافت سے تلقی کی ممانعت ہے۔ اہل ظاہر کے نزدیک علی الاطلاق ممنوع ہے۔ امام بخاریؒ اور ایک روایت امام مالکؒ سے یہ ہے کہ اعلی سوق تک پہنچنے تک ممنوع ہے اور بازار میں قافلہ داخل ہو جائے تو پھر ممنوع نہیں ہے اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر تلقی قریب سے ہو تو بازار میں اس قافلہ کے داخل ہونے تک ممنوع ہے اور اگر تلقی بعید ہو تو پھر ممنوع نہیں ہے اور اس کی مسافت متعین کرنے میں ان کی روایات مختلف ہیں۔ علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص ۱۲۴ ج ۲ میں فرماتے ہیں کہ قرب کی حد چھ میل ہے یعنی اگر چھ میل سے زائد کی مسافت ہو تو ان کے نزدیک یہ ممنوع نہیں ہے۔ بعض مالکیہ

نے دو میل اور بعض نے ایک میل کی مسافت کو حدِ قرب قرار دیا ہے۔ اور امام سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ جتنی مسافت میں نماز کے قصر کا حکم آتا ہے اتنی مسافت قرب کی ہے اور اس سے زائد حدِ بُعد ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔

امام بخاریؒ اس سلسلہ میں روایات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں قَالَ اَبُوْ عَبْدِ اللّٰہِ ھٰذَا فِیْ اَعْلَی السُّوْقِ کہ ممانعت کا حکم اعلیٰ سوق یعنی بازار میں داخل ہونے سے پہلے تک ہے (بخاری ج ا ص ۲۸۹) اس کے جواب میں امام طحاویؒ نے فرمایا کہ ایک روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں اَنَّہٗ نَھٰی اَنْ یَّتَلَقَّی السِّلَعَ حَتّٰی یَھْبِطَ بِھَا الْاَسْوَاقَ یعنی اس وقت تک تلقی سے منع فرمایا جب تک قافلہ بازار میں اتر نہ جائے تو اس روایت سے اعلیٰ سوق میں تلقی کی ممانعت ہے۔ (طحاوی ج ۲ ص ۱۴۲)

اہل ظاہر ان مطلق روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں کسی قید کا ذکر نہیں ہے۔ اور مالکیہ نے کہا کہ اس میں مقصد اہل سوق کے ساتھ خیر خواہی ہے اس لیے قریب میں اس کا لحاظ رکھا جائے گا اور بعید میں اس کا کوئی لحاظ نہیں ہے۔

البحث الثانی

اگر کوئی آدمی تلقی الرکبان کر کے سودا خرید لیتا ہے تو اس کا حکم کیا ہے؟ اہل ظاہر کے نزدیک اس کی بیع ہی منعقد نہیں ہوتی۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اس کی بیع مردود ہے امام شافعیؒ کے نزدیک بیع تو ہو جائے گی مگر اس قافلہ کے بازار میں آنے کے بعد بائع کو اختیار ہوگا کہ وہ بیع کو باقی رکھے یا کالعدم قرار دے خواہ اس نے بیع کے وقت خیار رکھا ہو یا نہ رکھا ہو۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر شہر والوں کو یا بائع کو اس تلقی کی وجہ سے نقصان ہو تو یہ تلقی مکروہ ہے مگر اس کے باوجود بیع ہو جائے گی اگر بائع نے خیار رکھا ہو تو اس کو خیار ہوگا ورنہ کوئی خیار نہ ہوگا اس لیے کہ وہ بیع کرنے میں خود مختار تھا۔

امام شافعیؒ کی دلیل ۔ امام شافعیؒ اپنے اس نظریہ پر دلیل یہ دیتے ہیں کہ روایت میں ہے فَاِذَا اَتٰی سَیِّدُہٗ السُّوْقَ فَھُوَ بِالْخِیَارِ (مسلم شریف ص ۴ ج ۲)

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر خیار نہیں رکھا تو کوئی خیار نہ ہوگا زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ مشتری نے بائع سے دھوکہ کیا ہے تو اس کی وجہ سے خیار تو لازم نہیں آتا۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اس خیار سے مراد خِیَار فِی الْاِسْتِرْدَادِ ہے اور اس سے یہ

ثابت ہوتا ہے کہ یہ بیع صحیح ہے اس لیے کہ بیع فاسد کی صورت میں تو خیار ہوتا ہی نہیں۔ (مرقات ص ۷۶ ج ۶) اور علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ اگر تلقی کرنے والے نے قولاً بائع سے دھوکا کیا (یعنی اس کو بھاؤ غلط بتایا) تو بائع کو فسخ کا اختیار ہے اور فعل سے دھوکہ دیا تو دیانتاً اقالہ اور فسخ ہوگا (اس پر جبر نہیں ہو سکتا) (العرف الشذی ص ۳۸۶)

قاضی شوکانی نیل الاوطار ۱۷۷ ج ۵ میں فرماتے ہیں کہ فَهُوَ بِالْخِيَار والی روایت تو بیع کے انعقاد پر دلالت کرتی ہے اور امام مزنیؒ بھی مختصر المزنی ص ۵۱۸ میں فرماتے ہیں کہ اس سے بیع کا انعقاد ثابت ہوتا ہے۔ اور علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص ۲۸۴ ج ۱۲ میں امام طحاویؒ کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں کہ یہ حصہ بیع کے انعقاد پر دلالت کرتا ہے اگر بیع فاسد ہوتی تو بائع اور مشتری کو اس کے فسخ پر مجبور کیا جاتا۔

اور امام طحاویؒ امام شافعیؒ کو جواب دیتے ہیں کہ حدیث میں ہے کہ اَلْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَالَمْ يَتَفَرَّقَا اور آپ کے نزدیک تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ تفرق تک خیار ہے اس کے بعد نہیں تو جب تلقی کرنے والا اور قافلہ والے جدا جدا ہو جائیں تو خیار کیسے رہے گا؟

احناف حضرت ابن عمرؓ کی ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں آتا ہے کہ ہم حضور علیہ السلام کے زمانہ میں تلقی رکبان کرتے تھے اور ایک جگہ سے خرید کو اسی جگہ بیچ دیتے تھے تو آپؐ نے منع فرمایا کہ جب تک تم اس سامان کو خریدی ہوئی جگہ سے منتقل نہ کر لو، اس وقت تک اس کو مت بیچو تو ان روایات سے تلقی کی اباحت ثابت ہوتی ہے اسی لیے بعض حضرات نے کہا ہے کہ تلقی میں ممانعت کراہت تنزیہی پر محمول ہے اور یہ جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ یہ روایات علامہ ابن حزمؒ نے المحلی میں نقل کی ہیں مگر ان روایات کے جواب دیتے ہوئے علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ سے تلقی کا ترک ثابت ہے اس لیے تلقی کا جواز ان کے نزدیک بھی نہیں ہے (اَلْمُحَلّٰی ص ۵۲۳ ج ۵)

علامہ ابن حزمؒ کی اس بات کا جواب مولانا ظفر احمد عثمانیؒ دیتے ہیں کہ جن روایات سے حضرت ابن عمرؓ سے تلقی کا ترک ابن حزمؒ ثابت کرتے ہیں ان روایات میں لیث بن ابی سلیم راوی ہے جس کو محلی میں خود کئی جگہ ضعیف کہہ چکے ہیں اور پھر ابو جعفر الرازی بھی متکلم فیہ راوی ہے (اعلاء السنن ص ۱۹۱ - ۱۹۲ ج ۱۴)

البحث الثالث۔ تَلَقِّیْ الرُّکبَان کی ممانعت کی وجہ کیا ہے؟

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس میں بازار والوں کے ساتھ خیر خواہی مقصود ہے اسی لیے وہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے تلقی کی اور بازار میں سامان لے آیا تو بازار والے اس کے ساتھ بیع میں شریک ہوں گے وہ اکیلا اس سامان کو نہیں رکھ سکتا۔ علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ کے نزدیک تلقی رکبان کی ممانعت اس وقت ہے جبکہ تجارت کی نیت ہو اور اگر اپنے لیے طعام یا قربانی کا جانور خرید کرلے آیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے (محلیٰ ص ۵۲۲ ج ۵) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس میں مقصد بائع کو نقصان سے بچانا ہے تاکہ مشتری اس سے شہر کا بھاؤ چھپا کر اس کو دھوکا نہ دے اسی لیے بائع کو خیار دیا گیا ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس میں بائع اور اہل شہر دونوں کو ضرر سے بچانا مقصود ہے اگر ان دونوں میں سے کسی کا ضرر ہو تو تلقی رکبان مکروہ ہے ورنہ جائز ہے اور اگر وہ قافلہ والوں پر شہر کا بھاؤ چھپاتا ہے تب بھی تلقی مکروہ ہے (ہدایہ ص ۴۵ ج ۳) تلقی الرکبان کے جواز اور ممانعت دونوں قسم کی روایات موجود ہیں اسی لیے تو امام بخاریؒ کا نظریہ علامہ ابن حجرؒ یہ بیان کرتے ہیں کہ امام بخاریؒ کے نزدیک جواز کی روایات میں مراد اعلیٰ السوق میں تلقی ہے اس طرح انہوں نے دونوں قسم کی روایات کو جمع کیا ہے اور علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کا یہ جمع کرنا راجح ہے (فتح الباری ص ۳۷۶ ج ۴) اس سے معلوم ہوا کہ دونوں قسم کی روایات کو امام بخاریؒ وغیرہ بھی تسلیم کرتے ہیں تو احناف نے دونوں قسم کی روایات میں تطبیق کے لیے ضرر کا لحاظ رکھا ہے کہ ضرر ہو تو منع ہے ورنہ جائز ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ لَا یَبِیْعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ

(شہری کو دیہاتی کا سودا بیچنے کی ممانعت کا بیان)

بادی سے مراد ساکن البادیہ دیہات کا رہنے والا اور حاضر سے مراد ساکن الحضر شہر کا رہنے والا ہے۔

لَا یَبِیْعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ کا مطلب

علامہ کشمیری فرماتے ہیں کہ لَا یَبِیْعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ کا مطلب یہ ہے کہ دیہاتی آدمی

کوئی سامان بیچنے کے لیے لاتا ہے اور شہری اس کو کہتا ہے کہ ابھی اس کو نہ بیچو بلکہ یہ مال میرے پاس رکھ دو' میں اس کو آہستہ آہستہ بیچوں گا تاکہ تیرا سودا مہنگا بک جائے (العرف الشذی ص ۳۸۶)

حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس کی یہ تفسیر منقول ہے کہ لَا یَکُوْنَ لَہٗ سِمْسَارًا کہ یہ شہری دیہاتی کے لیے بیع میں دلال نہ بنے (بذل المجهود ص ۳۶۸ ج ۴) اور حضرت ابن عباسؓ سے یہ تفسیر سنن الکبریٰ للبیہقی ص ۳۴۶ ج ۵ میں منقول ہے۔

اور امام بخاریؒ نے ج ۱ ص ۲۸۹ میں فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے لَا یَکُوْنَ لَہٗ سِمْسَارًا کہ شہری آدمی دیہاتی کا مال بیچنے میں اس کا دلال نہ بنے اور حاشیہ میں لکھا ہے کہ ابن بطالؒ نے کہا کہ امام بخاریؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ شہری آدمی دیہاتی سے اجرت لے کر اس کے مال کو نہ بیچے اور اگر وہ بغیر اجرت کے ہو تو جائز ہے۔ (بخاری حاشیہ نمبر ۸ ج ۱ ص ۲۸۹)

اور صاحب ہدایہ ص ۴۵ ج ۳ میں فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس مال کی شہریوں کو ضرورت ہو وہ مال دیہات والوں پر نہ بیچے تاکہ شہریوں کو ضرر نہ ہو۔ مثلاً ایک آدمی کسی ایسی چیز کی ایجنسی دیہاتی کو دے دیتا ہے جس چیز کی شہر والوں کو ضرورت ہے تو یہ درست نہیں ہے کیونکہ ایسی صورت میں شہر والوں کو اس چیز کے حاصل کرنے کے لیے دیہات میں جانا پڑے گا اور ان کو ضرر ہو گا۔

ایسی بیع کا حکم

مبارکپوری صاحبؒ تحفۃ الاحوذی ص ۲۳۱ ج ۲ میں فرماتے ہیں کہ علامہ نوویؒ نے فرمایا ہے کہ ان احادیث سے بیع الحاضر للبادی کی حرمت ثابت ہوتی ہے وَبِہٖ قَالَ الشَّافِعِیُّ وَالْاَکْثَرُوْنَ مگر فرماتے ہیں کہ اس تحریم کے باوجود بیع ہو جاتی ہے۔

امیر یمانیؒ سبل السلام ص ۸۱۸ ج ۳ میں فرماتے ہیں کہ علماء نے یہ کہا ہے کہ نہی ہر صورت میں ہے خواہ بالاجرۃ ہو یا بلا اجرت ہو۔

احناف کا نظریہ

احناف کے نزدیک اَلدِّیْنُ النَّصِیْحَۃُ کے پیش نظر یہ بیع جائز ہے اور امام بخاریؒ نے

بھی یہی دلیل پیش کی ہے جس سے ان کا نظریہ بھی احناف جیسا ثابت ہوتا ہے۔ اور اس بیع میں ممانعت کسی خرابی کی وجہ سے نہیں بلکہ صرف تادیب اور اہل بلد کے ساتھ نرمی کرنا ہے اور اس کا قرینہ اسی روایت کے ساتھ یہ الفاظ ہیں ذَرُوا النَّاسَ يَرْزُقَ اللّٰهَ بَعْضَهُمْ مِنَ بَعْضٍ (ابوداؤد ج ۲ ص ۱۳۲) یعنی لوگوں کو معاملات میں چھوڑ دو اللہ تعالیٰ بعض کے ذریعے بعض کو رزق دیتا ہے۔ اور مسلم ص ۴ ج ۲ کی روایت میں دَعُوا النَّاسَ کے الفاظ ہیں۔

شوافع کی پہلی دلیل اور اس کا جواب

شوافع حضرات اپنے نظریہ پر لا یبیع حاضر لباد والی روایات سے استدلال کرتے ہیں اس کا جواب احناف یہ دیتے ہیں کہ یہ نہی کراہت تنزیہی پر محمول ہے جیساکہ علامہ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص ۲۷۵ ج ۵ میں ایک قول پیش کیا ہے اور اس میں ممانعت اہل بلد کے ساتھ شفقت کی وجہ سے ہے۔

اور علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّ النَّهْيَ فِيهِ بِمَعْنَى الْاِرْشَادِ دُوْنَ الْاِيْجَابِ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ (تہذیب سنن ابی داؤد ص ۸۴ ج ۵) یعنی ممانعت تادیب کی وجہ سے ہے ایجاب کے لیے نہیں ہے اور بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ حکم الدین النصیحة والی حدیث کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہے۔ مگر مبارکپوریؒ صاحب تحفة الاحوذی ص ۲۳۱ ج ۲ میں امیریمانیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ نسخ کا دعویٰ درست نہیں اس لیے کہ ان کی تاریخ کا علم نہیں ہے کہ کونسا حکم پہلے اور کون سا بعد میں ہے۔

شوافع کی دوسری دلیل اور اس کا جواب

اور شوافع حضرات ابوداؤد ج ۱ ص ۱۳۱ کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں ہے کہ حضرت طلحہؓ بن عبید اللہ کے پاس ایک دیہاتی اونٹنی لے کر آیا کہ آپ اس کو بیچ دیں تو انہوں نے فرمایا کہ تم خود جا کر بیچو میں تمہاری طرف سے نہیں بیچ سکتا۔ ہاں مشورہ دے سکتا ہوں اگر کوئی تمہارے ساتھ سودا طے کرے تو مجھ سے مشورہ کر لینا۔ اگر ثمن درست ہوا تو میں تمہیں بتا دوں گا اور اگر ثمن مثل نہ ہوا تو تمہیں روک دوں گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت طلحہؓ نے احتیاط کے طور پر ایسا کیا۔ اور پھر اس روایت کے بارہ میں امام خطابیؒ معالم السنن ص ۸۳ ج ۵ میں فرماتے ہیں وَفِيْ اِسْنَادِهِ مُحَمَّدُ بْنُ اِسْحَاقَ وَفِيْهِ اَيْضًا رَجُلٌ مَجْهُوْلٌ کہ اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہونے کے ساتھ ایک

راوی مجہول بھی ہے یعنی انہوں نے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اور مولانا سہارنپوری" فرماتے ہیں کہ اس دیہاتی کا نام تو معلوم نہیں ہو سکا مگر وہ صحابی تھے (بذل المجہود ص ۲۶۹ ج ۴) اس لیے یہ جہالت روایت پر کوئی اثر انداز نہیں ہوتی۔

بَابَ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْمَحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ

(بیع محاقلہ اور مزابنہ کی ممانعت کا بیان)

علامہ کشمیری" العرف الشذی ص ۳۸۷ میں محاقلہ کے دو معانی بیان کرتے ہیں۔ ا۔ بَيْعَ الْحِنْطَةِ بِالزَّرْعِ یعنی کھڑی فصل کو تیار گندم کے بدلہ میں بیچنا۔ ۲۔ محاقلہ بمعنی مزارعت۔ یعنی زمین سے پیدا ہونے والی فصل کے کچھ حصہ کے بدلہ میں زمین کرایہ پر لینا۔

امیر یمانی" سبل السلام ص ۸۱۵ ج ۲ میں ان کے علاوہ تیسرا معنی بھی بیان کرتے ہیں بَيْعَ الطَّعَامِ فِي سُنْبُلِهِ کہ طعام کو اس کے خوشوں میں ہوتے ہوئے بیچنا۔ مگر ان میں سے پہلے معنی کو راجح قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ حضرت جابر" صحابی کی تفسیر ہے۔

اور صاحب ہدایہ نے ص ۳۱ ج ۳ میں بیع محاقلہ کی یہ تعریف کی ہے بَيْعَ الْحِنْطَةِ فِي سُنْبُلِهَا بِحِنْطَةٍ مِثْلَ كَيْلِهَا خَرْصًا کہ خوشوں کے اندر جو گندم ہے اس کو تیار گندم کے بدلہ میں اس کے کیل کے برابر تخمینہ سے بیچنا۔

اور مبارکپوری صاحب تحفۃ الاحوذی ۲۴۲ ج ۲ میں النہایہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ محاقلہ کے کئی معانی ہیں ا۔ گندم کے بدلہ میں زمین کرایہ پر لینا ۲۔ مزارعت ۳۔ بَيْعَ الطَّعَامِ فِي سُنْبُلِهِ بِالْبُرِّ ۴۔ بَيْعَ الزَّرْعِ قَبْلَ إِدْرَاكِهِ یعنی کھیتی پکنے سے پہلے ہی اس کو بیچ دینا۔

اگر محاقلہ مزارعت کے معنی میں لیں تو یہ امام ابو حنیفہ" کی دلیل بنتی ہے جو مزارعت کو درست قرار نہیں دیتے۔ اور اگر محاقلہ کو بَيْعَ الْحِنْطَةِ بِالزَّرْعِ کے معنی میں لیں تو ممانعت کی وجہ یہ ہوگی کہ جنس کو جنس کے بدلہ میں بیچنے کی صورت میں مساوات شرط ہے اور یہاں مساوات نہیں ہے۔

اور اگر محاقلہ کا معنی اِكْرَاءَ الْأَرْضِ بِالْحِنْطَةِ ہو تو ممانعت کی وجہ وہ روایات ہوں گی جن میں زمین کرایہ پر دینے کی ممانعت ہے جیسا کہ مسلم ص ۱۱ ج ۲ میں حضرت جابر" وغیرہ کی روایات ہیں اور امام نووی" شرح مسلم ص ۱۲ ج ۲ میں فرماتے ہیں کہ امام طاؤس" اور حسن بصری" کے نزدیک زمین کو کرایہ پر دینا ہر حال میں ممنوع ہے۔ خواہ نقدی کے بدلہ میں ہو یا

طعام کے بدلہ میں۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فصل جو اس زمین سے حاصل کی جا رہی ہے اسی میں سے حصہ کو کرایہ نہ بنایا جائے تو جائز ہے خواہ نقدی کے بدلہ میں ہو یا طعام کے بدلہ میں۔ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نقدی کے بدلہ میں زمین کرایہ پر لینا درست ہے اور طعام کے بدلہ میں درست نہیں ہے۔

اور مبارکپوریؒ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بیع محاقلہ میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ یہ کیلی ہے اور کیلی چیزوں میں جبکہ جنس ایک ہو تو اس کے تبادلہ کی صورت میں مُساوات اور یداً بید دونوں باتیں ضروری ہیں۔ اور یہاں چونکہ مساوات بھی نہیں اور یَداً بِید بھی نہیں اس لیے ممنوع ہے۔ محاقلہ اور مزابنہ کی تفسیر خود امام ترمذیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ محاقلہ کہتے ہیں بَیْعُ الزَّرْعِ بِالْحِنْطَةِ کھڑی فصل کو تیار گندم کے بدلہ میں بیچنا۔ اور مزابنہ کہتے ہیں بَیْعُ الثَّمَرِ عَلٰی رُؤُسِ النَّخْلِ بِالتَّمَرِ۔ درخت پر لگے ہوئے پھل کو اتارے ہوئے پھل کے بدلہ میں بیچنا

قَوْلُہٗ اَنَّ زَیْدًا اَبَا عَیَّاشٍ سَأَلَ سَعْدًا عَنِ الْبَیْضَاءِ بِالسُّلْتِ

بیضاء سے مراد گندم اور سلت سے مراد وہ ہے جس کو لوگ پیغمبری جو کہتے ہیں۔

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ سلت اور عام جو میں فرق یہ ہے کہ اس کے کنارے عام جو کی طرح نہیں ہوتے اور یہ عام جو سے اعلیٰ ہوتا ہے اس لیے کہ اس کا چھلکا کم ہوتا ہے اور اس کو پیغمبری جو کہنا نام رکھنے والوں کی نادانی ہے[1] (الکوکب الدری ص ۳۵۷)

اور مبارکپوریؒ صاحب تحفہ الاحوذی ص ۲۳۲ ج ۲ میں لکھتے ہیں کہ موطا امام مالک (ص ۵۷۷ حاشیہ ۱) کے حاشیہ میں ہے کہ اَلسُّلْتَ نَوْعٌ مِنَ الشَّعِیْرِ لَا قِشْرَ لَہٗ کہ سلت جو کی ایک قسم ہے جس پر چھلکا نہیں ہوتا۔ جمہور کے نزدیک بیضاء اور سلت مختلف انواع ہیں اس لیے ان کی بیع کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ ایک ہی نوع ہیں اس لیے ان کی بیع کمی بیشی کے ساتھ درست نہیں ہے اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے بھی بَیْعَ التَّمَرِ بِالرُّطَبِ پر قیاس کر کے بیع البیضاء بالسلت کو ممنوع قرار دیا ہے۔

تر کھجور کو خشک کھجور کے بدلے بیچنے کے بارے میں ائمہ کرام کے اقوال

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تمر کو رطب کے بدلہ میں اور انگور کو زبیب کے بدلہ میں مطلقاً بیچنا جائز ہے اور امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے۔ صرف رطب کو رطب کے بدلہ میں انگور کو انگور کے بدلے میں بیچنا جائز ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک

سب جائز ہیں سوائے بیع التمر بالرطب کے کیونکہ اس کی ممانعت پر نص موجود ہے۔
امام ابو حنیفہؒ بیع کے وقت مساوات کے لحاظ رکھتے ہیں اور امام محمدؒ مآل کا اعتبار کرتے ہیں اور ترمذی شریف کی یہ روایت ان کی دلیل ہے اس لیے کہ اس میں الفاظ ہیں کہ حضور علیہ السلام نے پاس بیٹھے ہوئے لوگوں سے پوچھا اینقص الرطب اذا یبس کیا رطب خشک ہو کر کم ہو جاتی ہے تو انہوں نے کہا کہ نعم تو آپؐ نے اس سے منع فرمایا۔
امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے دلیل یہ دی گئی ہے کہ بخاری شریف ج ا ص ۲۹۰ میں التمر بالتمر کو جائز قرار دیا گیا ہے اور حضور علیہ السلام نے رطب کو بھی تمر قرار دیا ہے جیسا کہ روایات میں موجود ہے جبکہ آپؐ کے پاس خیبر کی کھجوریں لائی گئیں تو آپؐ نے فرمایا اوکل تمر خیبر ھکذا کیا خیبر کی ساری کھجوریں ایسی ہوتی ہیں تو ان روایات کے مجموعہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بیع التمر بالرطب جائز اور درست ہے۔
امام ابو حنیفہؒ جب بغداد تشریف لائے تو ان سے اس بارہ میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ تمر اور رطب ایک جنس ہیں یا علیحدہ علیحدہ جنس ہیں؟ اگر ایک جنس نہیں تو ان کی بیع مساوات اور یدا بید کی شرط کے ساتھ درست ہے اور اگر علیحدہ علیحدہ جنس ہیں تو واذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم (جب دو مختلف انواع ہوں تو ان کی بیع جیسے چاہو' کمی بیشی سے کرو) والی حدیث کے پیش نظر جائز ہے اور یہ روایت میں موجود ہے۔ جب امام صاحبؒ کے سامنے حضرت سعدؓ والی روایت پیش کی گئی تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں ابو عیاش راوی مجہول ہے اور یہ روایت صرف اسی کی سند سے منقول ہے۔
تحفہ الاحوذی ص ۲۳۳ ج ۲ میں ہے کہ جب امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا گیا کہ ابالی ہوئی یا بھیگی گندم کو عام گندم کے بدلے بیچا جا سکتا ہے یا نہیں تو انہوں نے فرمایا کہ نہیں بیچا جا سکتا تو اعتراض کرنے والوں نے کہا کہ یہی صورت تو عنب اور زبیب اور رطب اور تمر میں پائی جاتی ہے کہ ایک میں رس زیادہ اور دوسرے میں خشک ہو جانے کی وجہ سے کم ہوتا ہے تو اس بیع کو کیوں جائز قرار دیتے ہو تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ رطب میں تری امر خلقی سے ہے جبکہ مقلیہ یعنی ابالی ہوئی گندم میں تری امر خلقی سے نہیں بلکہ عارضی ہے اس لیے ان دونوں مسئلوں کی صورت علیحدہ علیحدہ ہوگی۔
علامہ ابن حزمؒ نے المحلی میں اور اسی طرح مبارکپوری صاحبؒ نے تحفہ الاحوذی ج ۲ ص ۲۳۳ میں امام ابو حنیفہؒ کی اس بات کا رد کرتے ہوئے کہا کہ ابو عیاش راوی مجہول نہیں

ہے۔

اس کے جواب میں مولانا ظفر احمد عثمانیؒ اعلاء السنن ص ۳۲۱ ج ۱۴ میں فرماتے ہیں کہ ابو عیاش کو مجہول قرار دینے میں ابو حنیفہؒ اکیلے نہیں ہیں بلکہ محدثین کرامؒ کا ایک طبقہ ان کا ہمنوا ہے۔ امام حاکمؒ نے مستدرک میں فرمایا کہ اس روایت کو بخاریؒ اور مسلمؒ نے ابو عیاش کے مجہول ہونے کی وجہ سے اپنی کتابوں میں نقل نہیں کیا اور ابن عبد اللہؒ نے فرمایا وَاَمَّا زَیْدٌ فَقِیْلَ اَنَّہٗ مَجْھُوْلٌ (رہا زید تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہے)

ترمذی شریف کی یہ روایت (جس میں ہے کہ حضرت سعدؓ سے بیضاء بالسلت کے بارے میں پوچھا گیا) بظاہر امام ابو حنیفہؒ کے نظریہ کے خلاف ہے اس کا جواب دیتے ہوئے امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ یہ ممانعت حالت نسیئہ پر محمول ہے (طحاوی ج ۲ ص ۱۲۱) اور ابوداؤد شریف ص ۱۲۱ ج ۲ اور دار قطنی ج ۳ ص ۴۹ کی روایت میں نسیئہ کے الفاظ موجود ہیں اور وہ روایت بھی زید ابو عیاش سے مروی ہے اور نسیئہ کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی بیع جائز نہیں ہے تو ترمذی شریف کی یہ روایت ابو عیاش کے مجہول ہونے کی وجہ سے اس قابل نہیں کہ اس کی وجہ سے دوسری روایات کو ترک کر دیا جائے۔

بعض حضرات نے کہا کہ یہ ابو عیاش زرقی ہیں مگر امام طحاویؒ نے فرمایا کہ یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ وہ صحابی ہیں اور عبد اللہ بن یزید نے ان کا زمانہ نہیں پایا احادیث کے مجموعہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ ہی راجح ہے۔

قَوْلَہٗ فَقَالَ لِمَنْ حَوْلَہٗ اَیَنْقُصُ الرُّطَبُ اِذَا یَبِسَ قَالُوْا نَعَمْ فَنَھٰی عَنْ ذَالِکَ ۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ جب ممانعت کی علت نسیئہ ہے تو پھر آپؐ کے اس سوال کا مقصد کیا ہے؟ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ فاضل بہاؤالدین المرجانی نے تلویح کے حاشیہ میں فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سوال تبرعا تھا یعنی ضرورت سے زائد تھا اور آپؐ نے یہ سوال کر کے مخاطبین کے ذہن میں یہ بات بٹھائی کہ جب رطب خشک ہو جانے پر کم ہو جاتی ہیں تو پھر اس بیع کا فائدہ ہی کیا ہے؟ ورنہ یہ بات تو بدیہی ہے کہ رطب خشک ہو جانے پر کم ہو جاتی ہیں اور بدیہی بات کے بارہ میں سوال کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ اور جن حضرات نے یہ کہا کہ اس میں استفہام تقریری ہے ان کی بات بھی دل کو نہیں لگتی (العرف الشذی ص ۳۸۷) حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ سوال کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہی کی علت کی صراحت فرمائی ہے کہ نہی کی وجہ یہ ہے کہ رطب خشک ہونے

پر کم ہو جاتی ہے تو نسیئہ کی صورت میں بیع کا کوئی فائدہ نہیں ہے (الکوکب الدری ص ۳۸۷)

اگر یہ روایت نَسِیْئَہ کی صورت پر محمول ہو تو نہی واضح ہے اور اگر نسیئہ کی صورت نہ ہو بلکہ یَدًا بِیَدٍ کی صورت ہو تو پھر حضرت مدنیؒ کی تقریر ترمذی ص ۱۶۶ میں اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ نہی نظر شفقت کی وجہ سے ہے تحریم کے لیے نہیں ہے تاکہ جن روایات میں جواز ثابت ہوتا ہے ان کے ساتھ تعارض نہ رہے۔ مگر شوافع حضرات اس نہی کو تحریم کے لیے ہی لیتے ہیں اور اس بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ كَرَاهِيَةِ بَيْعِ الثَّمْرَةِ قَبْلَ اَنْ يَّبْدُوَ صَلَاحُهَا

(درخت پر لگے ہوئے پھل کو بدو صلاح سے پہلے بیچنے کی ممانعت کا بیان)

بدو صلاح کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں۔ ۱۔ کہ پھل ایسی حالت میں ہو جائے کہ یَاْمَنَ الْعَاھَۃَ کہ آفات سے محفوظ ہو جائے۔ یہ معنی احناف کے نزدیک راجح ہے۔ امام ترمذیؒ نے حضرت ابن عمرؓ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں بھی یَاْمَنَ الْعَاھَۃَ کے الفاظ ہیں اور مسند احمد ج ۶ ص ۱۰۶ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے نَهٰى عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ حَتّٰى يَبْدُوَ صَلَاحُهَا وَتَاْمَنَ مِنَ الْعَاهَةِ (کہ نبی کریم ﷺ نے بدو صلاح سے پہلے اور پھل کے آفات سے امن پا لینے سے پہلے تک ان کی بیع سے منع فرمایا ہے) اور یہ حالت پھل میں اس وقت آتی ہے جبکہ اس میں رنگت آ جائے کیونکہ اس سے پہلے اس پر آفات عام آتی ہیں اسی لیے بعض روایات میں حَتّٰى تَزْهُوَ کے الفاظ ہیں جس کا معنی ہیں تَصْفَرَّ اور تَحْمَرَّ کہ زرد ہو جائے یا سرخ ہو جائے۔

۲۔ بدو صلاح کا دوسرا معنی یہ ہے کہ اس میں کچھ مٹھاس آجائے اور اس پھل کا پکنا ظاہر ہو جائے یہ معنی امام شافعیؒ کے نزدیک راجح ہے۔

۳۔ بدو صلاح کا تیسرا معنی یہ ہے کہ پھل کھائے جانے کے قابل ہو جائے اور دار قطنی ج ۳ ص ۱۴ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں الفاظ ہیں نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنْ تُبَاعَ ثَمَرَةٌ حَتّٰى تَطْعَمَ یہ معنی عطاء بن ابی رباحؒ کے نزدیک راجح ہے۔

درخت پر لگے ہوئے پھل کی بیع کی چھ صورتیں اور ان کا حکم

علامہ کشمیریؒ العرف الشذی ص ۳۸۷ میں علامہ ابن حجرؒ کی فتح الباری (ص) کے حوالہ

سے فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کی چھ صورتیں ہیں۔
ا۔ بَدْوِ صَلَاح سے پہلے کاٹ لینے کی شرط کے ساتھ بیع ہو تو یہ صورت احناف کے نزدیک جائز ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ مشتری کو پھل کی بجائے کسی اور وجہ سے اس کی ضرورت ہو اور یہ مال مَتَقَوَّم ہے اور مال متقوم کی بیع درست ہے۔ اور علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص ۲ ج ۱۱ میں حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت پیش کرتے ہیں قَالَ کَانَ النَّاسُ یَتَبَایَعُوْنَ الثِّمَارَ قَبْلَ اَنْ یَبْدُوَ صَلَاحُهَا کہ لوگ بدو صلاح سے پہلے بھی پھل کی خرید و فروخت کرتے تھے۔ تو اس سے جواز ثابت ہوتا ہے تو نہی والی روایت کا جواب یہ ہے کہ نہی کراہت تنزیہی پر محمول ہے یا نہی شفقت پر محمول ہے جیسا کہ حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت جو بخاری ج ۱ ص ۲۹۲ میں ہے اس میں الفاظ ہیں کَالْمَشُوْرَةِ یُشِیْرُ بِهَا لِکَثْرَةِ خُصُوْمَتِهِمْ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مشورۃً ان کو بَدْوِ صَلَاح سے پہلے ان کے بکثرت جھگڑوں کی وجہ سے بیع سے روک دیا۔ یا نہی والی روایت اس پر محمول کہ پھل کی حیثیت سے ان کو اس وقت نہ بیچو۔ اور یہاں پھل کی حیثیت سے ان کا بیچنا نہیں ہے۔ اور اسی کو حضرت گنگوہیؒ نے الکوکب الدری ص ۳۵۸ میں فرمایا ہے۔ اور شوافع حضرات کے نزدیک بدو صلاح سے پہلے بیع درست نہیں ہے۔

۲۔ اس مسئلہ میں دوسری صورت یہ ہے کہ بدو صلاح سے پہلے بیع ہو اور پھل پکنے تک نہ کاٹنے کی شرط ہو تو یہ بالاتفاق درست نہیں ہے۔ احناف کے نزدیک اس لیے کہ اس میں شرط فاسد پائی گئی ہے اور شوافع کے نزدیک اس لیے کہ یہ بیع بدو صلاح سے پہلے ہے۔

۳۔ اس مسئلہ میں تیسری صورت یہ ہے کہ بیع بدو صلاح سے پہلے ہو اور پھل کو درخت پر باقی رکھنے یا نہ رکھنے کی کوئی شرط نہ ہو تو ایسی صورت میں اگر مشتری اس کو فی الفور اتار لیتا ہے یا بائع اس کو پکنے تک باقی رکھنے کی اجازت دے دیتا ہے تو احناف کے نزدیک یہ درست ہے ورنہ درست نہیں ہے۔ اور شوافع کے نزدیک تو بدو صلاح سے پہلے بیع درست ہی نہیں۔

۴۔ اس مسئلہ میں چوتھی صورت یہ ہے کہ بیع بدو صلاح کے بعد ہو اور فی الفور اتار لینے کی شرط ہو تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔

۵۔ پانچویں صورت یہ ہے کہ بیع بدو صلاح کے بعد ہو اور پھل کو درخت پر پکنے تک کی شرط کے ساتھ ہو تو یہ بالاتفاق جائز نہیں ہے اس لیے کہ پھل کو درخت پر باقی رکھنے کی شرط

فاسد ہے۔
٦۔ چھٹی صورت یہ ہے کہ بیع بدو صلاح کے بعد ہو اور پھل کو درخت پر رکھنے یا نہ رکھنے کی شرط نہ ہو تو یہ صورت مختلف فیہ ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ اور امام اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک یہ بیع درست نہیں ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر مشتری فی الفور اتار لے یا بائع اپنی مرضی سے اجازت دے دے تو بیع درست ہوگی اس لیے کہ عموماً لوگ اجازت دے دیتے ہیں اور اس کی مدت بھی معلوم ہوتی ہے اور اگر بائع پھل کو درخت پر باقی رکھنے کی اجازت نہ دے اور مشتری اس پھل کو پکنے تک درخت پر باقی رکھنے کا اصرار کرے تو یہ بیع درست نہ ہوگی۔ اور اس میں ممانعت کی وجہ حدیث کے یہ الفاظ ہوں گے۔ بِمَ تَسْتَحِلُّ مَالَ أَخِيكَ (بخاری ج ۱ ص ۲۹۳) کہ تو اپنے بھائی کے مال کو کس وجہ سے حلال سمجھتا ہے (جبکہ اس کی اجازت نہیں ہے) اور ترمذی شریف کی روایات میں اگرچہ یہ الفاظ نہیں ہیں مگر ان میں بھی علت اسی کو سمجھا جائے گا اس لیے کہ نہی کو عموم کے لیے شوافع بھی نہیں مانتے اس لیے کہ وہ بھی بیع بشرط القطع کو جائز سمجھتے ہیں اگر نہی عام ہوتی تو کوئی صورت بھی جائز نہ ہوتی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنْ بَيْعِ حَبَلِ الْحَبَلَةِ
(حمل کو بیچنے یا اس کو ادائیگی ثمن کے لیے مدت مقرر کرنے کی ممانعت کا بیان)

امام نوویؒ شرح مسلم ص ۲ ج ۲ میں قاضی عیاضؒ سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حبل الحبلة میں بعض لوگوں نے حبل کو حاء کے فتحہ اور باء کے سکون سے پڑھا ہے مگر یہ غلط ہے کیونکہ اصل میں حبل حاء اور باء دونوں کے فتحہ کے ساتھ ہے۔ اور اَلْحَبَلَة جمع ہے حَابِلٌ کی جیساکہ ظَلَمَةٌ جمع ہے ظَالِمٌ کی۔

بیع حبل الحبلة کی تفسیر

علامہ کشمیریؒ العرف الشذی ص ۳۸۸ میں اور حضرت گنگوہیؒ الکوکب الدری ص ۳۵۸ میں فرماتے ہیں کہ حبل الحبلہ کے اندر دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ مادہ جانور کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کی بیع کی جائے۔ اس صورت میں معدوم چیز کی بیع ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہوگی۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ بیع تو کسی اور چیز کی ہو مگر اس مادہ کے پیٹ

میں جو بچہ ہے اس کے پیدا ہونے کے وقت کو ثمن کی ادائیگی کے لیے اجل مقرر کیا جائے تو اس صورت میں شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی۔

بیع باطل اور بیع فاسد میں فرق

بیع باطل اس کو کہتے ہیں کہ جو اپنے اصل اور وصف کے ساتھ بالکل غیر مشروع ہو جیسا کہ معدوم چیز کی بیع اور بیع فاسد وہ ہوتی ہے جو اپنے اصل کے لحاظ سے مشروع ہو مگر وصف کی وجہ سے غیر مشروع ہو۔

بَيْعُ الْمَلَاقِيْحِ

علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص ۱۱۱ ج ۲ میں فرماتے ہیں بَيْعُ حَبَلِ الْحَبَلَةِ مَا بَيْعَ الْمَضَامِيْن یعنی مادہ جانوروں کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کی بیع کو بیع حبل الحبلہ کہتے ہیں۔ اور نر جانوروں کی پشتوں میں جو نطفہ ہے اس کی بیع کو بیع الملاقیح کہتے ہیں۔ یہ جاہلیتؓ کے دور کی بیوع تھیں ان کے حرام ہونے پر اتفاق ہے۔

حَبَلَ الْحَبَلَةِ کی تعریف میں فقہاء کرام کے اقوال

مبارکپوری صاحبؒ تحفۃ الاحوذی ص ۲۳۴ ج ۲ میں ابن التینؒ کے حوالہ سے اور امیر یمانیؒ سبل السلام ص ۸۰۶ ج ۳ میں لکھتے ہیں کہ حبل الحبلہ کی تعریف میں فقہاء کے اختلاف کی صورت میں چار اقوال بنتے ہیں۔

۱۔ مادہ جانور کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کو بیچنا۔ احناف کے نزدیک یہ معنی راجح ہے۔ امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ یہی نظریہ ہے امام احمدؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا۔ اور یہ معنی لغت کے زیادہ قریب ہے۔ اور امیر یمانیؒ سبل السلام میں فرماتے ہیں کہ امام ترمذیؒ کا نظریہ بھی یہی ہے اور امام بخاریؒ نے بھی اس بیع کو بیع الغرر میں بیان کر کے اس کی جانب اشارہ کیا ہے۔

۲۔ مادہ جانور کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ بچہ مادہ ہو اور وہ بڑا ہو کر حاملہ ہو تو اس کے پیٹ میں جو بچہ ہوگا اس کی بیع کرنا۔ یہ بیع بھی معدوم چیز کی بیع ہے اس لیے ناجائز ہے۔

۳۔ بائع اور مشتری کسی چیز کی بیع کرتے ہیں اور ثمن کی ادائیگی کے لیے اجل یہ طے کرتے ہیں کہ جب اس مادہ جانور کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ پیدا ہوگا تو ثمن کی ادائیگی ہوگی۔ یہ معنی امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک راجح ہے اور اس کی وجہ امام نوویؒ یہ فرماتے ہیں کہ

یہ معنی روایت کے راوی حضرت ابن عمرؓ نے تفسیر کرتے ہوئے بیان کیے ہیں اس لیے یہ معنی راجح ہے۔
۴۔ بائع اور مشتری آپس میں کسی چیز کی بیع کرتے ہیں اور ثمن کی ادائیگی کے لیے اجل مقرر کرتے ہیں کہ جب اس مادہ جانور کے پیٹ میں جو بچہ ہے' وہ بچہ مادہ ہو اور وہ بڑا ہو کر حاملہ ہو اور جب اس کا بچہ پیدا ہوگا تو اس وقت ثمن ادا کرنا ہو گا تو اس صورت میں چونکہ اجل مجہول کو شرط قررا دیا گیا ہے اس لیے بیع فاسد ہوگی۔
الغرض احناف کے نزدیک بیع حبل الحبلہ کی ممانعت کی وجہ اور علت بیع المعدوم ہوگی اور شوافع حضرات کے نزدیک علت یہ ہوگی کہ اجل مجہول تک تاخیر ثمن کو شرط رکھا گیا ہے۔

بَابِ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْغَرَرِ (دھوکہ والی بیع کی ممانعت کا بیان)

مولانا سہارنپوریؒ بذل المجہود ص ۲۵۱ ج ۵ میں فرماتے ہیں کہ جس بیع میں بائع یا مشتری کو غرر یعنی دھوکہ ہو وہ بیع الغرر ہے۔ اور امام نووی شرح مسلم ص ۲ ج ۲ میں فرماتے ہیں کہ معدوم یا مجہول چیز کی بیع یا ایسی چیز کی بیع جس کو مشتری کے حوالہ کرنے پر قادر نہ ہو یا ایسی چیز کی بیع جس میں بائع کی ملکیت تام نہ ہو یہ سب بیع غرر میں داخل ہیں جیسا کہ فضا میں اڑنے والے پرندوں کی بیع یا دریا میں موجود مچھلیوں کی بیع یا بھاگے ہوئے غلام کی بیع وغیرہ۔
علامہ کشمیریؒ العرف الشذی ص ۳۸۸ میں فرماتے ہیں کہ اگر پانی میں موجود مچھلیوں کا پکڑنا آسان ہو تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ جیسا کہ آج کل مچھلی فارم بنے ہوئے ہیں مالک مچھلی کا سودا کرتا ہے تو اس کے لیے اس مچھلی کو مشتری کے حوالے کرنا کوئی دشوار نہیں ہے اس لیے بیع جائز ہوگی۔ یہی حکم فضا میں اڑنے والے پرندوں کا ہے جو کسی کی ملکیت میں ہوں اور مالک کے پاس آجاتے ہوں اور مالک ان کو مشتری کے حوالے کرنے پر قادر ہو تو اس کی بیع جائز ہوگی۔

غرر والی بیع کا حکم

علامہ کشمیریؒ العرف الشذی ص ۳۸۸ میں فرماتے ہیں کہ غرر قولی ہو تو فسخ قضاءً واجب ہے کہ جس کے ساتھ دھوکا ہوا ہے وہ قاضی کے ذریعہ سے اس بیع کو فسخ کرائے۔ اور اگر غرر فعلی ہو تو فسخ دیانۃً واجب ہے کہ جس نے دھوکا کیا ہے وہ دیانت کا مظاہرہ کرتے

ہوئے اس بیع کو فسخ کرے۔

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ اعلاء السنن ص ۱۱۶ ج ۱۴ میں فرماتے ہیں کہ العین الغائبہ یعنی ایسی چیز جو مالک کی ملکیت میں ہو مگر بیع کے وقت بائع اور مشتری کے پاس موجود نہیں تو امام شافعیؒ ایسی بیع کو بیع الغرر میں داخل کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسی بیع جائز ہے اور مشتری کو خیار ہوگا جبکہ وہ اس کو دیکھے اور اس پر حضرات صحابہ کرامؓ کے آثار موجود ہیں کہ وہ ایسی بیع کر لیتے تھے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ جس میں حقیر غرر ہو یعنی جس کو عام طور پر لوگ محسوس نہ کرتے ہوں تو وہ بیع جائز ہے مثلاً ایسا کوٹ خریدنا جس کا استر چھپا ہوا ہے تو کوٹ کے تابع اس کی بیع جائز ہے۔ اسی طرح ایک ماہ کے لیے مکان کرایہ پر لیا حالانکہ ماہ کبھی تیس کا ہوتا ہے اور کبھی انتیس کا۔ یا حمام میں اجرت دے کر داخل ہونا تو کیا معلوم یہ آدمی کتنا پانی صرف کرے گا تو ان چیزوں میں غرر معمولی ہے اس لیے یہ تمام بیوع جائز ہیں۔

غرر کی صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ مبیعہ یا ثمن مجہول ہو۔ مثلاً ریوڑ بکریوں کا ہو اور کوئی آدمی ریوڑ والے سے کہے کہ ان میں سے ایک بکری چار سو روپے کی دے دے تو اس صورت میں مبیعہ مجہول ہے۔ اسی طرح ایک بکری کو پکڑ کر کہتا ہے کہ یہ چند روپوں کی مجھے دے دے تو یہ ثمن مجہول ہے۔

غرر کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ بائع کو مبیعہ مشتری کے حوالہ کرنے پر قدرت نہ ہو مثلاً بھاگا ہوا غلام ہو یا بائع کے ساتھ دوسرا آدمی اس مبیعہ کے اندر شریک ہو وغیرہ۔

اور غرر کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مبیعہ مشتری کے حوالہ کرنے کو ایسے مواقع کے ساتھ معلق کرنا جس کے وجود میں آنے یا نہ آنے دونوں کا احتمال ہو مثلاً ثمن وصول کرے اور کہے کہ مبیعہ اس وقت حوالے کروں گا جب فلاں واقعہ پیش آئے گا اس کو تَعْلِيقَ التَّمْلِيكِ عَلَى الْخَطَرِ سے تعبیر کرتے ہیں۔

قَوْلُهٗ وَبَيْعِ الْحَصَاةِ

امام نوویؒ شرح مسلم میں اور مبارکپوریؒ صاحب تحفۃ الاحوذی ص ۲۳۵ ج ۲ میں فرماتے ہیں کہ اس میں تین تاویلات ہیں یعنی اس کے تین معانی بیان کیے جاتے ہیں۔

ا۔ کوئی آدمی کہتا ہے کہ میں کنکری پھینکتا ہوں جہاں تک کنکری پہنچے گی اتنی زمین یا اگر کپڑے پر پھینکتا ہے تو اتنا کپڑا اتنے ثمن میں بیچتا ہوں۔ چونکہ اس میں مبیع مجہول ہے اس لیے یہ بیع

ناجائز ہے۔
۲۔ کوئی آدمی کہتا ہے کہ میں یہ چیز اتنے کی تجھ پر بیچتا ہوں اور تجھے اس وقت تک خیار ہے جب تک میں کنکری نہ پھینکوں اور جب میں کنکری پھینک دوں تو تیرا خیار ختم اور بیع لازم تو ایسی بیع کے بارے میں علامہ ابن رشد بدایۃ المجتہد ص ۱۱۱ ج ۲ میں فرماتے ہیں وَهٰذَا قِمَارٌ کہ یہ جواء ہے اس لیے ناجائز ہے کیونکہ اس میں ایجاب تو ہے مگر دوسری جانب سے قبول نہیں پایا جا رہا حالانکہ ایجاب اور قبول دونوں بیع کے رکن ہیں۔
۳۔ کوئی آدمی کہتا ہے کہ میں کنکری پھینکتا ہوں تو جس چیز یا کپڑے کو وہ کنکری لگے' وہ اتنے ثمن کے بدلے میں میری ہوگی تو اس میں مبیعہ مجہول ہے اور یہ قمار کی ایک صورت ہے اس لیے یہ بھی ناجائز ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي النَّهْيِ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِيْ بَيْعَةٍ
(ایک سودے میں دو سودے کرنے کی ممانعت کا بیان)

عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِيْ بَيْعَةٍ
کہ نبی کریم ﷺ نے ایک سودے میں دو سودے کرنے سے منع فرمایا ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت میں بیعتین فی بیعۃ کے الفاظ ہیں اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت جو مسند احمد ج ۱ ص ۳۹۸ میں ہے اس میں صَفْقَتَيْنِ فِيْ صَفْقَةٍ کے الفاظ ہیں۔

اسی لیے محدثین کرامؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں روایتوں کا مفہوم ایک ہی ہے جس طرح ایک بیع میں دو بیع ممنوع ہیں اسی طرح ایک بیع میں دو عقد ممنوع ہیں خواہ وہ عقد بیع کی صورت میں ہوں یا اجارہ اور اعارہ کی صورت میں ہو۔

حضرت گنگوہیؒ الکوکب الدری ص ۳۵۹ میں فرماتے ہیں کہ بیعتین فی بیعۃ میں بیع سے مراد مطلق صفقہ بھی لیا جا سکتا ہے اور اس صورت میں ہر قسم کا عقد اس میں داخل ہوگا۔ اور اگر بیع سے حقیقتاً بیع مراد لی جائے تو پھر اس سے مراد یہ ہوگی کہ بیع کا وقوع چونکہ بکثرت پایا جاتا ہے اور اس کی شان باقی عقود سے اہم ہے اس لیے اس کا ذکر کر دیا' حالانکہ ایسی صورت میں دیگر عقود بھی داخل ہیں۔

بَيعَتَين فِی بَيعَةٍ کی پہلی تفسیر

قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص ۱۶۱ ج ۵ میں بَيعَتَين فِی بَيعَةٍ کی دو تفسیریں بیان کرتے ہیں ایک تفسیر یہ ہے کہ آدمی دوسرے کو کہتا ہے کہ یہ چیز اگر تو مجھ سے ادھار لے تو میں اتنے کی دوں گا اور اگر نقد لے تو اتنے کی دوں گا۔ اب تیری مرضی جیسے چاہے لے لے۔ یہ تفسیر امام احمدؒ کے نزدیک راجح ہے۔ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ ص ۲۰ ج ۴ میں فرماتے ہیں کہ اگر مشتری ان دو میں سے کسی ایک کو متعین کر کے جدا ہوا تو اس بیع میں کوئی حرج نہیں اسی کے مطابق امام ترمذیؒ نے فرمایا فَاِذَا فَارَقَهٗ عَلٰی اَحَدِهِمَا فَلَا بَأسَ کہ جب ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک کو متعین کر کے جدا ہو تو اس بیع میں کوئی حرج نہیں ہے۔

علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ۱۱۵ ج ۲ میں فرماتے ہیں کہ اگر وہ کسی ایک صورت کو متعین کیے بغیر جدا ہوگیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اب بیع درست نہ ہو گی کیونکہ وہ دونوں غیر معلوم ثمن پر جدا ہوئے ہیں اور یہ بیع جہالت ثمن کی وجہ سے ممنوع ہوگی۔ اور امام مالکؒ نے اس کو باب الخیار سے قرار دے کر جائز قرار دیا ہے کہ وہ جدا ہونے کے بعد بھی ان دونوں میں سے کسی ایک صورت کو اختیار کر سکتا ہے۔

مولانا ظفر احمد صاحب عثمانیؒ اعلاء السنن ص ۱۷۳ ج ۱۴ میں فرماتے ہیں کہ اس صورت میں امام اوزاعیؒ کا نظریہ یہ ہے کہ مشتری کسی ایک پہلو کو متعین کیے بغیر جدا نہ ہو اور اگر وہ جدا ہو جاتا ہے تو اس کو دو ثمنوں میں سے جو کم ہے وہ لازم ہوگا۔ اور مہلت میں سے جو مہلت لمبی ہوگی وہ اس کو حاصل ہوگی۔

دوسری تفسیر

بَيعَتَين فِی بَيعَةٍ کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے سے کہے کہ میں تجھ پر یہ مکان اتنے درہم کا بیچتا ہوں بشرطیکہ تو فلاں سودا مجھ کو اتنے درہم کا دے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ معنی امام شافعیؒ نے کیا ہے۔ اور علامہ کشمیریؒ العرف الشذی ص ۳۸۸ میں فرماتے ہیں کہ یہی تفسیر امام ابو حنیفہؒ سے کتاب الآثار ص ۱۶۱ میں منقول ہے۔ اس صورت میں بھی چونکہ جہالت ثمن لازم آتی ہے اس لیے ممنوع ہے کیونکہ معلوم نہیں کہ علی الانفراد ان میں سے ہر ایک کا ثمن کیا ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ اس میں ایسی شرط رکھی گئی ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا۔ امیر یمانیؒ سبل السلام ۸۰۹ ج ۳ میں فرماتے ہیں کہ اس صورت میں استقرار ثمن نہیں اس لیے یہ بیع درست نہیں اور پھر یہ بات بھی ہے کہ جن حضرات

کے نزدیک اس دن کے ثمن سے زیادتی صرف ادھار کی وجہ سے ربا ہوتی ہے تو ان کے نزدیک اس میں ربا پایا جاتا ہے اس لیے ناجائز ہے۔

تیسری تفسیر

علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ص ۱۱۵ ج ۲ میں بَیۡعَتَیۡنِ فِیۡ بَیۡعَۃٍ کی ایک اور تفسیر کرتے ہیں کہ بائع یہ کہتا ہے کہ میں یہ چیز یا یہ چیز تجھ پر اتنے درہم کی بیچتا ہوں تو اس صورت میں چونکہ مبیع مجہول ہے اس لیے یہ بھی ممنوع ہے۔

دو روایتوں میں تعارض اور اس کا جواب

حضرت ابو ہریرۃؓ سے ایک روایت ابو داؤد ج ۲ ص ۱۳۴ میں اس طرح آتی ہے مَنۡ بَاعَ بَیۡعَتَیۡنِ فِیۡ بَیۡعَۃٍ فَلَہٗ اَوۡکَسُھُمَا اَوِ الرِّبٰا کہ جس آدمی نے ایک بیع میں دو بیع کیں تو اس کے لیے ان دو ثمنوں میں سے جو کم ہے وہ ہوگا یا وہ رِبوا کا مرتکب ہوگا۔ اس روایت سے بَیۡعَتَیۡنِ فِیۡ بَیۡعَۃٍ کا جواز ثابت ہوتا ہے لہٰذا اس کا ترمذی شریف کی روایت سے تعارض ہے۔

تو اس کے جواب میں مولانا ظفر احمد عثمانیؒ اعلاء السنن ص ۱۷۳ ج ۱۴ میں فرماتے ہیں کہ اس روایت میں ایک راوی محمد بن عمرو بن علقمہ متکلم فیہ ہے۔ اور وہ فَلَہٗ اَوۡکَسُھُمَا اَوِ الرِّبٰا کی زیادتی نقل کرنے میں متفرد ہے اس لیے اس کا اعتبار نہیں۔ اور پھر یہ روایت ان مشہور روایات کے بھی خلاف ہے جن میں بَیۡعَتَیۡنِ فِیۡ بَیۡعَۃٍ کی ممانعت پائی جاتی ہے۔ اور اگر اس روایت کو قابل تسلیم مان بھی لیا جائے تو اس کی تفسیر واضح نہیں اس لیے کہ اس کی تفسیر مختلف لحاظ سے کی گئی ہے۔ سماکؒ اس کی تفسیر یوں کرتے ہیں کہ مثلاً ایک آدمی دوسرے سے کہتا ہے کہ میں یہ چیز تجھ کو نقد اتنے کی اور ادھار اتنے کی بیچتا ہوں۔ اور ابن رسلانؒ نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ ایک آدمی ایک ماہ کے ادھار پر ایک بوری گندم ایک دینار کی خریدتا ہے اور جب ثمن کی ادائیگی کا وقت آتا ہے تو کہتا ہے کہ ایک بوری کی قیمت جو مجھ پر لازم تھی اب مجھ پر دو بوری کی قیمت لازم اور مجھے ایک ماہ کی مہلت مزید دے دے تو اس صورت میں اس کے ذمہ چونکہ وہی ثمن رہتا ہے جو پہلے اس کے ذمہ تھا اور وہ دوسرے ثمن کی بہ نسبت کم ہے تو اس کو فَلَہٗ اَوۡکَسُھُمَا فرمایا۔ اور اگر وہ اپنی دوسری بیع پر قائم رہتے ہوئے زائد ثمن دیتا ہے تو یہ ربا ہے۔ اس تفسیر کے پیش نظر یہ

روایت مشہور روایات کے مفہوم کے مطابق ہو جائے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَهُ

(غیر موجود چیز کی بیع کی ممانعت کا بیان)

قَوْلُهُ لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

مَا لَيْسَ عِنْدَكَ کی پہلی تفسیر

قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص ۱۶۴ ج ۵ میں مَا لَيْسَ عِنْدَكَ کا معنی کرتے ہیں. مَا لَيْسَ فِي مِلْكِكَ وَقُدْرَتِكَ یعنی جو تیری ملکیت اور دسترس میں نہ ہو جیسا کہ بھگوڑے غلام کی بیع جس کا ٹھکانہ معلوم نہ ہو یا وہ ایسے آدمی کے قبضہ میں ہو جس سے لے کر مشتری کے حوالہ کرنے کی بائع کو ہمت نہ ہو اسی طرح بھاگا ہوا پرندہ جس کے لوٹ آنے کا احتمال نہ ہو اس کی بیع کرنا وغیرہ۔

دوسری تفسیر

مَا لَيْسَ عِنْدَكَ کی دوسری تفسیر وہ ہے جو ترمذی شریف میں حضرت حکیم بن حزامؓ کی روایت سے ثابت ہے کہ انہوں نے حضور علیہ السلام سے پوچھا کہ میرے پاس کوئی آدمی آتا ہے اور کسی چیز کا سودا کرتا ہے اور وہ چیز میرے پاس موجود نہیں تو کیا میں بازار سے وہ چیز خرید کر اس کو دے دوں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

امیر یمانیؒ سبل السلام ص ۸۱۰ ج ۳ میں فرماتے ہیں کہ اس میں اس بات پر دلالت ہے کہ کسی چیز کا مالک بننے سے پہلے اس چیز کی بیع درست نہیں۔

اس ممانعت سے استثناء

قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص ۱۶۵ ج ۵ میں فرماتے ہیں کہ اس سے دو قسم کی بیع مستثنیٰ ہے ایک بیع سلم اور اس کے استثناء کی وجہ یہ ہے کہ صحیح روایات سے اس بیع کا صحیح ہونا ثابت ہے۔

اور دوسری اس چیز کی بیع مستثنیٰ ہے جو چیز مشتری کے ذمہ میں ہو کیونکہ وہ چیز حاضر مقبوض کی طرح سمجھی جاتی ہے۔ (مثلاً" سودا دوکان میں موجود ہے اور یہ آدمی دکان کے علاوہ کسی اور جگہ بیٹھ کر کسی سے سودا کرے۔ اسی طرح بَيْعُ الْاِسْتِصْنَاعِ بھی مستثنیٰ ہے)

بَیعِ فُضُولِی کا حکم

ایک آدمی کسی دوسرے کا مال اس کے وکیل یا اس کا نمائندہ ہونے کی حیثیت کے بغیر ہی بیچ دے تو یہ فضولی ہے اور اس کی جانب سے کی گئی بیع کو بیع فضولی کہتے ہیں۔

مبارکپوریؒ تحفۃ الاحوذی ص ۲۳۷ ج ۲ میں فرماتے ہیں کہ کسی دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر بیچنا بھی مَا لَیْسَ عِنْدَکَ میں داخل ہے اور امام شافعیؒ یہی معنی لے کر بیع فضولی کو ناجائز قرار دیتے ہیں اور احناف کے نزدیک بیع فضولی موقوف ہوتی ہے مالک اجازت دے دے تو ٹھیک ورنہ درست نہ ہوگی۔

اور حضرت مدنیؒ کی تقریر ترمذی ص ۶۶۴ میں ہے کہ اس نہی سے بیع سَلَم اور بیع فضولی مستثنیٰ ہیں اور بیع فضولی کی استثناء کی دو وجہیں ہیں۔ ایک تو وہ روایت ہے جس میں آتا ہے کہ حضور علیہ السلام نے حضرت حکیم بن حزامؓ کو ایک دینار دے کر دنبہ خریدنے کے لیے بھیجا وہ دنبہ خرید کرلا رہے تھے کہ راستہ میں ہی اس کو دو دینار کا بیچ دیا اور پھر ایک دینار کا اور خرید کرلائے اور حضور علیہ السلام کو دینار بھی اور دنبہ بھی پیش کیا۔ اور اس واقعہ پر حضرت حکیم بن حزامؓ دنبہ بیچنے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وکیل نہ تھے اور آپؐ نے اس بیع کو رد بھی نہ فرمایا جو اس کے جواز کی دلیل ہے۔ مگر اس روایت پر اشکال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو وہ دینار صدقہ کردیا تھا خود نہیں لیا تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس مال کی قربانی کرنے کا ارادہ فرمایا تھا اس میں سے کچھ باقی بچانا مناسب نہ سمجھا اسی لیے تو صدقہ کیا۔ اگر وہ بیع جائز نہ ہوتی تو اس دینار کا صدقہ کرنا ہی جائز نہ ہوتا۔

مولانا ظفر احمد عثمانیؒ اعلاء السنن ص ۱۵۱ ج ۱۴ میں فرماتے ہیں کہ لَا تَبِعْ مَالَیْسَ عِنْدَکَ والی روایت سے بیع فضولی کی نفی نہیں ہوتی اس لیے کہ مشتری کے حوالے کرنے کی قدرت بیع کے مطابق ہوگی۔ اگر بیع بات یعنی فی الفور نافذ ہونے والی ہوگی تو قدرت بھی بات ضروری ہے اور اگر بیع موقوف ہوگی تو قُدْرَت عَلَی التَّسْلِیْم بھی موقوف ہوگی اور یہاں قدرت موقوف موجود ہے اس لیے بیع موقوف درست ہوگی اگر مالک نے اجازت دے دی تو نافذ ہو جائے گی ورنہ کالعدم ہو جائے گی۔

تحفۃ الاحوذی ص ۲۳۷ ج ۲ میں اور حضرت مدنیؒ کی تقریر ترمذی ص ۶۶۴ میں ہے کہ جس چیز پر ابھی تک مشتری نے قبضہ نہیں کیا تو اگر اس کو بیچے گا تو وہ بھی اسی طرح مَالَیْسَ

عِندَکَ میں داخل ہے۔

مبیعہ پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کے بارے میں ائمہ کرام کے اقوال

حضرت گنگوہیؒ الکوکب الداری ص ۳۶۱ میں فرماتے ہیں کہ فقہاء کرامؒ کا اس میں اختلاف ہے کہ مشتری مبیعہ پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کر سکتا ہے یا کہ نہیں۔ امام محمدؒ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ خواہ مبیعہ منقولی چیز ہو یا غیر منقولی ہو مثلا دار وغیرہ تو قبضہ سے پہلے مشتری اس میں تصرف نہیں کر سکتا۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ منقولی چیز میں تصرف درست اور غیر منقولی میں درست نہیں ہے لیکن الکوکب الدری کے حاشیہ میں اس پر گرفت کی گئی ہے کہ یہ کاتب کی غلطی معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ ہدایہ میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غیر منقولی میں تصرف درست اور منقولی میں درست نہیں ہے اور صاحب ہدایہ نے اس کی دلیل میں یہ بھی فرمایا ہے کہ چونکہ عقار یعنی غیر منقولی چیز میں ضائع ہونا نادر ہے اس لیے تصرف درست ہے اور منقولی چیز میں ہلاک اور ضائع ہونا عام پایا جاتا ہے اس لیے اس میں قبضہ سے پہلے تصرف درست نہیں رکھا گیا اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ صحیح سالم مشتری تک نہ پہنچے اور اس سے قبل ہی ہلاک ہو جائے۔ اس لیے منقولی اور غیر منقولی میں فرق رکھا گیا ہے اور امام احمدؒ کا نظریہ امام ترمذیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ صرف طعام میں قبضہ ضروری ہے باقی چیزوں میں مشتری قبضہ سے پہلے بھی تصرف کر سکتا ہے۔ اور امام نوویؒ شرح مسلم ص ۵ ج ۲ میں یہی نظریہ امام مالکؒ کا نقل کرتے ہیں۔

اور امام اسحاق بن راہویہؒ کا نظریہ یہ بیان کیا کہ ان کے نزدیک مکیلی اور موزونی چیزوں میں مشتری قبضہ سے پہلے تصرف نہیں کر سکتا باقی چیزوں میں کر سکتا ہے۔

جن حضرات کے نزدیک صرف طعام میں قبضہ سے پہلے بیع ممنوع ہے وہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں طعام کے الفاظ آتے ہیں جیسا کہ مسلم ص ۵ ج ۲ میں حضرت ابن عباسؓ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایات ہیں جن میں یہ الفاظ ہیں مَنِ ابتَاعَ طَعَامًا فَلَا یَبِعهُ حَتّٰی یَستَوفِیَهٗ۔ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کی بیع سے منع فرمایا ہے اور ایک روایت میں ہے مَنِ ابتَاعَ

طَعَامًا فَلَا یَبِعْهُ حَتّٰی یَقْبِضَہٗ۔ جو شخص طعام خریدے تو وہ اس پر قبضہ سے پہلے اس کو نہ بیچے۔ ان روایات کا جواب ایک تو یہ ہے کہ روایت کے راوی حضرت ابن عباسؓ خود فرماتے ہیں وَاَحْسِبُ کُلَّ شَیْئٍ بِمَنْزِلَۃِ الطَّعَامِ (مسلم ص ۵ ج ۲) یعنی میں ہر چیز کو طعام کی طرح خیال کرتا ہوں۔ تو صرف طعام پر اس کو دلیل بنانا کیسے درست ہوگا۔

اور ترمذی شریف کی یہ روایت لَا تَبِعْ مَا لَیْسَ عِنْدَکَ بھی ان کے خلاف دلیل ہے۔

اور امام اسحاق بن راہویہؒ حَتّٰی یَسْتَوْفِیَہٗ۔ حَتّٰی یَکْتَالَہٗ والی روایات سے استدلال کرتے ہیں کہ ان میں وزن اور کیل کی جانب اشارہ ہے تو اس لیے کیلی اور موزونی چیز میں قبضہ سے پہلے تصرف درست نہیں باقی چیزوں میں جائز ہے۔ ان کا جواب بھی وہی ہے جو طعام کی قید لگانے والوں کو دیا گیا ہے۔

قَوْلُہٗ لَا یَحِلُّ سَلَفٌ وَّبَیْعٌ

حضرت گنگوہیؒ الکوکب الدری ص ۳۶۰ میں اس کا معنی یہ کرتے ہیں کہ کوئی آدمی کسی سے کوئی چیز اس شرط پر خریدتا ہے کہ بائع اس کو قرضہ دے۔ اور اسی طرح اس کے عکس صورت کہ بائع مشتری سے کہتا ہے کہ میں تجھ پر یہ چیز بیچتا ہوں بشرطیکہ تو مجھے قرضہ دے۔

اور امیر یمانیؒ سبل السلام ص ۸۱۰ ج ۳ میں اس کا معنی یہ کرتے ہیں کہ کوئی آدمی کسی سے صرف ادہار کرنے کی وجہ سے مہنگا سودا خریدتا ہے اور پھر اس خیال سے کہ یہ تو درست نہیں کہ صرف ادہار کی وجہ سے ثمن میں زیادتی کی جائے تو حیلہ یہ کرتا ہے کہ بائع سے رقم قرض لے کر اس کو ثمن کی جگہ دے دیتا ہے تو یہ صورت سلف وبیع کی ہے۔

مبارکپوری صاحبؒ تحفۃ الاحوذی ص ۲۳۷ ج ۲ میں فرماتے ہیں کہ اس صورت میں چونکہ قرض کی وجہ سے قرض دینے والا نفع حاصل کر رہا ہے اور کُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نَفْعًا فَھُوَ حَرَامٌ یعنی جس قرض کی وجہ سے قرض دینے والا نفع حاصل کرے تو وہ نفع حرام ہے تو اس وجہ سے یہ بیع حلال نہیں ہے۔

قَوْلُہٗ وَلَا شَرْطَانِ فِیْ بَیْعٍ

جمہور ائمہؒ فرماتے ہیں کہ شرطان (دو شرطوں) کی قید اتفاقی ہے اس لیے کہ اگر بیع میں ایک بھی شرط ایسی ہو جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا تو وہ شرط فاسد ہے اور اسکی وجہ سے بیع

فاسد ہوگی۔

امام احمدؒ کا نظریہ

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر دو شرطیں ہوں تو بیع فاسد ہے اور اگر ایک شرط ہو تو بیع درست ہوگی جیسا کہ کوئی آدمی کسی سے کہتا ہے کہ میں تجھ سے یہ کپڑا خرید تا ہوں بشرطیکہ تو اس کو رنگ بھی دے اور کپڑے مجھ کو سی کر بھی دے تو دو شرطوں کی وجہ سے یہ بیع ناجائز ہے اور اگر ایک شرط ہو جیسا کہ کہتا ہے کہ میں تجھ سے یہ کپڑا خرید تا ہوں بشرطیکہ تو مجھے یہ کپڑا رنگ کر دے یا کہتا ہے کہ مجھے سی کر دے تو جمہور فقہاء کے نزدیک یہ شرط بھی فاسد ہے اور اس کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف ایک شرط ہونے کی وجہ سے یہ بیع درست ہوگی۔

امام احمدؒ کے دلائل اور ان کے جوابات

امام احمدؒ کی دلیل ایک تو ترمذی شریف کی یہ روایت ہے جس میں وَلَا شَرطَانِ فِیْ بَیْعٍ کے الفاظ ہیں اس کا جواب جمہور کی جانب سے یہ ہے کہ یہ قید اتفاقی ہے۔ اور جمہور کی جانب سے یہ جواب بھی ہے کہ آگے روایت آرہی ہے جس میں نَھٰی عَنْ بَیْعٍ وَ شَرْطٍ کے الفاظ ہیں۔ اور تیسرا جواب حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہؓ کی روایت ہے جس میں حضرت بَرِیرۃؓ کے خریدنے کا ذکر ہے اور حضرت بریرۃؓ کے مالکوں نے ولاء کی شرط لگا دی تھی کہ ولاء ہماری ہوگی تو حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ لوگوں کو کیا ہوگیا ہے کہ وہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں جس کی اللہ اور اس کا رسول اجازت نہیں دیتا۔ اور اس میں ان لوگوں نے صرف ایک ہی شرط لگائی تھی اور یہ روایت ابو داؤد ص ۱۹۲ ج ۲ وغیرہ میں ہے۔

حضرت امام احمدؒ کی طرف سے یہ دلیل بھی پیش کی گئی ہے کہ حضور علیہ السلام نے حضرت جابرؓ سے اونٹ خریدا اور انہوں نے مدینہ پہنچنے تک اس پر سواری کی شرط لگائی۔ اگر ایک شرط لگانا بھی جائز نہ ہوتا تو ایسا نہ ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اضطراب ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ شرط صلب عقد میں نہ تھی بلکہ بیع مکمل ہو جانے کے بعد یہ سواری کی اجازت عاریتاً تھی۔ یہ جواب امام طحاویؒ نے ج ۲ ص ۱۷۹ میں دیا ہے اور

اس کا قرینہ بخاری ج ا ص ۳۷۵ کی روایت کے الفاظ میں اَفقَرَنِیَ ظَھرَہٗ اِلَی المَدِینَۃِ اور افقار کا معنی اعارہ ہے یعنی حضرت جابرؓ نے فرمایا کہ میں نے وہ اونٹ مدینہ تک سواری کے لیے آپ سے عاریتاً لیا۔

اور تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ صورۃً بیع تھی اور حقیقتاً ہبہ تھا اسی لیے تو حضور علیہ السلام نے اونٹ اور ثمن دونوں چیزیں حضرت جابرؓ کو دے دی تھیں۔

اور چوتھا جواب یہ ہے کہ بیع میں پہلے شرط لگانے کی گنجائش تھی بعد میں یہ منسوخ ہوگئی اور نَھیٌ عَن بَیعٍ وَ شَرطٍ اس کے لیے ناسخ ہے۔

قَولُہٗ وَلَا رِبحَ مَا لَم یَضمَنَ

امیر یمانیؒ سبل السلام میں اس کا یہ معنی کرتے ہیں کہ آدمی جس چیز کا مالک نہ ہو اور اس چیز کے ذریعہ سے اگر اس نے نفع حاصل کیا تو وہ نفع اس کے لیے جائز نہیں مثلاً کسی کا غلام غصب کیا اور اس غلام سے کام لیا اور اس کے ذریعہ سے نفع (اس کے ذریعے سے کمایا ہوا مال) حاصل کیا اور پھر مالک کو وہ غلام واپس کر دیا تو غصب کی مدت میں اس غلام کے ذریعہ سے جو نفع اس نے حاصل کیا ہے یہ رِبحَ مَا لَم یُضمَنَ ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

امیر یمانیؒ اس کا دوسرا معنی یہ کرتے ہیں کہ مَا لَم یُضمَنَ اَی مَا لَم یُقبَض یعنی جس پر قبضہ نہیں کیا اس کا نفع لینا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ جب تک مشتری نے قبضہ نہیں کیا' اس وقت تک وہ چیز بائع کی ضمان میں ہے اگر وہ چیز ضائع ہو جائے تو بائع کا مال ضائع ہوگا۔ اور نفع کا حقدار وہی ہوتا ہے جس پر ضمان ہو۔

قَولُہٗ قَالَ اِسحَاقَ بنَ مَنصُورٍ قُلتُ لِاَحمَدَ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اسحاق بن منصور نے فرمایا کہ میں نے امام احمدؒ سے نَھیٌ عَن بَیعٍ وَ سَلَفٍ کا معنی دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ کسی سے قرض لے اور پھر اس کی قیمت سے زائد پر اسی آدمی پر بیچے جس سے قرض لیا ہو۔

اور فرماتے ہیں کہ یہ احتمال بھی ہے کہ اس کا معنی یہ ہو کہ کسی کو قرض دے کر اس سے کوئی چیز لی ہو اور کہے اگر تو نے مقررہ مدت میں رقم واپس نہ کی تو یہ چیز جو میں نے تجھ سے لی ہے یہ تیری جانب سے مبیعہ بن جائے گا اس رقم کے بدلے جو تو نے مجھ سے لی ہے۔

قَولُہٗ قَالَ اِسحَاقُ کَمَا قَالَ۔ قَالَ کا فاعل اسحاق بن راہویہؒ ہیں اور یہ پہلے قَالَ

اسحاق بن منصور کے تحت ہے یعنی اسحاق بن منصور نے امام احمدؒ سے بیع و سلف کی تفسیر نقل کر کے کہا کہ اسحاق بن راھویہؒ نے وہی قول کیا ہے جو قول امام احمدؒ کا ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي كَرَاهِيَةِ بَيْعِ الْوَلَاءِ وَهِبَتِهِ

(ولاء کو بیچنے اور ہبہ کرنے کی ممانعت کا بیان)

ولاء واؤ کے فتحہ کے ساتھ ہے۔

وَلاء کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ وَلَاءُ الْعِتَاقَة ۲۔ وَلَاءُ الْمُوَالَاة۔

وَلَاءُ الْعِتَاقه کا مطلب یہ ہے کہ مالک نے غلام آزاد کیا اور غلام کے مرنے کے وقت اس کا کوئی نسبی یا ذوی الارحام میں سے کوئی شرعی وارث نہ ہو تو اس کے مال کو ولاء کہتے ہیں اور اس کا مستحق اس غلام کو آزاد کرنے والا ہوتا ہے اور اگر وہ پہلے مرچکا ہو تو درجہ بہ درجہ اس آزاد کرنے والے کے عصبات اس کے مستحق ہوں گے۔

اور وَلَاءُ الْمُوَالَاة کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی کسی کے ہاتھ پر مسلمان ہوتا ہے اور اس کے ساتھ معاہدہ کرتا ہے کہ اگر میں تیری زندگی میں مرگیا تو میرا مال تیرا ہوگا اور اگر میں نے کوئی جنایت کی تو اس کی دیت تجھ پر ہوگی۔

حضرت مولانا سید انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جب تک دوسرے نے اس کی جنایت کوئی ارش برداشت نہیں کی اس وقت تک اس معاہدہ کو فسخ کیا جا سکتا ہے اور اگر اس نے اس کے کسی جرم کی ارش (تاوان) ادا کر دی تو پھر اس معاہدہ کو فسخ نہیں کیا جا سکتا۔ (العرف الشذی ص ۳۸۹)

اور یہ موالات اس صورت میں درست ہے جبکہ اس کا کوئی شرعی وارث نہ ہو یا اس کے وارثوں کا علم نہ ہو تو احناف کے نزدیک اس کا مال اس آدمی کو دیا جائے گا جس کے ساتھ اس نے موالاۃ قائم کی ہے اور شوافع حضرات کے نزدیک اس موالاۃ کی کوئی حیثیت نہیں ہے ایسی صورت میں ان کے نزدیک وہ مال بیت المال میں جمع کیا جائے گا۔

احناف کے نزدیک بَيْعُ الْوَلَاءِ وَهِبَتِهِ میں وَلَاءُ الْعِتَاقَه اور وَلَاءُ الْمُوَالَاة دونوں طرح کی ولاء مراد ہے اور شوافع کے نزدیک صرف ولاء العتاقہ مراد ہے۔ اس لیے کہ وہ ولاء الموالاۃ کے قائل نہیں ہیں۔

ولاء کا معنی

ولاء کس کو کہتے ہیں اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ولاء سے مراد وہ قرابت داری ہے جو ان دونوں کے درمیان قائم ہوئی ہے تو اس کو بھی نہیں بیچا جا سکتا کیونکہ یہ تو مِنَ الاَعْیَان (عینی چیزوں میں سے) نہیں ہے بلکہ مِنَ الاَعْرَاض ہے اسی احتمال کے پیش نظر امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اور حضرت گنگوہیؒ نے الکوکب الدری ص ۳۱۶ میں فرمایا ہے کہ یہ ولاء مال نہیں ہے بلکہ یہ ایسے ہے جیسا کہ کوئی آدمی ابوت (باپ بیٹے کا درمیانی رشتہ) یا اخوت (دو بھائیوں کا درمیانی رشتہ) کو بیچے اور ولاء میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد وہ مال ہو جو ولاء کی صورت میں مالک کو ملتا ہے تو وہ معدوم ہے اس لیے اس کی بیع بھی صحیح نہیں ہے۔ اور پھر یہ بھی معلوم نہیں کہ ولاء اس شخص کو حاصل ہوتی بھی ہے یا نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ یہ مولیٰ اس آزاد کردہ غلام سے پہلے مرجائے تو پھر یہ بیع کس چیز کی کر رہا ہے۔

بعض حضرات سے ولاء کی بیع اور ہبہ کی روایات موجود ہیں جیسا کہ مولانا ظفر احمد عثمانی نے ابن بطال وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عباسؓ اور عروہؒ ولاء کی بیع کے جواز کے قائل تھے اور حضرت میمونہؓ سے بھی ولاء کے ہبہ کے جواز کی روایت ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ان حضرات کو ولاء کی بیع اور ہبہ سے نہی کی روایات نہ پہنچی ہوں۔ اور امام ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں کہ علماء کا اتفاق ہے کہ ولاء کو نہ بیچا جا سکتا ہے اور نہ ہی ہبہ کیا جا سکتا ہے اور ان کا اس حدیث کے مطابق عمل پر اتفاق ہے۔ صرف حضرت میمونہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے جب سلیمان بن یسار کو آزاد کیا تو اس کی ولاء حضرت ابن عباسؓ کو ہبہ کر دی تھی۔ (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۱۳۳)

قَوْلُہٗ وَھِمَ فِیْہِ یَحْیَی بْنُ سُلَیْمٍ یحیی بن سلیم جب یہ روایت کرتے ہیں تو عبید اللہ بن عمرؒ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے درمیان نافعؒ کا واسطہ ذکر کرتے ہیں جبکہ دوسرے حضرات نافع کا واسطہ ذکر نہیں کرتے۔ بلکہ عبد اللہ بن دینار کا واسطہ ذکر کرتے ہیں۔ دوسرے حضرات جو یحیی بن سلیم کے اس روایت میں مقابل ہیں وہ ثقات ہیں اس لیے ان کی روایات درست ہیں اور نافع کا واسطہ ذکر کرنے میں یحیی بن سلیم کو وہم ہوا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ کَرَاھِیَۃِ بَیْعِ الْحَیَوَانِ بِالْحَیَوَانِ نَسِیْئَۃً

(ادھار کی صورت میں جاندار کی جاندار کے بدلے میں بیع کی ممانعت کا بیان)

علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص ۴۴ ج ۱۲ میں اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص ۲۱۷ ج ۵

میں فرماتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک بَیْعَ الْحَیَوَانِ بِالْحَیَوَان ہر حالت میں جائز ہے خواہ جنس ایک ہو یا مختلف ہو اسی طرح خواہ متفاضلًا (کمی بیشی کے ساتھ) ہو یا نسیئۃ ہو۔ (یہی نظریہ امام شافعیؒ کا ہے)

بَیْعَ الْحَیَوَانِ بِالْحَیَوَانِ کے بارے میں امام مالکؒ کا نظریہ

اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر جنس مختلف ہو تو ان کی بیع نسیئہ جائز ہے ورنہ نہیں۔ مثلاً گائے کے بدلے اونٹ وغیرہ کی بیع۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا نظریہ

اور امام احمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خواہ جنس ایک ہو یا مختلف ہو نسیئۃ کی صورت میں بیع درست نہیں ہے۔

حضرت گنگوہیؒ الکوکب الدری ص ۳۶۱ میں فرماتے ہیں بَیْعَ الْحَیَوَانِ بِالْحَیَوَان نَسِیْئَۃً اس صورت میں ممنوع ہے جبکہ جنس متحد ہو اور اگر جنس مختلف ہو تو پھر کوئی کراہت نہیں ہے۔ اس پر الکوکب الدری کے حاشیہ میں گرفت کی گئی ہے کہ قاعدہ کے مطابق تو یہ درست ہے اس لیے کہ جب قدر اور جنس ایک نہ ہو تو پھر بیع متفاضلاً اور نَسِیْئَۃً ہر طرح جائز ہے۔ اور علامہ ابن رشدؒ نے بھی بدایۃ المجتہد ص ۱۰۰ ج ۲ میں امام ابو حنیفہؒ کا یہی نظریہ لکھا ہے جو حضرت گنگوہیؒ نے لکھا ہے مگر عام طور پر امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ وہی بیان کیا گیا ہے جو علامہ عینیؒ اور قاضی شوکانیؒ نے بیان کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی پہلی دلیل

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کی پہلی دلیل یہی ترمذی شریف کی روایت ہے جو حضرت سمرہؓ سے ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بَیْعَ الْحَیَوَانِ بِالْحَیَوَانِ نَسِیْئَۃً سے منع فرمایا ہے۔

اس روایت پر اعتراض کیا گیا ہے کہ امام بیہقیؒ نے کہا ہے کہ حسنؒ کا حضرت سمرہؓ سے سماع ثابت نہیں ہے اس لیے یہ روایت متصل نہیں۔ مگر اس کی تردید خود امام ترمذیؒ نے کر دی اور فرمایا کہ سِمَاعُ الْحَسَنِ مِنْ سَمُرَۃَ صَحِیْحٌ کہ حسن کا حضرت سمرہؓ سے سماع صحیح ہے۔

دوسری دلیل

اور امام ابو حنیفہؒ کی دوسری دلیل حضرت جابرؓ کی روایت ہے جو امام ترمذیؒ نے ذکر کی ہے جس میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ ایک کے بدلہ میں دو جانور کی بیع نسیئہ کی صورت میں درست نہیں۔ اور جب ہاتھ بہ ہاتھ ہوں تو لَا بَأسَ بِهٖ تو پھر اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

تیسری دلیل

اور امام ابو حنیفہؒ کی تیسری دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جو طحاوی ج ۲ ص ۱۸۹ میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ادھار کی صورت میں بیع الحیوان بالحیوان سے منع فرمایا ہے اور یہ روایت اور دار قطنی میں بھی ہے اور امام حنیفہؒ کی چوتھی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے جو طحاوی اور طبرانی میں ہے جن کی طرف امام ترمذیؒ نے وفی الباب عن ابن عباسؓ و جابرؓ و ابن عمرؓ کہہ کر اشارہ کیا ہے قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص ۲۱۸ ج۵ میں فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ان روایات میں جو نسیئہ کا ذکر ہے اس سے مراد نسیئہ مِنَ الجَانِبَین ہے اور اس صورت کو بَیعَ الکَالِیِ بِالکَالِیِ کہتے ہیں جو بالاتفاق درست نہیں ہے۔

حضرت مولانا محمد زکریا صاحبؒ اوجز المسالک ص ۲۵۶ ج ۱۱ میں علامہ ابن حزمؒ سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہاں نسیئہ کو طرفین سے قرار دے کر بَیعَ الکَالِیِ بالکَالِیِ پر اس کو محمول کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ وہ عام ہے اور یہ خاص ہے۔

اور امیر یمانیؒ بھی سبل السلام ص ۱۵۸ ج ۳ میں فرماتے ہیں وَھُوَ لَا یَصِحُ کہ اس کو بَیعَ الکَالِیِ بالکَالِیِ پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے۔ نیز حضرت جابرؓ کی روایت میں وَلَا بَاسَ بِهٖ یَدًا بِیَد کے الفاظ ہیں جو نسیئہ من الجَانِبَین کی نفی کرتے ہیں اس لیے کہ یَدًا بِیَدٍ کا مقابل مطلق نَسیئہ ہے نہ کہ نَسیئہ من الجَانِبَین۔

اعتراض اور اس کا جواب

حضرت ابن عمرؓ کی روایت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا خود اس پر عمل نہیں تھا جیسا کہ موطا امام مالک ص ۵۹۱ میں روایت ہے کہ انہوں نے اِشتَریٰ رَاحِلَۃً بِاَربَعَۃِ اَبعِرَۃٍ مَضمُونَۃٍ عَلَیهِ یعنی انہوں نے چار اونٹوں کے بدلے سواری کے قابل ایک طاقتور اونٹنی خریدی۔ تو جب راوی کا عمل اپنی مروی روایت کے خلاف ہو تو وہ روایت

موول یا منسوخ ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف عبد الرزاق میں روایت ہے کہ طاؤسؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے ایک اونٹ کے بدلہ دو اونٹ کی نسیئہ کی صورت میں بیع کے بارہ میں پوچھا تو انہوں نے کَرِھَہٗ اس کو اچھا نہ سمجھا۔ اور اسی طرح کی روایت ابن ابی شیبہ میں ہے کہ ابن سیرینؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا اَلْبَعِیْرَ بِالْبَعِیْرَیْنِ اِلٰی اَجَلٍ فَکَرِھَہٗ تو قولی روایت اور فتوی سے کراہت معلوم ہو رہی ہے اس لیے اس کو ترجیح ہوگی۔ اور ان دونوں قسم کی قولی اور فعلی روایات کو تطبیق بھی دی جاتی سکتی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نہی کو تنزیہ پر محمول کرتے ہوں جو کہ جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ (اوجز المسالک ص ۲۵۶ ج ۱۱)

حضرت امام شافعیؒ کی پہلی دلیل۔ امام شافعیؒ اپنے نظریہ پر حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کی روایت پیش کرتے ہیں جو مسند احمد ص ابوداوٗد ج ۲ ص ۱۲۱ اور دار قطنی ص میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے مجھے حکم فرمایا (اور یہ بیت المال کے جانوروں کی دیکھ بھال پر مامور تھے) کہ میرے پاس جو اونٹ ہیں ان پر مجاہدین کو سوار کر کے لشکر بھیجوں۔ میں لوگوں کو سوار کرتا رہا یہاں تک کہ سواریاں ختم ہوگئیں اور لوگ باقی تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے فرمایا کہ صدقہ کی اونٹنیوں کے بدلے اونٹ خرید لے تو میں دو دو اور تین تین اونٹنیوں کے بدلہ میں ایک ایک اونٹ خریدتا رہا حالانکہ اس وقت اونٹنیاں بیت المال میں موجود نہ تھیں پھر جب صدقہ کا مال آیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اونٹنیاں ان لوگوں کو ادا کیں جن سے اونٹ لیے تھے اس روایت سے بَیْعُ الْحَیَوَانِ بِالْحَیَوَانِ نَسِیْئَۃً کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

اس کا جواب

مبارکپوری صاحبؒ تحفۃ الاحوذی ص ۲۳۹ ج ۲ میں قاضی شوکانیؒ کی نیل الاوطار ص ۲۱۷ ج ۵ سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ فِیْ اِسْنَادِہٖ مُحَمَّدُ بْنُ اِسْحَاقَ وَفِیْہِ مَقَالٌ مَّعْرُوْفٌ کہ اس روایت کی سند میں محمد بن اسحاق ہے جس کے بارہ میں محدثین کا کلام معروف ہے۔

اور قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں وَقَالَ الْخَطَابِی فِیْ اِسْنَادِہٖ مَقَالٌ (نیل الاوطار ص ۲۱۷ ج ۵) کہ امام خطابی نے کہا ہے کہ اس کی سند میں کلام ہے۔

امام شافعیؒ کی دوسری دلیل۔ موطا امام مالک ص ۵۹۱ میں حضرت علیؓ کا اثر موجود ہے کہ انہوں نے ایک میعاد تک ایک اونٹ بیس اونٹوں کے بدلہ میں بیچا۔

اس کا پہلا جواب

قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت منقطع ہے اس لیے کہ اس میں حسن بن علی اور حضرت علیؓ کے درمیان اِنقطاع ہے۔

دوسرا جواب

حضرت علیؓ سے اس کے خلاف ثابت ہے جو مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ انہوں نے ایک اونٹ کی بیع دو اونٹوں کے بدلہ میں نسیئہ کی صورت میں مکروہ قرار دی۔

الغرض قاضی شوکانی نیل الاوطار ص ۲۱۸ ج ۵ میں فرماتے ہیں کہ نہی کی احادیث ایک دوسری کے لیے تقویت کا باعث بن کر راجح ہیں اس روایت پر جس پر جرح بھی موجود ہے۔ نیز امام ترمذیؒ نے نہی کی روایت کو حَسَنٌ صَحِیحٌ قرار دیا ہے (ترمذی ج ۱ ص ۲۳۳)۔

اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ جب مُحَرِّمْ اور مُبیح روایات میں تعارض ہو تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے اور یہاں نہی کی روایات محرم ہیں اور حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کی روایت مبیح ہے اس لیے محرم کو مبیح پر ترجیح ہوگی اور آثار صحابہ خود مختلف ہیں اس لیے ان میں کوئی حجت نہیں ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل اور اس کا جواب

امام مالکؒ کا نظریہ اس بارہ میں یہ ہے کہ اگر جنس ایک ہو تو بیع نسیئۃ (ادہار) درست نہیں ہے اور ایک جنس کے تعین میں مالکیہ کا آپس میں اختلاف ہے۔

علامہ ابن رشدؒ فرماتے ہیں کہ اگر مبیعہ غیر مطعومہ یعنی خوراک اور طعام کی مد سے نہ ہو تو امام مالکؒ کے نزدیک اگر جانبین (بائع اور مشتری) سے دی جانے والی اشیاء کا منافع ایک جیسا ہو تو تفاضل (زیادتی) جائز ہے اور نسیئہ (ادہار) جائز نہیں ہے (بدایۃ المجتہد ص ۱۰۰ ج ۲ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منافع ایک جیسا ہو تو ایک جنس قرار پائے گی بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ منافع ایک ہونے کے ساتھ ساتھ اسماء (نام) میں بھی اتفاق ہو تو وہ ایک جنس ہوگی۔ بعض مالکیہ نے کہا کہ بے شک جانبین سے دی جانے والی اشیاء کے نام ایک ہوں مگر منافع مختلف ہوں تو وہ الگ الگ جنس شمار ہوں گی۔ جیسا کہ دونوں جانب سے دودھ دینے والی بکریاں ہوں تو ان کی بیع نسیئۃً ناجائز ہوگی اور اگر ایک جانب دودھ دینے والی اور دوسری جانب ماکولہ یعنی وہ بکری جو دودھ دینے والی نہ ہو بلکہ اس کو صرف کھایا جا سکتا ہو تو

ان کا منافع مختلف ہے اس لیے بعض مالکیہ کے نزدیک ان کی آپس میں بیع نسیئہؔ جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے مالکیہ کے پاس اپنے اس نظریہ پر کوئی روایت نہیں ہے۔ علامہ ابن رشد فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ نسیئہ کی ممانعت میں مدار سَدًا لِلذَّرِیعَۃ کو رکھتے ہیں (بدایۃ المجتہد ص ۱۰۱ ج ۲) یعنی ربا سے بچنے کے لیے یہ صورت اختیار کی ہے۔ امام مالکؒ کے جواب میں اتنا ہی کافی ہے کہ روایات کی موجودگی میں اس قسم کے قیاس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِیْ شِرَاءِ الْعَبْدِ بِالْعَبْدَیْنِ

(ایک غلام کے بدلے دو غلام خریدنے کا بیان)

اگر جاندار کی جاندار کے بدلے بیع نقد ہو تو بالاتفاق جائز ہے بے شک ظاہرا یا حکما متفاضل ہو۔ ظاہرا" متفاضل کا مطلب یہ ہے کہ ایک بڑا اور دوسرا چھوٹا ہو یا ایک کے بدلہ میں دو ہوں۔ اور حکما متفاضل کا مطلب یہ ہے کہ ایک کی قیمت زیادہ ہو اور دوسرے جاندار کی قیمت کم ہو۔ تو اگر بیع نقد کی صورت میں ہو تو جائز ہے اور یہ شِرَاءَ الْعَبْدِ بِالْعَبْدَیْنِ کی صورت نقد تھی اس لیے یہ روایت ائمہ میں سے کسی کے خلاف نہیں ہے اور حیوان اشیاء ربویہ میں سے نہیں ہے اس لیے ان کی بیع متفاضلا جائز ہے یعنی ان میں ربوا کی علت نہیں پائی جاتی۔ اور ادھار کی صورت میں ائمہ کا جو اختلاف ہے وہ بَیْعُ الْحَیْوَانِ بِالْحَیْوَانِ نَسِیْئَۃً کے باب میں گزر چکا ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ اَنَّ الْحِنْطَۃَ بِالْحِنْطَۃِ مَثَلًا بِمِثْلٍ وَکَرَاهِیَۃِ التَّفَاضُلِ فِیْهِ

گندم کے بدلے گندم کی بیع برابری کی صورت میں درست اور کمی بیشی کی صورت میں ممنوع ہونے کا بیان)

امام ترمذیؒ نے اس باب کے تحت حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی روایت بیان کی ہے جس میں حضور علیہ السلام نے چھ اشیاء کا ذکر فرمایا ہے اَلذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّۃُ بِالْفِضَّۃِ وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ وَالْبُرَّ بِالْبُرِّ وَالْمِلْحَ بِالْمِلْحِ وَالشَّعِیْرَ بِالشَّعِیْرِ اور فرمایا کہ ان کی بیع مَثَلًا بِمِثْلٍ (برابر) یَدًا بِیَدٍ (نقد) کی صورت میں جائز ہے ان میں تفاضل (کمی بیشی) بھی

درست نہیں اور نہ ہی نسیئہ (ادہار) درست ہے۔

اہل ظاہر کے نزدیک تفاضل کی ممانعت ان ہی چھ اشیاء میں ہے باقی کسی چیز میں ممانعت نہیں ہے۔ اور باقی حضرات نے ان اشیاء میں ممانعت کی علت تلاش کر کے حکم کا مدار اس علت پر رکھا ہے۔

عِلّت کیا ہے؟

اس علت میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ علت طُعَمِیَة وَثَمَنِیَة ہے یعنی وہ چیز خوراک کے زمرہ سے ہو یا ثمن ہو۔ سونے اور چاندی میں حکم ثمنیت کی وجہ سے اور باقی چیزوں میں طعمیت کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح اگر یہ علت کسی اور چیز میں پائی جائے تو اس میں بھی حکم ثابت ہوگا امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ان میں علت اَلطَّعَمَ وَالاِدِخَارَ ہے یعنی وہ چیز خوراک کے زمرہ سے ہو اور ایسی ہو جس کو ذخیرہ بنا کر رکھا جا سکے جلد خراب ہو جانے والی چیز میں یہ حکم نہ ہوگا۔ امام احمدؒ کے نزدیک ربوا کی علت الطعم ہے یعنی وہ چیز خوراک کے زمرہ سے ہو۔ احناف کے نزدیک علت قدر اور جنس ہے اگر قدر اور جنس ایک ہو تو تفاضل اور نسیئہ دونوں ممنوع ہوں گے اور اگر جنس مختلف ہو تو تفاضل جائز اور نسیئہ ممنوع ہوگا جیسا کہ سونے کو چاندی کے بدلے یا گندم کو جو یا چاول کے بدلہ میں بیچنا۔ اگر جانبین (بائع اور مشتری) سے دی جانے والی اشیاء ایک جنس کی ہوں تو مساوات یعنی ان کا برابر ہونا ضروری ہے اور اس میں اس کا اعلیٰ یا گھٹیا ہونے کا لحاظ نہیں ہوگا اور اگر جنس مختلف ہو تو تفاضل جائز ہے جیسا کہ ایک مَن گندم کے بدلہ میں دو من چاول وغیرہ بیچنا۔

جمہور کے نزدیک گندم اور جو دو الگ الگ نوع ہیں اس لیے ان میں تفاضل جائز ہے اور امام مالکؒ کا قول یہ نقل کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک گندم اور جو ایک ہی نوع ہیں اس لیے ان میں تفاضل درست نہیں ہے اور امام ترمذیؒ نے بھی امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے۔

امام مالکؒ کے نظریہ کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں وَالقَولَ الاَوَلَ اَصَحّ یعنی جو حضرات گندم اور جو کو الگ الگ نوع بتاتے ہیں ان کا قول زیادہ صحیح ہے۔ نیز امام مالک کے نظریہ کا جواب اس روایت میں بھی موجود ہے جو امام ترمذی نے ذکر کی ہے جس میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بِیعُوا الشَّعِیرَ بِالبُرِّ کَیفَ شِئتُم یَدًا بِیَدٍ

(ترمذی ج ۱ ص ۲۳۵)
اگر ایسی صورت ہو کہ جانبین سے ایک ہی جنس کی بیع ہو مگر ایک جانب اعلیٰ اور دوسری قسم گھٹیا ہو تو اس میں ایسا کرنا چاہئے کہ ان میں سے ایک بیع نقدی میں پہلے کر کے دوسری چیز کی بیع بعد میں علیحدہ کر لی جائے اور جتنی قیمت پہلی چیز کی مقرر ہوئی اس کے بدلے میں وہ چیز دے کر ساتھ وہ اضافہ دے دیا جائے جو دوسری چیز کی بیع میں تھا تا کہ کسی جانب کو نقصان بھی نہ ہو اور ربوا (سود) سے بھی بچ جائیں اور اس قسم کا حیلہ جائز ہے چنانچہ بخاری ج ۱ ص ۲۱۱ اور مسلم ص ۲۶ ج ۲ میں حضرت بلالؓ کی اور بخاری ص ۲۹۳ ج ۱ مسلم ص ۲۶ ج ۲ کی حضرت ابو سعید الخدریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلیٰ اور گھٹیا ایک ہی جنس کی بیع کی صورت میں یہ طریق بتایا بِعِ التَّمْرَ بِبَيْعٍ آخَرَ ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ پہلے اپنی کھجوروں کو بیچ پھر دوسری کھجوروں کو الگ بیع کے ساتھ خرید لے۔
حیلوں کی مختلف اقسام ہیں بعض جائز ہیں اور بعض ناجائز ہیں۔
فتح الباری ص ۲۶۹ ج ۱۲ میں ہے کہ حیلہ دو قسم پر ہے۔ ۱۔ مباح حیلہ ۲۔ مذموم حیلہ۔
مباح حیلہ کی تعریف یہ ہے مَا يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مَقْصُودٍ بِطَرِيقٍ خَفِيٍّ مُبَاحٍ یعنی مباح مخفی طریق سے مقصود تک جس کے ذریعہ سے پہنچا جائے وہ مباح حیلہ ہے۔
علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ جس سے اللہ تعالیٰ کے کسی حق کو ساقط کیا جائے' وہ حرام حیلہ ہے۔
حضرت ملا علی القاریؒ فرماتے ہیں کہ كَذَالِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ (سورۃ یوسف آیت ۷۶) اور وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ (سورۃ ص آیت ۴۴) جیسی آیات میں جو حیلہ ہے اور اسی طرح احادیث میں اعلیٰ کھجوروں کو ردی کھجوروں کی الگ الگ بیع کا جو طریق بتایا گیا ہے یہ مباح حیلہ ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ حق تک پہنچنے اور نقصان سے بچنے کا جو حیلہ ہے وہ جائز ہے اور جو حق ثابت ہو جانے کے بعد حق کو باطل کرنے کے لیے کیا جائے وہ حیلہ باطل ہے اور اسی کے مثل علامہ ابن حجرؒ نے فتح الباری ج ۱۲ ص ۲۶۹ میں امام محمد بن الحسنؒ سے نقل کیا ہے۔
علماء احناف صرف ایسے ہی حیلوں کو جائز قرار دیتے ہیں جو قرآن کریم اور احادیث سے ثابت ہیں اور جو حیلے مذموم اور باطل ہیں ان کا سختی سے انکار کرتے ہیں۔

بَابَ مَاجَاءَفِي الصَّرَفِ
(بیع صرف (نقدی کو نقدی کے بدلے بیچنے) کا بیان)

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ صرف کا لغوی معنی ہے النقل والرد اور صرف کا لغوی معنی الزیادۃ بھی ہے۔ اور بیع صرف اس کو کہتے ہیں کہ بائع اور مشتری دونوں بیع کی صورت میں جن چیزوں کا تبادلہ کر رہے ہیں ان میں سے ہر ایک مِنْ جِنْسِ الْاَثْمَان ہو (یعنی سونا اور چاندی ہو سونے اور چاندی کو اپنے اصل کے لحاظ سے ثمن قرار دیا جاتا ہے خواہ وہ کسی بھی شکل میں ہوں۔ سکے کی شکل میں یا ڈلی اور زیورات کی شکل میں ہوں) اور لغوی معنی اَلنَّقَلَ وَالرَّدّ کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس بیع کو صرف کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک بدل ایک کی ملکیت سے دوسرے کی ملکیت میں منتقل ہو جاتا ہے اور اگر لغوی معنی الزیادۃ کو پیش نظر رکھا جائے تو پھر اس بیع کو صرف کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس بیع میں زیادتی ہی مطلوب ہوتی ہے اس لیے اس کو بیع صرف کہتے ہیں (ہدایہ ص ۷۸ ج ۳)

اور حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ بیع صرف وہ ہوتی ہے جس میں مبیع اور ثمن دونوں نقدی ہوں یعنی سونا یا چاندی ہوں۔ خواہ سونے کے بدلہ میں سونا ہو یا چاندی ہو۔ سونا اور چاندی اپنے اصل کے اعتبار سے ثمن ہیں اور باقی چیزیں اصل کے لحاظ سے ثمن نہیں ہیں۔ (العرف الشذی ص ۳۹۰)

علامہ عینیؒ شرح ہدایہ میں فرماتے ہیں کہ بیع صرف کے جواز کی تین شرطیں ہیں۔

۱۔ جانبین (بائع اور مشتری) سے جدا ہونے سے پہلے پہلے قبضہ کرنا۔ ۲۔ جانبین میں سے کسی کو شرط خیار نہ ہونا۔ ۳۔ کسی جانب سے ادہار نہ ہو۔ اگر یہ بیع بجنسہ ہو یعنی سونے کے بدلہ میں سونا ہو اور چاندی کے بدلہ میں چاندی ہو تو ایسی صورت میں تفاضل (کمی بیشی) اور نسیئہ (ادہار) دونوں ممنوع ہیں اور اگر بغیر جنسہ ہو یعنی سونے کے بدلہ میں چاندی ہو تو ایسی صورت میں تفاضل جائز اور نسیئہ ممنوع ہے۔ اور اس میں جید اور ردی کا اعتبار نہ ہوگا اور اسی طرح مضروب (سکہ) اور غیر مضروب کا لحاظ نہ ہوگا بلکہ وزن کا اعتبار ہوگا۔ (عینی شرح ہدایہ ص ۲۱۴ ج ۳)

اور علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ بیع صَرف میں جانبین سے قبضہ بالاجماع ضروری ہے اور اس بارہ میں حضرت ابن عباسؓ سے اس کے خلاف جو قول منقول ہے' تو اس سے ان کا

رجوع ثابت ہے۔ (العرف الشذی ص ۳۹۰)

حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ امام خطابیؒ نے فرمایا ہے کہ عامتہ المسلمین کا یہی قول ہے کہ بیع صرف میں قبضہ مِنَ الْجَانِبَیْنِ ضروری ہے اور ایک جنس ہونے کی صورت میں تفاضل جائز نہیں ہے۔ البتہ حضرت اسامہ بن زیدؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ وہ ایک درہم کی بیع دو دراہم کے بدلے میں جائز قرار دیتے تھے مگر اس سے ان کا رجوع ثابت ہے۔ (بذل المجهود ج ۵ ص ۲۴۵)

اور مبارکپوریؒ صاحب فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں حضرت ابن عمرؓ کا اختلاف بھی منقول ہے مگر ان کا بھی رجوع ثابت ہے اور حضرت ابن عباسؓ کے رجوع کے بارہ میں اقوال مختلف ہیں اور پھر فتح الباری ص ۳۸۲ ج ۴ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ ان کا رجوع بھی ثابت ہے کہ ابو الصہباء کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے مکہ میں اس کے بارہ میں سوال کیا تو انہوں نے کرھہ اس کو ناپسند قرار دیا۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۰ ج ۲)

اور حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کی دلیل یہ تھی کہ حضور علیہ السلام نے ایسی اشیاء کی بیع میں فرمایا ہے لَارِبَا اِلَّا فِی النَّسِیْئَۃِ یعنی صرف ادہار کی صورت میں سود ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت مُحْتَمَل ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ ایسی صورت میں ہو جبکہ جانبین سے جنس مختلف ہوں۔ جبکہ اس کے بر خلاف حضرت ابو سعید الخدریؓ کی روایت جو امام ترمذی نے تحت الباب ذکر کی ہے وہ اپنے مفہوم میں واضح ہے اس لیے اس روایت کو ترجیح ہوگی اور قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ لَا رِبَا اِلَّا فِی النَّسِیْئَۃِ میں نفی اصل کی نہیں بلکہ نفی اکمل کی ہے کہ جس قسم کا سخت ربوا جس پر شدید وعید آئی ہے اس قسم کا ربا نہیں ہے (نیل الاوطار ص ۲۰۳ ج ۵)

اِسْتِبْدَالِ ثَمَن کے بارے میں ائمہ کرام کے اقوال

قَوْلُہٗ قَالَ کُنْتُ اَبِیْعُ الْاِبِلَ بِالْبَقِیْعِ فَاَبِیْعُ بِالدَّنَانِیْرِ فَاٰخُذُ مَکَانَھَا الْوَرِقَ

اگر کوئی آدمی سودا دراہم کے ساتھ کرتا ہے مگر ان کی جگہ دینار دیتا ہے یا سودا دینار کے ساتھ کرتا اور اس کی جگہ دراہم دیتا ہے تو کیا درست ہے یا نہیں اس میں ائمہ کا اختلاف ہے امام احمدؒ فرماتے ہیں بِسِعْرِ یَوْمِھَا جائز ہے یعنی درہم اور دینار کی اس دن کی جو قیمت ہوگی اس کے حساب سے جائز ہے اور وہ اپنی تائید میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے ان الفاظ کو دلیل بناتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا لَا بَاْسَ بِہٖ

بِالْقِيمَةِ (ترمذی ج ا ص ۲۳۵)
حضرت سعید بن المسیبؒ اور ایک روایت امام شافعیؒ سے یہ ہے کہ استبدال ثمن ہر حال میں مکروہ ہے۔ یعنی جو چیز ثمن میں طے کی ہو' وہی ادا کرے اس کو بدلنا مکروہ ہے۔
اور امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعی مشہور روایت کے مطابق یہ فرماتے ہیں کہ استبدال ثمن ہر حال میں جائز ہے خواہ بِسِعْرِ يَوْمِهَا ہو یا کمی بیشی کے ساتھ ہو۔ اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا ہے إِذَا اخْتَلَفَتْ هٰذِهِ الْأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ (مسلم ج ۲ ص ۲۵)
امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ استبدال ثمن اس وقت درست ہے جبکہ صاحب الحق راضی ہو (المبسوط ص ۱۸ ج ۱۴)
اور مولانا ظفر احمد صاحب عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ جن روایات میں بِسِعْرِ يَوْمِهَا کے الفاظ ہیں یہ الفاظ صاحب حق کے راضی ہونے سے کنایہ ہوں۔ اس لیے کہ ظاہر یہی ہے کہ صاحب حق بھاؤ کے خلاف پر راضی نہیں ہوتا۔ (اعلاء السنن ص ۲۳۶ ج ۱۴)
امام احمدؒ کی دلیل ابوداؤد ص ۱۲۰ ج ۲ وغیرہ کی وہ روایت ہے جس میں الفاظ ہیں لَا بَأْسَ أَنْ تَأْخُذَ بِسِعْرِ يَوْمِهَا یعنی اگر تو اس دن کے بھاؤ کے مطابق لے لے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ تو امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ بِسِعْرِ يَوْمِهَا کا لحاظ رکھا جائے گا۔
اس کا جواب یہ ہے کہ امیر یمانیؒ فرماتے ہیں کہ وَأَمَّا قَوْلُهُ فِي رِوَايَةِ أَبِي دَاوُدَ بِسِعْرِ يَوْمِهَا فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ غَيْرُ شَرْطٍ یعنی اسی دن کے بھاؤ کا بیان شرط کے طور پر نہیں ہے (سبل السلام ص ۸۱۳ ج ۳)
قَوْلُهُ لَا يَشِفُّ بَعْضَهُ عَلٰى بَعْضٍ
لَا يَشِفَّ' اِشْفَافٌ سے ہے اور یہ لفظ مِنَ الْأَضْدَادِ ہے یعنی اس کا معنی کمی کرنا اور زیادتی کرنا دونوں طرح آتا ہے۔
قَوْلُهُ لَا تَبِيعُوا مِنْهُ غَائِبًا بِنَاجِزٍ۔ علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ غَائِبًا بِنَاجِزٍ کا مطلب یہ ہے موجل کو حالی کے بدلہ میں مت بیچو۔ (فتح الباری ص ۳۸۰ ج ۴)
حضرت مالکؒ بن اوس کی روایت جو ترمذی ج ا ص ۲۳۵ میں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ بیع صرف میں اتنی مہلت کی اجازت بھی نہ دیتے تھے کہ آدمی اپنے خادم کے آنے کا انتظار کرے۔

قَوْلَہٗ اِلاَّ ھَاءَ وَھَاءَ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ھاء کو مد کے ساتھ اور قصر کے ساتھ دونوں طرح پڑھا جا سکتا ہے اور یہ اصل میں ھَاکَ تھا کاف کی جگہ ہمزہ لے آئے اور اس کا معنی یہ ہے کہ بائع اور مشتری میں سے کوئی ایک دوسرے کو کہتا ہے خُذْ ھٰذَا اور دوسرا بھی اسی طرح کہے (نووی شرح مسلم ص ۲۴ ج ۲) اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک مبیعہ اور ثمن کو ایک دوسرے کے حوالے دست بدست کریں۔

کرنسی نوٹوں کا حکم

کرنسی نوٹ کے بارہ میں حضرات مفتیان کرام کی عبارات مختلف ہیں اور اس کا مدار اس تحقیق پر ہے کہ نوٹ کی حیثیت کیا ہے؟ پہلے نوٹ کی حیثیت کچھ اور تھی اور آج کے زمانہ میں کچھ اور ہے۔ اس لیے مفتیان کرام نے اپنے اپنے دور کے لحاظ سے فتوے دیے ہیں۔

پہلے نوٹ کی حیثیت یہ تھی کہ حکومت کے پاس جتنی مالیت کی نقدی یعنی سونا یا چاندی ہوتی تھی اسی کے مطابق نوٹ چھاپے جاتے تھے اور وہ نوٹ مالیت نہیں بلکہ زر ضمانت تھے کہ نوٹ والا جب بھی اصل نقدی سونا اور چاندی حاصل کرنا چاہے تو حکومت اس کو دے گی۔ اصل مالیت حکومت کے پاس ہوتی تھی اور نوٹ حکومت کی جانب سے ضمانت نامہ ہوتا تھا۔ اسی کے پیش نظر اس دور کے مفتیان کرام نے فتوے دیے کہ نوٹ مال نہیں بلکہ مال کی سند ہے اور محض حوالہ ہے یعنی حکومت کے ذمہ جو قرضہ ہے اس کے توصول کرنے کا ذریعہ ہے اور اس کی تفصیل مولانا ظفر احمد صاحب عثمانیؒ کے فتاویٰ امداد الاحکام ص ۱۱ ج ۲ میں دیکھی جا سکتی ہے اور اسی کے مطابق حضرت تھانویؒ نے لکھا ہے کہ معاملہ نوٹ حوالہ ہے بیع نہیں۔ (امداد الفتاویٰ ص ۷۶ ج ۳) اسی وجہ سے ان حضرات نے کہا کہ نوٹ کے ذریعہ سے اگر زکوٰۃ ادا کی گئی تو وہ زکوٰۃ اس وقت تک ادا نہ ہوگی جب تک فقیر اس سے سامان خرید نہ لے۔ اور اگر اس فقیر کے سودا خریدنے سے پہلے ہی نوٹ ضائع ہو گیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

پھر اس کے بعد نوٹ کی حیثیت میں تبدیلی آگئی اور حکومت نے اس کا لحاظ کیے بغیر کہ اتنی مالیت کی نقدی ہے یا نہیں نوٹ جاری کرنا شروع کر دیے اور ان ہی نوٹوں پر کاروبار شروع ہو گیا۔ اور نقد کی جانب توجہ ہی نہ رہی تو اس بدلتی ہوئی حیثیت کی وجہ سے مفتیان کرام نے پہلے حضرات سے کچھ مختلف فتوے دیے۔

دارالعلوم دیوبند کے مفتی صاحب سے سوال کیا گیا کہ اگر کسی آدمی کے پاس اصل نقدی نہیں بلکہ نوٹ ہیں تو کیا آدمی اصل نقدی ملنے تک زکوٰۃ کی ادائیگی مؤخر کرے یا نوٹوں سے زکوٰۃ دے دے تو اس کا جواب دیا گیا کہ موجودہ دور میں نقد کا انتظار بے سود ہے اس وجہ سے کہ نقد پایا ہی نہیں جاتا اس لیے نوٹ اگر نصاب بھر ہیں تو اس پر زکوٰۃ اور اس کی ادائیگی واجب ہے۔ (فتاوی دارالعلوم ص ۱۰۸ ج ۶)

اور ایک سوال کے جواب میں مفتی محمود الحسن صاحب گنگوہی فرماتے ہیں کہ اگر ڈالر کی حیثیت وہ ہے جو کہ انڈیا میں نوٹ کی ہے کہ اصالتا وہ رسید اور حوالہ تھا اس رقم کا جو اس میں درج ہے کہ اس کے ذریعہ رقم وصول کی جا سکتی ہے لیکن رفتہ رفتہ اب رقم تقریبا معدوم ہو چکی اور سب جگہ نوٹ ہی رقم کی طرح مستعمل ہے پس یہ نوٹ بھی اب مبیع بن چکا ہے اس کی بیع کمی زیادتی کے ساتھ درست ہے۔ (فتاویٰ محمودیہ ص ۳۱۰ ج ۱۱)

اور غیر مقلدین کے شیخ الکل مولانا نذیر حسین دہلویؒ لکھتے ہیں حاصل کلام حکم نوٹ کا مثل حکم دراہم متعین کے ہوگا اور نیز بیع و شراء اس میں مثل دراہم کے جاری ہوگی۔ (فتاویٰ نذیریہ ص ۱۶۱ ج ۲) اور موجودہ دور کے فقیہ عالم دین مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دام مجدہم کی بھی یہی رائے ہے کہ موجودہ دور میں نوٹ عرفی ثمن بن گئے ہیں اور اب یہ حوالہ کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں۔ (کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم ص ۷) اور اسی نظریہ کی تائید ہندوستانی جید علماء کرام نے کی ہے۔ تفصیل کے لیے جدید فقہی مباحث کا مطالعہ فرمائیں۔

اشکال

اگر نوٹ کی موجودہ حیثیت جو مفتیان کرام نے ظاہر کی ہے اس کا لحاظ رکھا جائے تو اشکال ہوتا ہے کہ نوٹ تو کاغذ ہے اس کو ثمن کیسے قرار دیا جا سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ہمیشہ سے ہوتا رہا ہے کہ کسی بھی دھات تانبہ' کانسی وغیرہ حتی کہ چمڑے کے ٹکڑوں کو بھی کرنسی اور نقد بنایا جاتا رہا ہے اور ایسی حیثیت میں ان کی اپنی حیثیت باقی رہتی بلکہ ان کی جو قیمت حکومت یا عرف کے لحاظ سے مقرر کی جاتی ہے اس کا لحاظ سے ہوتا ہے اسی جیسے ایک سوال کے جواب میں مفتی محمود الحسن صاحب فرماتے ہیں سلور' تانبہ' کانسی وغیرہ کو اگر سکہ بنا لیا جائے تو اس کو اصطلاحًا ثمن کہا جائے گا حقیقت میں وہ ثمن نہیں (فتاویٰ محمودیہ ص ۲۷۳ ج ۶)

یہاں بھی عرفی اور اصطلاحی ثمن قرار پانے کے بعد ان نوٹوں کی کاغذی حیثیت باقی نہ

رہے گی بلکہ ان کی جو قیمت مقرر کی گئی ہے اس کا لحاظ ہوگا۔

کرنسی نوٹ ایک جنس ہیں یا مختلف اجناس ہیں؟

ایک ملک کے نوٹ، مُتَّحِدُ الْجِنَس ہوں گے اور ان میں ان کی اکائی قیمت کا لحاظ ہوگا۔ دس کے نوٹ میں دس اکائیاں ہیں تو یہ ایک ایک کے دس اور دو دو کے پانچ اور پانچ پانچ کے دو نوٹوں کے برابر ہوگا۔ اس لیے نوٹ کی بیع نوٹ کے بدلہ میں برابر ہی ہونی چاہیے ان کی مقرر کردہ قیمت سے زائد وصول کرنا درست نہ ہو گا۔ پانچ کا نوٹ پانچ ہی کا ہوگا اس میں کمی بیشی درست نہ ہو گی۔ اسی طرح جب ایک ملک کے نوٹ ایک جنس قرار دیے گئے تو ان میں نئے اور پرانے کا لحاظ نہیں ہوگا اس لیے پرانے نوٹ زیادہ دے کر نئے نوٹ کم لینا جیسا یہ طریق رائج ہو رہا ہے۔ یہ کاروبار درست نہیں ہے بلکہ یہ سود ہے۔

اور اگر جانبین سے ایک ملک کے نوٹ نہیں بلکہ مختلف ممالک کے نوٹ ہیں تو یہ مختلف اجناس قرار دیے جائیں گے اس لیے ان کی بیع کمی بیشی کے ساتھ درست ہے مثلاً پاکستانی سو روپے کا نوٹ سعودی عرب کے دس ریال کے بدلہ میں لینا یا اسی طرح دوسرے ملکوں کے نوٹ اپنے ملک کے نوٹوں کے بدلہ میں لینا تو اس میں کمی بیشی جائز ہے ان میں اکائی کا لحاظ نہ ہوگا۔

اشکال

دو مختلف ممالک کے نوٹ تبادلہ کی صورت میں اگر حکومت نے غیر ملکی کرنسی کا اپنی کرنسی سے تبادلہ کی صورت میں قیمت کا تعین کر دیا ہو تو اس مقرر کردہ قیمت سے کمی بیشی درست ہے یا نہیں مثلاً حکومت پاکستان ایک سو کا نوٹ سعودی عرب کے ساڑھے آٹھ ریال کے برابر مقرر کرتی ہے تو کیا حکومت کے اس مقرر کردہ نرخ میں کمی بیشی ہو سکتی ہے یا نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اسی جیسے ایک سوال کے جواب میں مفتی محمود الحسن صاحب فرماتے ہیں سوال یہ تھا کہ غیر ملکی نوٹ کی قیمت حکومت کچھ مقرر کرتی ہے مگر پرائیویٹ طور پر اس کی قیمت زائد مل جاتی ہے تو کیا پرائیویٹ طور پر اس غیر ملکی کرنسی کا تبادلہ کیا جا سکتا ہے یا نہیں تو جواب میں فرمایا کہ اگر ایسا کرنے پر قانونی گرفت نہیں تو اس کی گنجائش ہے بشرطیکہ مسلم کو خسارہ نہ ہو۔ (فتاویٰ محمودیہ ص ۲۴۳ ج ۴)

الغرض غیر ملکی نوٹ کی بیع بائع اور مشتری کی مرضی سے کمی اور زیادتی کے ساتھ ہو سکتی ہے اس لیے کہ وہ مُختَلِفَ الجِنس ہیں مگر یَدًا بِیَدٍ ہو نَسِیئَہ کی صورت میں درست نہ ہو گی واللہ اعلم۔

بَابَ مَا جَآءَ فِیْ اِبْتِیَاعِ النَّخْلِ بَعْدَ التَّابِیْرِ وَالْعَبْدِ وَلَهٗ مَالٌ

(تابیر کے بعد درختوں کو اور مال دار غلام کو بیچنے کا بیان)

تابیر کہتے ہیں تلقیح یعنی پودوں کو قلم لگانا۔ اور اس میں درخت کے نر خوشوں کو مادہ خوشوں پر ڈالا جاتا ہے جس سے پھل بڑھ جاتا ہے۔

درخت کے مالک نے تابیر کے بعد درخت کو بیچا تو اس درخت کا پھل کس کا ہو گا؟ بائع کا یا مشتری کا۔ اس بارہ میں ائمہ کرامؒ میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کا نظریہ

ائمہ ثلاثہؒ (امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ) فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں پھل بائع کا ہو گا مگر یہ کہ مشتری شرط لگا دے کہ درخت کے ساتھ پھل بھی لوں گا اور اگر بیع تابیر سے پہلے ہو تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وہ پھل مشتری کا ہو گا مگر یہ کہ بائع شرط لگا دے کہ پھل کے بغیر درخت بیچتا ہوں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل

ترمذی شریف ج ۱ ص ۲۳۵ وغیرہ کی روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں مَنِ ابْتَاعَ نَخلاً بَعْدَ اَنْ تؤبَّرَ فَثَمَرَتُهَا لِلَّذِیْ بَاعَهَا اِلَّا اَنْ یَّشْتَرِطَ الْمُبْتَاعَ کہ جس نے کھجور کا درخت اس وقت بیچا جب کہ اس میں تابیر کی گئی ہو تو اس کا پھل اس شخص کے لیے ہو گا جس نے درخت بیچا ہے مگر یہ کہ مشتری شرط لگا دے کہ میں پھل سمیت درخت خریدتا ہوں۔

اور اگر تابیر سے قبل درخت کو بیچا تو پھل مشتری کا ہو گا مگر یہ کہ بائع شرط لگا دے کہ میں اس پھل کے بغیر درخت بیچتا ہوں تو اس حال میں ان حضرات کے نزدیک پھل بائع کا ہو گا اور اس بارہ میں یہ مفہوم مخالف کو دلیل بناتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ اور دلیل

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیع تابیر کے بعد ہو یا پہلے ہو ہر حال میں پھل بائع کا ہوگا مگر یہ کہ مشتری شرط لگا دے۔ احناف کے نزدیک چونکہ مفہوم مخالف حجت نہیں ہے اس لیے وہ اس کا اعتبار نہیں کرتے۔ جب پھل بائع کا ہے تو وہ فی الفور پھل اتار کر درخت مشتری کے حوالے کرے اور امام ابن ابی لیلیؒ فرماتے ہیں کہ ہر صورت میں پھل مشتری کا ہوگا۔

علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ تابیر اپنے عمل سے کی ہو یا خود بخود ہو جائے دونوں صورتوں میں حکم ایک جیسا ہے (فتح الباری ص ۴۰۲ ج ۴)

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ بعد ان تؤبر کی قید عادت کو پیش نظر رکھ کر لگائی گئی ہے اس لیے کہ تابیر سے پہلے بیع کی عادت ہی نہیں۔ اور پھر یہ بات بھی ہے کہ اس پھل کا درخت کے ساتھ اتصال قراری نہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کا اتصال مبیعہ کے ساتھ قراری نہ ہو تو وہ چیز بلا صراحت بیع میں داخل نہیں ہوتی اس لیے مشتری اگر شرط لگائے گا تو یہ پھل اس کا ہوگا ورنہ یہ بائع ہی کا ہوگا۔ (الکوکب الدری ص ۳۶۲)

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ کی جانب سے اس روایت کا صحیح جواب وہ ہے جو علامہ طیبیؒ نے دیا ہے کہ تابیر کنایہ ہے پھل کے ظاہر ہونے سے۔ یعنی پھل ظاہر ہو جانے کے بعد درخت کی بیع ہو تو پھل بائع کا ہوگا مگر یہ کہ مشتری شرط لگا دے۔ علامہ طیبیؒ کے اس بیان کی روشنی میں یہ حدیث احناف کے نظریہ کے خلاف نہیں بلکہ نظریہ اس حدیث کے مطابق ہے۔ (العرف الشذی ص ۳۹۱)

اور اس کی تائید حضرت ابن عمرؓ کی وہ روایت کرتی ہے جو امام بیہقیؒ نے نقل کی ہے جس میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اَیُّمَا رَجُلٍ بَاعَ نَخْلًا قَدْ اَیْنَعَتْ فَثَمَرَتُهَا لِرَبِّهَا الْاَوَّلِ اِلَّا اَنْ یَّشْتَرِطَ الْمُبْتَاعَ جس آدمی نے درخت اس وقت بیچا جبکہ اس کا پھل ظاہر ہو چکا ہو تو وہ پھل اس کے پہلے مالک یعنی بائع کا ہوگا مگر یہ کہ مشتری شرط لگا دے۔ علامہ ماردینیؒ فرماتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے اس روایت کو منقطع خیال کیا ہے حالانکہ یہ روایت مسند بھی ثابت ہے اس لیے کہ عکرمۃ بن خالد کا حضرت ابن عمرؓ سے سماع ثابت ہے۔ (الجوہر النقی ج ۵ ص ۲۹۸)

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اگر بدو صلاح (پھل پکنے) سے پہلے پھل کی بیع اس شرط پر کی کہ فی الفور پھل اتار لیا جائے گا تو یہ بیع بالاتفاق جائز ہے۔ (طحاوی ج ۲ ص ۱۷۲)

اعتراض اور اس کا جواب

امام طحاویؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ بدو صلاح سے پہلے پھل کاٹ لینے کی شرط کے ساتھ بیع بالاتفاق جائز ہے تو یہ درست نہیں اس لیے کہ امام ترمذیؒ نے ج ا ص ۲۴۶ میں امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا یہ نظریہ بیان کیا ہے کہ وہ بدو صلاح سے پہلے بیع کو مکروہ قرار دیتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ امام طحاویؒ کے پیش نظر امام شافعیؒ کا وہ قول ہو جس میں بدو صلاح سے قبل بشرط القطع بیع درست ہے جس کی جانب مبارکپوری صاحبؒ نے بھی اشارہ کیا ہے قِيْلَ اِنْ شَرَطَ الْقَطْعَ لَمْ يَبْطُلْ وَاِلَّا بَطَلَ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَاَحْمَدَ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۳۴ ج ۲) یہ بھی کہا گیا ہے کہ فی الفور پھل کاٹ لینا شرط قرار دیا گیا ہو تو بیع باطل نہیں ہوتی ورنہ باطل ہوگی اور یہی قول ہے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا۔

امام ترمذیؒ نے اس باب کے تحت جو روایت ذکر کی ہے مَنِ ابْتَاعَ نَخْلًا بَعْدَ اَنْ تُؤَبَّرَ فَثَمَرَتُهَا لِلَّذِيْ بَاعَهَا اِلَّا اَنْ يَّشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ اس حدیث سے جو مفہوم ظاہر ہے اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے اور تابیر سے پہلے کی صورت میں جو اختلاف ہے' اس کا مدار اس حدیث کے مفہوم مخالف پر ہے جو احناف کے نزدیک حجت نہیں ہے اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے تابیر کے ذکر کو ماقبل التابیر پر تنبیہہ خیال کیا ہے اور اصول میں اس کا نام معقول الخطاب ہے اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے اس کو اس پر محمول کیا ہے کہ جس حصہ سے خاموشی اختیار کی گئی ہے وہ بھی منطوق کی طرح ہے اور اس کو اہل اصول دلیل الخطاب کا نام دیتے ہیں (حاشیہ نمبر۸ بخاری ص ۲۹۳ ج ا)

علامہ عینیؒ کے فرمان کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے نظریہ پر اس حدیث سے معقول الخطاب کو دلیل بنایا ہے جبکہ دیگر حضرات نے دلیل الخطاب سے دلیل پکڑی ہے اور دونوں جانب اجتہاد ہے۔

غلام کے بیچے جانے کے وقت اس کے پاس جو مال ہے' وہ کس کا ہوگا؟

قَوْلُهٗ وَمَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهٗ مَالٌ فَمَالُهٗ لِلْبَائِعِ اِلَّا اَنْ يَّشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ

قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ کے نزدیک اور امام شافعیؒ کے قدیم قول کے مطابق اگر مالک اپنے غلام کو کسی مال کا مالک بنا دے تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور امام شافعیؒ کے جدید قول کے مطابق غلام بالکل کسی چیز کا مالک نہیں بن

سکتا۔ (نیل الاوطار ص ۱۸۲ ج ۵)

اس حدیث کے تحت حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ غلام کا تو مال ہو ہی نہیں سکتا اس لیے وَلَهُ مَالٌ میں مال کی اضافت غلام کی جانب اس لیے ہے کہ وہ مال ان کے پاس ہے (الکوکب الدری ص ۳۶۲) قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ غلام یا باندی کے کان میں حلقہ یا ہاتھ میں انگوٹھی' پاؤں کے جوتے اور بدن کے کپڑے غلام کے بیع میں داخل نہ ہوں گے۔ یہ مال مالک یعنی بائع کا ہوگا۔

بدن کے کپڑوں کے بارہ میں تین اقوال ہیں۔ ۱۔ عادۃً چونکہ غلام کی بیع شراء کرنے والے اس کے بدن کے کپڑوں سے درگزر کرتے ہیں اس لیے عادت کی وجہ سے وہ بیع میں داخل ہو جائیں گے یہ نظریہ ہے امام ابو حنیفہؒ کا۔ ۲۔ کسی قسم کا کوئی کپڑا بیع میں داخل نہ ہو گا اگر بائع چاہے تو چھوڑ دے ورنہ مشتری سے کہے کہ اس کو اپنے کپڑے پہناؤ اور میں نے جو کپڑے اس کو پہنائے ہیں وہ مجھے دے دو۔ ۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ ستر عورت جتنا کپڑا بیع میں داخل ہوگا اس سے زائد نہیں۔ (نیل الاوطار ج ۵ ص ۱۸۳)

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ اگر مشتری نے غلام کے پاس جو مال ہے' اس کی بھی بیع میں شرط لگا دی تو اگر مال معلوم ہو تو اس کا ہو جائے گا اور اگر مال مجہول ہو تو بیع درست نہ ہو گی اس لیے کہ اس صورت میں غلام کی بیع مال سمیت ہے اور مال مجہول ہے تو مبیعہ کا ایک جز مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی۔ اور حاشیہ میں اَلتَّعْلِيْقُ الْمُمَجَّد کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مال کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ (الکوکب الدری ص ۳۶۳)

مبارکپوری صاحبؒ لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر غلام کے پاس مال دراہم کی صورت میں ہو اور بیع بھی دراہم کے ساتھ ہوئی ہو تو غلام کی یہ بیع درست نہیں ہے۔ اسی طرح جس قسم کا مال غلام کے پاس ہے اگر اسی طرح کے مال کو ثمن مقرر کیا گیا تو غلام کی بیع درست نہ ہو گی۔ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ حدیث میں الفاظ علی الاطلاق آئے ہیں اس لیے خواہ غلام کے پاس مال کی قسم کو ثمن مقرر کیا گیا ہو تو تب بھی بیع جائز ہوگی۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۱ ج ۲)

بَابُ مَا جَاءَ الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا

(جب تک بائع اور مشتری جدا نہ ہوں' ان کو خیار ہوتا ہے)

بَیِّعَانِ تثنیہ کا صیغہ ہے بَیِّعٌ سے جو کہ ضَیِّقٌ کی طرح صفت کا صیغہ ہے اور فاعل کے معنی میں ہے۔ تو بَیِّعٌ بَائِعٌ کے معنی میں ہے اور بَیِّعَانِ سے مراد بائع اور مشتری ہیں۔

بیع میں خیار کی اقسام

حضرات فقہاء کرام کے ہاں بیع میں تین قسم کا خیار اتفاقی ہے۔ ا۔ خیار شرط۔ ۲۔ خیار عیب۔ ۳۔ خیار رؤیت۔

خیار شرط میں حکم کی اضافت سبب کی جانب ہے یعنی وہ خیار جو شرط لگا دینے کی وجہ سے حاصل ہوا ہو اور یہ خیار بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو حاصل ہوتا ہے جو بھی شرط لگا دے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی زیادہ سے زیادہ مدت تین دن ہے اس سے زیادہ نہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک بائع اور مشتری باہمی رضا کے ساتھ جو بھی مدت مقرر کر لیں تو اتنی مدت میں خیار باقی رہے گا۔ جس نے بیع میں شرط خیار لیا ہو وہ خیار شرط کی مدت کے دوران مدت پوری ہونے سے پہلے بھی اگر بیع کو فسخ کرنا چاہے تو کر سکتا ہے اور اگر بیع کو نافذ کرنا چاہے تو نافذ بھی کر سکتا ہے۔

اگر خیار شرط بائع نے لیا ہو اور مبیعہ مشتری کے پاس ہو اور اس کے پاس مبیعہ ہلاک ہو جائے تو مشتری کو قیمت ادا کرنا ہوگی اور اگر خیار شرط بھی بائع نے لیا ہو اور مبیعہ بھی اس کے پاس ہو۔ یا خیار شرط مشتری نے لیا ہو مگر مبیعہ بائع کے پاس ہو۔ اور مدت خیار کے دوران وہ ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائیگی اور مشتری کے ذمہ کچھ نہ ہو گا اور اگر خیار شرط مشتری نے لیا ہو اور مبیعہ بھی اس کے قبضہ میں ہو اور مبیعہ ہلاک ہو جائے تو مشتری کو ثمن ادا کرنا پڑے گا۔ (ہدایہ ص ۱۱۔۱۲ ج ۳)

قیمت اور ثمن میں فرق

قیمت اس کو کہتے ہیں جو کسی چیز کی لوگوں میں رائج ہو اور ثمن اس کو کہتے ہیں جو بائع اور مشتری باہمی رضا کے ساتھ آپس میں طے کر لیں۔ مثلاً ایک چیز مارکیٹ میں دس روپے کی ملتی ہے مگر بائع اور مشتری باہمی رضا کے ساتھ سات روپے طے کر لیتے ہیں تو اس چیز کی قیمت دس روپے ہوگی اور اس کا ثمن سات روپے ہو گا۔

خیار عیب کا مطلب یہ ہے کہ بظاہر مبیعہ ٹھیک ٹھاک تھا مگر مشتری کو اس میں عیب

نظر آگیا تو اس عیب کی وجہ سے اس کو خیار حاصل ہے کہ وہ اس مبیعہ کو رد کر دے۔

خیار رویت کا مطلب یہ ہے کہ مشتری نے ایسی چیز کا سودا بائع سے کر لیا جو چیز مشتری نے ابھی تک دیکھی نہیں تو بیع جائز ہوگی اور اس کو مبیعہ دیکھنے کے بعد اگر پسند نہ آیا تو رَد کا اختیار ہوگا۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ اگر مشتری نے مبیعہ نہ دیکھا ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ عقد ہی صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مبیعہ مجہول ہے۔ (ہدایہ ص ۱۷ ج ۳) اور مولانا امیر علی صاحب لکھتے ہیں اور ہم نہیں جانتے کہ امام شافعیؒ سے پہلے سلف میں بھی کوئی منع کرنے والا ہے۔ (عین الہدایہ ص ۴۹ ج ۳)

بہر حال یہ تین قسم کا خیار فقہاء کرام کے ہاں تقریباً اتفاقی ہے۔ ان کے علاوہ خیار کی اور بھی اقسام ہیں۔ ۱۔ خیار قبول یعنی بائع نے کہا کہ میں تجھ پر یہ چیز اتنے کی بیچتا ہوں تو یہ اس کی جانب سے ایجاب ہے اور دوسرے کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا خیار ہے۔ یا مشتری نے کہا کہ میں تجھ سے یہ چیز اتنے کی خریدتا ہوں تو یہ اس کی جانب سے ایجاب ہے اور دوسرے کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا خیار ہے اسی طرح اگر ایک نے ایجاب کیا تو دوسرے کے قبول کر لینے سے پہلے اس کو اپنا ایجاب واپس لینے کا خیار ہے اس کو خیار قبول کہتے ہیں۔

۲۔ خیار مجلس۔ بائع اور مشتری نے آپس میں ایک چیز کا سودا مکمل کر لیا تو امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جس مجلس میں سودا ہوا ہو اس مجلس کے ختم ہونے تک ان میں سے ہر ایک کو رد کا خیار ہے اس کو خیار مجلس کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک خیار مجلس نہیں ہے۔

اَلْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ میں کون سا خیار مراد ہے اور تفرق سے کیا مراد ہے؟

اَلْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ میں خیار سے مراد کون سا خیار ہے اور مَالَمْ يَتَفَرَّقَا میں تفرق سے کون سا تفرق مراد ہے؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مَالَمْ يَتَفَرَّقَا میں تفرق سے مراد تفرق بالاقوال ہے اور بالخیار سے مراد خیار قبول ہے۔ یعنی اگر بائع اور مشتری میں سے کسی ایک نے ایجاب کیا تو جب تک بیع کے معاملہ میں گفتگو سے ہٹ نہ جائیں اس وقت تک دوسرے کو قبول کا خیار ہے اور اگر دونوں نے ایجاب و قبول کر لیا تو بیع تام ہو گئی. پھر کسی کو خیار نہ ہوگا۔

اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہے اور خیار

سے مراد خیار مجلس ہے یعنی ان حضرات کے نزدیک ایجاب و قبول کے ساتھ بیع تام تو ہو جاتی ہے مگر اس کا حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ اختتام مجلس پر موقوف ہوتا ہے۔ اختتام مجلس ہوجائے تو حکم ثابت ہوگا۔

اور اہل ظاہر کے نزدیک تفرق بالابدان سے قبل یعنی اختتام مجلس سے پہلے بیع تام ہی نہیں ہوتی۔ امام ابراہیم نخعیؒ کا نظریہ بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کی طرح ہے چنانچہ مبارکپوری صاحب نے امام محمدؒ کے حوالہ سے امام ابراہیم نخعیؒ سے یہ نقل کیا ہے اَلْمُتَبَایِعَانِ بِالْخِیَارِ مَا لَمْ یَتَفَرَّقَا عَنْ مَنْطِقِ الْبَیْعِ اِذَا قَالَ الْبَائِعُ قَدْ بِعْتُکَ فَلَهُ اَنْ یَرْجِعَ مَا لَمْ یَقُلِ الْاٰخَرُ قَدِ اشْتَرَیْتَ وَاِذَا قَالَ الْمُشْتَرِیْ قَدِ اشْتَرَیْتُ بِکَذَا وَکَذَا لَهُ اَنْ یَرْجِعَ عَنْ قَوْلِهٖ اشْتَرَیْتُ مَا لَمْ یَقُلِ الْبَائِعُ قَدْ بِعْتُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا (تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۳ ج ۲) یعنی آپس میں بیع کرنے والوں کو خیار ہے جب تک کہ وہ بیع کے بارہ میں گفتگو سے جدا نہ ہو جائیں۔ جب بائع نے کہا کہ میں نے یہ چیز تجھ پر بیچی تو اس کو اس وقت تک خیار ہے جب تک دوسرا یہ نہ کہہ دے کہ میں نے خرید لی۔ اور اسی طرح جب مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز تجھ سے اتنے ثمن کے بدلے میں خرید لی تو اس کو اپنے اشتریت کے قول سے رجوع کرنے کا اس وقت تک حق ہے جب تک بائع یہ نہ کہہ دے کہ میں نے بیچ دی۔ اور یہی قول ہے امام ابو حنیفہؒ اور ہمارے اکثر فقہاء کا۔

اَلْبَیِّعَانِ بِالْخِیَارِ میں خیار اور تفرق کا تعین مجتہد فیہ مسئلہ ہے

حدیث اَلْبَیِّعَانِ بِالْخِیَارِ مَا لَمْ یَتَفَرَّقَا میں جو خیار اور تفرق ہے اس کو احناف بھی مانتے ہیں اور شوافع بھی۔ صرف اس کا مفہوم متعین کرنے میں اختلاف ہے اور مفہوم متعین کرنا مجتہد فیہ مسئلہ ہے دونوں فریق ترجیح کی وجوہات کے پیش نظر اپنے نظریہ کو راجح قرار دیتے ہیں۔ جب مفہوم متعین کرنا مجتہد فیہ مسئلہ ہے تو اس کی وجہ سے کسی ایک جانب کو یہ کہنا کہ وہ حدیث کی مخالفت کرتا ہے یہ کہنا درست نہیں ہے بالخصوص غیر مقلدین حضرات کا احناف کے متعلق کہنا کہ وہ حدیث کی مخالفت کرتے ہیں قطعا درست نہیں اس لیے کہ حدیث میں کہاں ہے کہ خیار سے مراد خیار مجلس ہے اور تفرق سے مراد تفرق بالا بدان ہے کہ احناف پر حدیث کی مخالفت کا الزام ثابت کیا جاسکے۔ جب خیار سے مراد خیار قبول اور خیار مجلس دونوں ہو سکتے ہیں اور تفرق سے مراد تفریق بالاقوال اور تفرق بالابدان دونوں ہو سکتے ہیں تو ترجیح کی وجوہات کے ذریعہ سے ہی کسی جانب کو ترجیح دی جاسکتی ہے۔

احناف کی جانب سے اپنے نظریہ پر ترجیح کی وجوہات

پہلی ترجیح

حدیث کا مفہوم ایسا ہونا چاہیے کہ وہ کتاب اللہ کے واضح مفہوم کے مخالف نہ ہو اور یہاں اگر تفرق سے تفرق بالابدان مراد لیا جائے تو یہ مفہوم قرآن کریم کے مفہوم کے مطابق نہیں بنتا اس لیے کہ قرآن کریم میں ہے وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ (سورۃ البقرہ آیت ۲۸۲) جب تم بیع کرو تو گواہ بنا لو۔ اگر تفرق سے تفرق بالابدان مراد لے کر تفرق سے پہلے گواہ بنائے جائیں تو گواہ مفید نہیں اس لیے کہ ابھی تک بیع لازم نہیں۔ اور اگر تفرق بالابدان کے بعد گواہ بنائیں تو گواہ فی غیر محلہ ہوں گے اس لیے کہ اس صورت میں یہ گواہ علی البیع نہیں بلکہ بعد البیع ہوں گے۔ اور اگر تفرق سے پہلے مراد تفرق بالاقوال لیں تو یہ خرابی لازم نہیں آتی۔

دوسری ترجیح

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں ہے وَاِنْ يَّتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّٰهُ كُلًّا مِّنْ سَعَتِهٖ (سورۃ النساء آیت ۱۲۹) اگر وہ میاں بیوی ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں تو ان میں سے ہر ایک کو اپنی کشائش سے بے پروا کر دے گا۔ اس میں اگر مرد عورت کو طلاق دے دے تو تفرق بالابدان بے شک نہ ہوا ہو' تو قول کے ساتھ ہی عورت بالاتفاق جدا ہو جاتی ہے تو جب یہاں تفرق بالاقوال سے حکم شرعی ثابت ہو جاتا ہے تو مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا میں بھی تفرق بالاقوال سے حکم شرعی ثابت ہو جاتا ہے۔ (طحاوی ج ۲ ص ۱۴۵)

تیسری ترجیح

قرآن کریم میں ہے يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ (سورۃ المائدہ آیت نمبرا) اے ایمان والو عقود کو پورا کرو۔ تو باقی تمام عقود اجارہ' اعارہ اور نکاح وغیرہ قول کے ساتھ ثابت ہو جاتے ہیں تو یہ عقد بیع بھی قول کے ساتھ تام ہو کر اپنا حکم ثابت کرے گا ورنہ اس عقد اور باقی عقود کے درمیان فرق کی کوئی معقول وجہ بیان کرنی چاہیے۔

چوتھی ترجیح

بخاری ص ۲۸۴ ص ج ا میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ میں ایک سفر میں

حضور علیہ السلام کے ساتھ تھا اور حضرت عمرؓ کے اونٹ پر سوار تھا حضور علیہ السلام نے حضرت عمرؓ سے فرمایا بِعْنِیہِ کہ اس اونٹ کو مجھ پر بیچ دو فَبَاعَهُ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ تو انہوں نے وہ اونٹ حضور علیہ السلام پر بیچ دیا۔ اس کے ساتھ ہی حضور علیہ السلام نے فرمایا هُوَ لَکَ یَا عَبْدَ اللّٰهِ تَصْنَعُ بِهٖ مَا شِئْتَ اے عبد اللہ اب یہ اونٹ تیرا ہوگیا تو اس کے ساتھ جو چاہے کر یعنی تیری ملکیت ہے اور اس میں تصرف کا تجھے اختیار ہے۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں فِیْهِ حُجَّةٌ لِمَنْ یَقُوْلُ الْاِفْتِرَاقَ بِالْکَلَامِ جو تفرق بالاقوال کا قول کرتے ہیں ان کے لیے یہ دلیل ہے کیونکہ حضور علیہ السلام نے تفرق بالابدان سے قبل ہی وہ اونٹ حضرت ابن عمرؓ کو ہبہ کر دیا تھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ بات مکمل ہو جانے کے ساتھ بیع مکمل ہو گئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ملکیت میں آجانے کی وجہ سے ہی اس کو ہبہ کیا تھا۔ (عمدۃ القاری ص ۲۳۱ ج ۱۱)

پانچویں ترجیح

امام بخاریؒ نے باب قائم کیا ہے بَابٌ اِذَا اشْتَرٰی شَیْئًا فَوَهَبَ مِنْ سَاعَتِهٖ قَبْلَ اَنْ یَّتَفَرَّقَا وَلَمْ یُنْکِرِ الْبَائِعُ عَلَی الْمُشْتَرِیْ۔ یہ باب ہے اس بیان میں کہ مشتری کوئی چیز خرید کر اسی وقت ہبہ کر دے جبکہ وہ ابھی تک ایک دوسرے سے جدا نہ ہوئے ہوں اور بائع مشتری کی اس کاروائی پر اعتراض نہ کرے۔ باب باندھنے کے اس انداز سے بھی پتہ چلتا ہے کہ تفرق بالابدان سے پہلے بھی مبیعہ بائع کی ملکیت سے مشتری کی ملکیت میں منتقل ہو جاتا ہے۔ جبکہ مشتری نے وہ چیز خرید لی ہو اور خریدنا ایجاب وقبول کے ساتھ مکمل ہو جاتا ہے۔

چھٹی ترجیح

ترمذی ج ۱ ص ۲۲۶ ابوداؤد ص ۱۳۴ ج ۲ وغیرہ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لَا یَحِلُّ لَهٗ اَنْ یُّفَارِقَ صَاحِبَهٗ خَشْیَةَ اَنْ یَّسْتَقِیْلَهٗ کہ بائع اور مشتری میں سے کسی کا اپنے ساتھی سے اس خوف سے جدا ہونا درست نہیں ہے کہ کہیں وہ اقالہ کا مطالبہ نہ کر دے۔ اور ظاہر بات ہے کہ اقالہ تب ہی ہوگا جبکہ بیع پہلے مکمل ہو چکی ہو۔ اس لیے اَنْ یَّسْتَقِیْلَهٗ کے الفاظ اس بات کی دلیل ہیں کہ تفرق بالابدان سے قبل ہی بیع تام ہو کر حکم ثابت کر چکی ہے۔

ساتویں ترجیح

امام ابوبکر جصاص" فرماتے ہیں کہ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ جب کسی چیز کے ارکان پائے جائیں تو اس کا ثبوت اور تحقق ہو جاتا ہے تو بیع کے ارکان ایجاب وقبول جب پائے جا رہے ہیں تو اس کا تحقق کیوں نہ ہوگا؟

آٹھویں ترجیح

ترمذی ج ۱ ص ۲۳۶ میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خَيَّرَ اَعرَابیًّا بَعْدَ الْبَيْعِ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع کے بعد ایک دیہاتی کو خیار دیا اس پر مبارکپوری" صاحب لکھتے ہیں کہ یہ بیع ایجاب و قبول کے ساتھ تام ہو گئی تھی اور اس میں امام ابو حنیفہ" کے لیے دلیل ہے مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اس مطلق کو مقید پر محمول کریں گے (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۴۴) مگر مبارکپوری" صاحب کا یہ جواب صرف جان چھڑانے کا ایک بہانہ ہے۔

نویں ترجیح

حضرت مولانا سید انور شاہ صاحب" فرماتے ہیں کہ امام مالک" نے فرمایا کہ ہمارے اس شہر یعنی مدینہ منورہ میں اس (تفرق بالابدان) پر عمل نہیں ہے تو یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس پر ان صحابہ کا تعامل نہ تھا جو مدینہ منورہ میں رہتے تھے۔

ان ترجیحات کی وجہ سے احناف کہتے ہیں کہ مَالَمْ يَتَفَرَّقَا میں تفرق سے مراد تفرق بالاقوال ہے۔

امام شافعی" کی جانب سے ان کے نظریہ کی ترجیحات

پہلی ترجیح

حضرت ابن عمرؓ کا عمل جو خود اس روایت کے راوی ہیں اس بارہ میں یہ تھا کہ جب ان کو سودا پسند ہوتا تو سودا کر لینے کے بعد مجلس سے اٹھ جاتے تھے تاکہ سودا پختہ ہو جائے اور مبارکپوری" تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۲ ج ۲ میں حضرت مولانا عبد الحیٔ لکھنوی" کی التعلیق الممجد کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ ان اقوال میں سے وہی قول اولیٰ ہوگا جو دو صحابیوں (حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابو برزہ الاسلمیؓ) نے سمجھا۔ اور فہم صحابی اگرچہ حجت نہیں ہے مگر دوسروں کے فہم پر اس کو ترجیح ہوگی ان دونوں صحابہ نے تفرق بالابدان سمجھا ہے تو اس

سے معلوم ہوا کہ تفرق سے تفرق بالابدان مراد لینا راجح ہے۔

اس کا پہلا جواب

حضرت ابن عمرؓ کے عمل سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کو واجب اور ضروری سمجھتے تھے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ترمذی شریف ج ۱ ص ۲۳۶ وغیرہ کی روایت میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا لَا یَحِلُّ لَہٗ اَنْ یُّفَارِقَ صَاحِبَہٗ خَشْیَۃَ اَنْ یَّسْتَقِیْلَہٗ اور دوسری روایت حضرت ابوہریرہؓ کی ترمذی ج ۱ ص ۲۳۶ میں اس طرح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لَایَتَفَرَّقَنَّ عَنْ بَیْعٍ اِلَّا عَنْ تَرَاضٍ کہ آدمی بیع کر کے ہرگز باہمی رضا کے بغیر جدا نہ ہو۔ اور ابوداؤد ج ۲ ص ۱۳۴ کی روایت میں ہے لَایَتَفَرَّقَنَّ اِثْنَانِ اِلَّا عَنْ تَرَاضٍ کہ دونوں (بائع اور مشتری) میں سے کوئی بھی باہمی رضا کے بغیر جدا نہ ہو۔ اور مبارکپوری صاحبؒ تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۴ ج ۲ میں ملا علی قاریؒ کی مرقات ص ۵۸ ج ۶ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ ان روایات میں نہی کراہت تنزیہی پر محمول ہے اس لیے کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کا دوسرے کی اجازت کے بغیر جدا ہونا بالاتفاق جائز ہے جب جدا ہونا دوسرے کی رضا کے بغیر مکروہ تنزیہی ہے تو کراہت تنزیہی جواز کے ساتھ تو جمع ہو سکتی ہے مگر وجوب کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی۔ اس لیے حضرت ابن عمرؓ کا یہ عمل وجوب کے طور پر نہیں ہو سکتا۔ اور جواز ہمارے نزدیک بھی ہے اس لیے یہ روایت ہمارے (احناف) خلاف نہیں ہے۔

دوسرا جواب

امام طحاوی ج ۲ ص ۱۴۶ میں فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ خود تو تفرق بالابدان کے قائل نہ ہوں (جس کی جانب بخاری ج ۱ ص ۲۸۴ کی روایت اشارہ کرتی ہے) دوسرے فریق کے جھگڑے سے بچنے کے لیے وہ کھڑے ہو جاتے ہوں کیونکہ ممکن تھا کہ وہ ظاہر حدیث کے پیش نظر فسخ کرنا چاہتا ہو۔ یہ بات تقریر ترمذی ص ۳۵ میں حضرت شیخ الہندؒ نے بھی فرمائی ہے اور حضرت شیخ الہندؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کا بیع کی مجلس سے اٹھ کھڑے ہونا احتیاطاً' زہداً اور اتقاءً تھا۔

تیسرا جواب

امام طحاویؒ نے ص ۱۴۶ ج ۲ میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت نقل کی ہے جس سے

معلوم ہوتا ہے کہ جب بیع میں ایجاب و قبول ہو جائے تو بیع تام ہو جاتی ہے اور اگر اس کے بعد مبیعہ ہلاک ہو جائے تو مشتری کا مال ہلاک ہوگا تو اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے نزدیک بیع کی مجلس سے اٹھ جانا واجب اور ضروری نہ تھا۔

امام شافعیؒ کی جانب سے اپنے نظریہ پر دوسری ترجیح

شوافع حضرات اپنے نظریہ کی ترجیح کے لیے حضرت ابوبرزہ الاسلمیؓ کا وہ فیصلہ بھی پیش کرتے ہیں جو انہوں نے ایسے دو آدمیوں کے درمیان کیا تھا جو ایک گھوڑے کے بارہ میں ان کے پاس لے کر گئے تھے جو ترمذی ج ا ص ۲۳۶ وغیرہ میں موجود ہے کہ کشتی میں سوار دو آدمیوں نے ایک گھوڑے کی بیع کی اور طحاوی ج ۲ ص ۱۶۵ کی روایت میں ہے کہ اگلے دن تک گھوڑا اپنی جگہ بندھا رہا جب دوسرے دن مشتری اس گھوڑے کو زین باندھنے کے لیے آیا تو بائع نے کہا کہ یہ گھوڑا میں تجھے نہیں دیتا تو مشتری نے کہا کہ سودا مکمل ہو چکا تھا اس لیے میں یہ گھوڑا لے جاؤں گا۔ وہ اپنا جھگڑا حضرت ابو برزہ الاسلمیؓ کے پاس لے گئے تو انہوں نے فرمایا لَا اَرَاکُمَا اِفْتَرَقْتُمَا میرا خیال یہ ہے کہ تم دونوں جدا نہیں ہوئے اس لیے کہ تم دونوں ایک ہی کشتی میں سفر کر رہے ہو لہٰذا بائع کو گھوڑا اپنے پاس روکنے کا اختیار ہے۔

اس کا جواب

حضرت ابوبرزہ الاسلمیؓ کا یہ فیصلہ تو حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بھی متعارض ہے اس لیے کہ وہ تو صرف مجلس سے اٹھ کھڑے ہو جانے سے خیار کو کالعدم قرار دیتے ہیں اور حضرت ابوبرزہ الاسلمیؓ دوسرے دن تک بھی کشتی میں سوار ہونے کی وجہ سے تفرق نہیں سمجھ رہے حالانکہ اس دوران نماز اور دیگر حاجات کے لیے جدا ہونا اور بالخصوص روایت کے الفاظ کہ وہ زین لے کر آیا یہ سب چیزیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ جدا ہوئے تھے اور اس قدر تفرق کو تفرق نہ سمجھنا تو شوافع حضرات کے نظریہ کے مطابق بھی درست نہیں ہے اس لیے اس فیصلہ کو احناف کے خلاف پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اس کو حضرت ابوبرزہ الاسلمیؓ کی ذاتی رائے ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔

امام شافعیؒ کی جانب سے تیسری ترجیح

امام شافعیؒ کِتَابُ الْاُمِّ ج ۳ ص ۶ میں فرماتے ہیں کہ اَلْبَیِّعَانِ بِالْخِیَارِ کے الفاظ

دلالت کرتے ہیں کہ تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہے اس لیے کہ جب تک وہ قول کے ساتھ بیع تام نہ کرلیں اس وقت تک وہ متساومین یعنی بھاؤ طے کرنے والے ہوتے ہیں اور جب ایجاب و قبول کرلیں تو بیعان ہیں اور حدیث میں مَالَمْ یَتَفَرَّقَا کا خیار بیعان کو ہے تو متعین ہوگیا کہ تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہے۔

اس کا جواب

امام طحاوی ص ۱۴۶ ج ۲ میں فرماتے ہیں کہ لغت عرب میں فعل کے قریب ہونے کی وجہ سے بھی فعل کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کو ذبیح کہا جاتا ہے اس لیے کہ وہ فعل ذبح کے قریب تھے۔ اسی طرح بائع اور مشتری کو فعل بیع کے قریب ہونے کی وجہ سے بیعان کہا جا سکتا ہے۔ اور پھر یہ بات بھی ہے کہ سوم اور بیع کا اطلاق ایک ہی چیز پر بھی کیا جا سکتا ہے جیسا کہ مسلم ص ۳ ج ۲ کی روایت میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا لَا یَبِیْعُ الرَّجُلُ عَلٰی بَیْعِ اَخِیْہِ کہ آدمی اپنے بھائی کی بیع پر بیع نہ کرے اور مسلم ہی میں اس سے آگے روایت ہے لَا یَسُمِ الْمُسْلِمُ عَلٰی سَوْمِ اَخِیْہِ کہ کوئی مسلمان اپنے بھائی کے سودا پر سودا نہ کرے۔ اور دونوں روایات کا معنی ایک ہی ہے۔ تو شوافع حضرات کا سوم اور بیع کے معنی کو جدا جدا کر کے بیعان سے قول کے لحاظ سے بیع تام ماننے کے بعد مَالَمْ یَتَفَرَّقَا سے تفرق بالابدان ہی متعین کرنا کوئی وزن نہیں رکھتا۔

قاضی شوکانیؒ کا دعویٰ اور اس کا رد

قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ افتراق کلام کے لحاظ سے جدا ہونے پر اور تفرق بدن کے لحاظ سے جدا ہونے پر بولا جاتا ہے مگر علامہ ابن العربیؒ نے اس کا رد کیا ہے اور کہا ہے کہ قرآن کریم میں ہے وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ (پارہ نمبر ۳۰ سورۃ البینہ) اور یہ تفرق کلام کے لحاظ سے یعنی اعتقاد کے طور پر تھا۔ اسی طرح قرآن کریم میں ہے وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰہِ جَمِیْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا (سورۃ آل عمران آیت نمبر ۱۰۳) اور اللہ تعالیٰ کی رسی کو سارے کے سارے مضبوطی سے پکڑو اور تفرقہ بازی مت کرو۔ یہاں بھی نظریات اور اعتقاد کا تفرق مراد ہے جو کہ قول ہی سے ہوتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ کا نظریہ

امام طحاویؒ نے ص ۱۴۶ ج ۲ میں امام ابو یوسفؒ کا نظریہ یہ بیان کیا ہے کہ ان کے

نزدیک مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا میں تفرق سے مراد تفرق بالا بدان ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا نظریہ ہے اور خیار سے مراد خیار قبول ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے سے کہتا ہے کہ یہ چیز میں اتنے ثمن کے بدلے تجھ پر بیچتا ہوں۔ یا مشتری کہتا ہے کہ میں یہ چیز اتنے کی تجھ سے خریدتا ہوں تو دوسرے آدمی کو مجلس سے اٹھنے تک خیار ہے کہ وہ قبول کر لے اور اگر وہ مجلس سے اٹھ گیا تو پھر اس کو خیار باقی نہ رہے گا۔

حضرت مولانا سید انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا میں اگر تفرق سے مراد تفرق بالابدان بھی لیں تو یہ کنایہ ہے تفرق بالاقوال سے۔ یعنی ایجاب و قبول کے ساتھ بیع کی تکمیل سے۔ اس لیے کہ ایجاب و قبول کے بعد تفرق بالابدان ہو سکتا ہے۔

غیر مقلدین کا غلط پروپیگنڈا

غیر مقلد حضرات احناف کے خلاف پروپیگنڈہ کرتے ہیں کہ احناف مَالَمْ يَتَفَرَّقَا والی روایت کو امام ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ سے چھوڑ دیتے ہیں حالانکہ یہ بات غلط ہے اسی لیے حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ حدیث میں جو خیار ہے اس خیار کے دو پہلو ہیں ایک انعقاد بیع کا اور دوسرا فسخ بیع کا۔ اگر بائع اور مشتری ایجاب و قبول کے بعد مجلس سے اٹھنے سے پہلے انعقاد پر متفق ہو جائیں یا دونوں بیع کے فسخ پر متفق ہو جائیں تو یہ صورتیں احناف اور شوافع کے درمیان اتفاقی ہیں ان میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور اگر ایجاب و قبول کے بعد مجلس سے اٹھنے سے پہلے بائع انعقاد کے پہلو اور مشتری فسخ کے پہلو کو اختیار کرتا ہے یا اس کے عکس ہو تو امام شافعی فسخ کے پہلو کو اور احناف بیع کے انعقاد کے پہلو کو ترجیح دیتے ہیں اور حدیث میں اس کی کوئی صراحت نہیں ہے بلکہ یہ ترجیح قیاس کے ذریعہ سے ہے تو احناف حدیث کی نہیں بلکہ امام شافعیؒ کے قیاس کی مخالفت کرتے ہیں اور امام شافعیؒ کا قیاس ہمارے لیے حجت نہیں ہے۔ (تقریر ترمذی ص ۳۵)

احناف نے تو حدیث کی مخالفت نہیں کی البتہ غیر مقلدین کے امام ابن حزمؒ ظاہری نے بخاری ص ۲۸۴ ج ۱ کی بواسطہ ہمام حضرت حکیم بن حزامؓ کی روایت کے بارہ میں کہہ دیا مَا كَانَ هٰكَذَا فَلَا يَجُوْزَ الْاَخْذَ بِهٖ وَلَا تَقُوْمَ بِهِ الْحُجَّةَ کہ اس جیسی روایت کو نہ لینا جائز ہے اور اس کے ساتھ دلیل نہیں پکڑی جا سکتی۔ ملاحظہ ہو المحلیٰ ص ۴۲۲ ج ۸)

قَوْلُہٗ اَلْبَیِّعَانِ بِالْخِیَارِ مَالَمْ یَتَفَرَّقَا اَوْ یَخْتَارَا

علامہ کشمیریؒ اور حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ اَوْ یَخْتَارَا میں اَوْ عطف کے لیے بھی ہو سکتا ہے اور اسکا عطف یَتَفَرَّقَا پر ہوگا اور یہ نفی کے تحت داخل ہوگا۔ اور اَوْ اِلٰی اَنْ یا اِلَّا اَنْ کے معنیٰ میں بھی ہو سکتا ہے اور اس صورت میں یہ استثناء یا غایت ہوگی۔ (العرف الشذی ص ۳۹۱ الکوکب الدری ص ۳۶۳)

حضرات فقہاء کرام نے یَخْتَارَا کی مختلف تفسیریں بیان کی ہیں۔

پہلی تفسیر

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اختتام مجلس سے قبل ہی خیار کو ختم کرنے کے لیے کہہ دیں کہ میں نے پسند کر لیا تو ایسی صورت میں اختتام مجلس سے قبل ہی خیار ختم ہو جائے گا۔ اور اسی کو خِیَار بِاِمْضَاءِ الْبَیْعِ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۳ ج ۲)

دوسری تفسیر

دوسری تفسیر یہ ہے کہ یَخْتَارَا سے مراد خیار شرط ہے کہ اگر بائع اور مشتری میں سے کسی نے خیار لے لیا تو اختتام مجلس کے بعد بھی خیار باقی رہتا ہے اور یہ احناف کے نزدیک بھی جائز ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خیار شرط کی حد تین دن ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کی کوئی حد متعین نہیں ہے بلکہ جو مدت جانبین طے کر لیں اس وقت تک خیار رہے گا۔

تیسری تفسیر

مولانا عبد الحئی لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ یَخْتَارَا کی تفسیر یہ ہے کہ دونوں بیع سے قبل طے کر لیں کہ کسی کو خیار نہیں تو ایسی صورت میں بھی کسی کو خیار نہ ہو گا۔ (التعلیق الممجد ص ۳۳۹)

قَوْلُہٗ اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ صَفْقَةَ خِیَارٍ

مبارکپوری صاحب قاضی شوکانی کی نیل الاوطار (ص ۱۹۸ ج ۵) سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر اَنْ تَکُوْنَ میں کَانَ کو تامہ بنائیں تو صَفْقَةُ خِیَارٍ اس کا فاعل ہو کر مرفوع ہوگا اور معنیٰ یہ ہوگا کہ جدا ہونے تک بیعان کو خیار ہوگا مگر یہ کہ صفقہ خیار کا ہو۔ یعنی

مُتَبَایِعَیْن میں سے ایک دوسرے کو کہتا ہے کہ بیع تام ہونے کو اختیار کر یا فسخ کو اختیار کر تو وہ امضاء بیع کو اختیار کرتا ہے تو ایسی صورت میں بیع تام ہو گئی اور ایسی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اختتام مجلس تک خیار نہ ہوگا۔ اور اگر اَنْ تَکُوْنَ میں کَانَ ناقصہ ہو تو صَفْقَةَ خِیَارٍ منصوب ہوگا اور اصل عبارت اس طرح ہوگی اِلاَّ اَنْ تَکُوْنَ الصَّفْقَةُ صَفْقَةَ خِیَارٍ اور وہی صورت ہوگی جو بیان ہوئی ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۳ ج ۲)

قَوْلُهٗ وَرُوِیَ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَکِ اَنَّهٗ قَالَ کَیْفَ اَرُدُّ هٰذَا وَالْحَدِیْثُ فِیْهِ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ صَحِیْحٌ کہ عبد اللہ بن المبارکؒ نے فرمایا کہ میں اس تفرق بالابدان والے نظریہ کو کیسے رد کر سکتا ہوں جبکہ اس بارہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح حدیث ثابت ہے اس کے بارہ میں الکوکب الدری ص ۳۶۴ کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ حدیث بے شک صحیح ہے مگر جو مفہوم احناف کے مخالف لیا جا رہا ہے وہ مفہوم اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتا۔

قَوْلُهٗ فَلَا یَحِلُّ لَهٗ اَنْ یُفَارِقَ صَاحِبَهٗ خَشْیَةَ اَنْ یَّسْتَقِیْلَهٗ

امام ترمذیؒ کا احناف پر اعتراض

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہے اس لیے کہ اگر تفرق بالاقوال مراد ہو تو حدیث کا معنی صحیح نہیں رہتا اس لیے کہ اس میں صراحت ہے کہ مفارقت کی وجہ سے اس کا فسخ کا حق باطل ہوگیا اور مفارقت سے پہلے اس کو فسخ کا حق باقی تھا تو اس سے خیارِ مجلس ثابت ہوگیا۔ اور اگر تفرق بالاقوال مراد ہو تو اس صورت میں تو خواہ مفارقت ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں فسخ کا حق نہیں رہتا اور یہ حدیث کے مفہوم کے خلاف ہے۔

اس کا پہلا جواب

حضرت گنگوہیؒ الکوکب الدری ص ۳۶۴ میں فرماتے ہیں کہ لَا یَحِلُّ لَهٗ اَنْ یُفَارِقَ صَاحِبَهٗ کا معنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایجاب کے بعد دوسرا فی الفور قبول کر لے۔ اس خیال سے کہ کہیں اس کا ساتھی جس نے ایجاب کیا ہے وہ اپنے ایجاب سے رجوع نہ کر لے۔ جب اس کا معنی احناف کے نظریہ کے مطابق بھی ہو سکتا ہے تو پھر شوافع حضرات کا اپنے معنی پر دلیل کے طور پر پیش کرنا مصادرہ علی المطلوب ہے۔ (مصادرہ علی المطلوب اس کو کہتے ہیں

کہ جو دعوی ہو اسی کو دلیل بنا لیا جائے) اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اقالہ حقیقی معنی نہ رہے گا اور اقالہ کا حقیقی معنی تو شوافع حضرات کے نزدیک بھی نہیں ہے جیسا کہ مبارکپوریؒ صاحب نے تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۳ ج ۲ میں قاضی شوکانیؒ سے نقل کیا ہے کہ اَنَّ الْمَرَادَ عَنِ الْاِسْتِقَالَةِ الْفَسْخُ لاَ حَقِيقَةُ الْاِقَالَةِ استقالہ سے اقالہ کا حقیقی معنی نہیں بلکہ طلب فسخ مراد ہے تو یہاں اقالہ سے مراد شوافع حضرات طلب فسخ لیتے ہیں اور احناف کے نزدیک اس صورت میں رجوع عن الایجاب یعنی ایجاب سے رجوع کرنا مراد ہوگا۔

دوسرا جواب

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ تفرق سے مراد تفرق بالا بدان ہے تو ہم کہتے ہیں کہ حضور علیہ السلام کا یہ فرمان اس لیے ہے کہ مجلس جب کئی حالات پر مشتمل ہو تو اگرچہ ایجاب و قبول کے ساتھ عقد پورا ہو جاتا ہے پھر بھی عاقدین میں سے ہر ایک فسخ اور اقالہ کے قبول کرنے کے قریب تر ہوتا ہے جبکہ اس کا ساتھی بھی اس کا ارادہ کرلے۔ بے شک جب وہ اسی مجلس میں اقالہ چاہے گا جس میں بیع کا عقد ہوا تو اس کو اقالہ قبول کرنے پر شرم ابھارے گی اس لیے کہ اس کو قبول کر لینے میں کوئی ضرر نہیں ہے۔ بخلاف اس کے کہ جب مجلس سے اٹھ جائیں اس لیے کہ اس صورت میں اس کو اقالہ کی وجہ سے ضرر لاحق ہوگا۔ اور حدیث کے الفاظ میں بھی اس جانب اشارہ ہے اس لیے کہ اس کو اقالہ کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور یہ پہلے بیع کے تام ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ (الکوکب الدری ص ۳۶۴ ج ۱)

قَوْلُهُ خَيَّرَ اَعْرَابِيًّا

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ حضور علیہ السلام نے ایک دیہاتی سے اونٹ خریدا اور اس کو کہا کہ اپنے سودے میں غور و فکر کر لینا اگر کسی وقت بھی تم واپس لینا چاہو تو میں واپس دے دوں گا وہ کافی عرصہ کے بعد آیا اور آپؐ نے اس کے خیار کو باقی رکھا علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ آپؐ کا اتنے عرصہ کے بعد اس کو سودا واپس دے دینا حق شرعی نہ تھا بلکہ یہ تو آپؐ کے اخلاق کریمانہ اور آپ کی مروت کی وجہ سے تھا۔ (العرف الشذی ۳۹۳)

بَابُ مَا جَآءَ فِيمَنْ يُخْدَعُ فِي الْبَيْعِ

(بیع میں دھوکا کھا جانے والے کا بیان)

قَوْلُہٗ عَنْ اَنَسٍ اَنَّ رَجُلاً۔ عمدۃ القاری ص ۲۳۴ ج ۱۱ اور نووی شرح مسلم ص ۷ ج ۲ میں ہے کہ اس آدمی کا نام حبانؓ بن منقذ تھا۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ اس نے ایک سو تیس سال عمر پائی اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں وہ حضرت عثمانؓ کی خلافت میں فوت ہوا۔

قَوْلُہٗ کَانَ فِیْ عُقْدَتِہٖ ضَعَفٌ

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ وہ ایسا آدمی تھا کہ جو چیز خریدتا اس کی مقدار بھول جاتا اور پھر کم قیمت پر اس کو بیچ دیتا تھا (الکوکب الدری ص ۳۶۴ ج ۱) امام نووی ج ۲ ص ۷ میں اور علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۲۳۴ میں فرماتے ہیں کہ یہ حضور علیہ السلام کے ساتھ کسی غزوہ میں شریک تھے کہ سر پر چوٹ لگی جس کی وجہ سے ان کے دماغ اور زبان میں فرق آگیا۔ امام مسلم نے ص ۷ ج ۲ میں روایات نقل کی ہے کہ حضرت حبانؓ لَا خِلَابَۃَ کا صحیح تلفظ نہیں کرسکتے تھے بلکہ وہ لَا خِیَابَۃَ کہتے تھے۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حکم کا مدار مقاصد پر ہوتا ہے اگرچہ الفاظ کی ادائیگی میں کچھ کوتاہی ہو جائے۔ (العرف الشذی ص ۳۹۳)

قَوْلُہٗ لَا خِلَابَۃَ

علامہ عینیؒ اور امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ لَا خِلَابَۃَ خاء کے کسرہ اور لام کی تخفیف کے ساتھ ہے جس کا معنیٰ ہے لَا خَدِیْعَۃَ کہ دھوکہ نہیں ہونا چاہیے۔

حضرت حبانؓ بن منقذ جب بیع و شراء کرتے تو نقصان اٹھاتے تو ان کے گھر والوں نے حضور علیہ السلام کے پاس آکر درخواست کی کہ آپ ان کو بیع و شراء سے روک دیں تو آپؐ نے ان کو بیع و شراء سے منع فرمایا تو وہ کہنے لگے کہ میں تو اس سے باز نہیں آسکتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو بیع کیا کرے تو لَا خِلَابَۃَ کہہ دیا کر۔ تو لَا خِلَابَۃَ کی وجہ سے اس کو خیار ہوتا تھا۔

کیا غبن کی وجہ سے فسخ کا خیار ہوتا ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غبن کی وجہ سے خیار نہیں ہوتا۔ اور امام مالکؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح کی ہے۔ اور امام مالکؒ کے وہ اصحاب جو بغداد میں تھے وہ کہتے ہیں کہ اگر غبن مبیعہ کی کل قیمت کے تہائی حصہ جتنا ہو تو پھر فسخ کا خیار ہوگا اور اگر اس سے کم ہو تو خیار نہ ہوگا۔ اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر بائع اور مشتری

بیع کے وقت مبیعہ اور اس کے بھاؤ کو جانتے تھے تو بے شک جتنا بھی غبن ہو جائے خیار نہ ہوگا اور اگر ان میں سے کوئی مبیعہ یا اس کے بھاؤ کو بیع کے وقت نہ جاننے والا ہو تو ایسی حالت میں بیع فسخ ہوگی اور امام داؤد بن علی ظاہریؒ کے نزدیک ایسی صورت میں عقد ہی باطل ہے۔

قاضی شوکانی نے لکھا ہے کہ امام احمدؒ اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا نظریہ یہ ہے کہ جس نے بھی لَا خِلَابَۃ کے ساتھ شرط لگا دی اور اس کے ساتھ بیع میں غبن ہوا ہو تو اس کو رد کا اختیار ہوگا۔ (نیل الاوطار ص ۱۹۴ ج ۵)

کیا لَا خِلَابَۃ کے ساتھ خیار حضرت حبانؓ کے لیے خاص تھا؟

حضرات فقہاء کرام کا اس میں اختلاف ہے کہ حضور علیہ السلام نے حضرت حبانؓ بن منقذ کو جو لَا خِلَابَۃ کے ساتھ اختیار دیا تھا یہ ان کے ساتھ خاص تھا یا اس کا حکم عام ہے۔

امام محمدؒ موطا ص ۳۴۱ میں فرماتے ہیں کہ ان کے ساتھ خاص تھا اور اسی کے مثل علامہ ابن حجرؒ نے فتح الباری ج ۵ ص ۲۴۱ میں اور علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری ص ۲۳۴ ج ۱۱ میں علامہ ابن العربی سے نقل کیا ہے۔

اعتراض

دار قطنی ج ۳ ص ۵۴ کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ سے بیوع کے سلسلہ میں کلام کرنے والوں نے کلام کیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا مَا اَجِدُ لَکُمْ شَیْئًا اَوْسَعَ مِمَّا جَعَلَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لِحِبَّانِ بْنِ مُنْقِذٍ یعنی میں تمہارے لیے اس سے زیادہ گنجائش نہیں پاتا جو گنجائش حضور علیہ السلام نے حضرت حبانؓ بن منقذ کو دی تھی اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ نے اس حکم کو حضرت حبانؓ کے ساتھ مختص نہ سمجھا تھا۔

اس کا جواب

علامہ ابن حجر فتح الباری ج ۵ ص ۲۴۱ میں اور علامہ عینی عمدۃ القاری ص ۲۳۴ ج ۱۱ میں ابن العربی سے یہ نقل کرتے ہیں کہ اس روایت کا مدار عبد اللہ بن لہیعہ پر ہے جس پر جرح کی گئی ہے تو اس کی وجہ سے یہ روایت ضعیف ہے۔

کیا لاَ خِلاَبَۃَ کے ساتھ خیار ثابت ہوتا ہے؟

حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ خیار صرف لا خلابۃ کے الفاظ کی وجہ سے نہ تھا بلکہ اس کے ساتھ یہ الفاظ بھی ہیں وَلِیَ الْخِیَارُ ثَلاَثَۃَ اَیَّامٍ اور مجھے تین کا خیار ہے جیسا کہ مستدرک ج ۲ ص ۲۲ اور بیہقی ج ۵ ص ۲۸۳ میں روایت ہے کہ حضرت حبانؓ نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ نے میرے لیے تین دن کا خیار قرار دیا ہے جو بھی بیع کروں۔ تو خیار اس وجہ سے تھا (اور لا خلابۃ صرف علامت کے طور پر تھا) اور اس کی جانب حضرت گنگوہی نے الکوکب الدری ص ۳۶۴ ج ۱ میں اور علامہ کشمیریؒ نے العرف الشذی ص ۳۹۳ میں اشارہ فرمایا ہے۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ لا خلابۃ کی وجہ سے کوئی حکم شرعی نہ تھا بلکہ یہ صرف اطلاع تھی کہ یہ آدمی بیع کے معاملات میں کمزور ہے اس کا لحاظ رکھا جائے اور لوگ دیندار تھے اور وہ ان الفاظ کو سمجھ جاتے تھے اور اس کے ساتھ مناسب معاملہ کرتے تھے۔

قَوْلُہٗ فَنَھَاہُ فَقَالَ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ اِنِّیْ لاَ اَصْبِرُ عَنِ الْبَیْعِ

کیا عاقل بالغ آزاد آدمی کو تصرفات سے روکا جا سکتا ہے؟

احناف کا نظریہ یہ ہے کہ آزاد عاقل بالغ آدمی کو بیع وغیرہ جیسے معاملات سے روکا نہیں جا سکتا۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سَفِیْہ یعنی نادان اور اپنا حصہ بھول جانے والے کو قاضی ان تصرفات سے روک سکتا ہے۔

شوافع حضرات کی دلیل

یہ حضرات نَھَاہُ کے الفاظ سے دلیل پکڑتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اگر روکنا درست نہ ہوتا تو آپؐ نہ روکتے۔

اس کا جواب

علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص ۲۳۴ ج ۱۱ میں، حضرت گنگوہیؒ الکوکب الدری میں اور حضرت شیخ الہندؒ تقریر ترمذی ص ۳۶ میں یہ جواب دیتے ہیں کہ جب اس نے حضور علیہ السلام سے کہا کہ میں بیع کے معاملہ میں خود کو نہیں روک سکتا تو آپؐ نے اس کو اجازت دے دی۔ حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ یہ نہی حکیمانہ تھی، حکماً نہ

تھی بلکہ اس پر شفقت اور مروت کی وجہ سے تھی ورنہ تو آپؐ اس کو کسی بھی صورت میں اجازت نہ دیتے۔

علامہ ابن حزم ظاہریؒ فرماتے ہیں کہ صرف لَا خِلَابَةَ کے لفظ کے ساتھ ہی خیار ہوگا۔ اگر اس کا ہم معنی کوئی اور لفظ بولا گیا مثلاً لَا خَدِيعَةَ یا لَا غَشَّ وغیرہ کہہ دیا گیا تو خیار نہ ہوگا (المحلی ص ۴۷۵ ج ۵)

بَابَ مَا جَاءَ فِي الْمُصَرَّاةِ

(جس جانور کے تھنوں میں دودھ روکا گیا ہو' اس کے بیچنے کا بیان)

بعض احادیث میں اَلْمُصَرَّاةُ کے اور بعض میں اَلْمُحَفَّلَات کے الفاظ آتے ہیں۔ اَلْمُحَفَّلَات جمع ہے اَلْمُحَفَّلَة کی۔ المصراۃ اور المحفلہ کا مفہوم ایک ہی ہے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ مُصَرَّاةٌ تَصْرِيَةٌ سے ہے اور پھر اس کے معانی نقل کر کے فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے یہ معنی کیا ہے کہ بکری یا اونٹنی کے تھنوں کو باندھ دینا اور ان کو دو تین دن تک اسی طرح چھوڑ دینا تاکہ دودھ زیادہ اکٹھا ہو جائے اور یہ اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ مشتری دودھ دوہنے پر یہ سمجھے کہ اس جانور کی عادت ہی زیادہ دودھ دینے کی ہے اور اس کے ثمن میں اضافہ کرے۔ (نووی شرح مسلم ص ۳ ج ۲)

اور امام ترمذیؒ بَابَ مَا جَاءَ فِي بَيْعِ الْمُحَفَّلَاتِ میں فرماتے ہیں اَلْمُحَفَّلَةُ هِيَ الْمُصَرَّاةُ کہ محفلہ مصراۃ ہی کو کہتے ہیں اور پھر اس کی یہ تعریف کی کہ مادہ دودھ دینے والے جانور کا مالک کئی دن تک اس کا دودھ نہ دوہے تاکہ اس کے تھنوں میں دودھ جمع ہو جائے اور اس کی وجہ سے وہ مشتری کو دھوکا دینا چاہتا ہے۔

اور امام بخاری ج ۱ ص ۲۸۸ میں فرماتے ہیں کہ مصراۃ اس جانور کو کہتے ہیں جس کے دودھ کو تھنوں میں روک دیا جائے اور جمع کیا جائے اور کئی دن تک اس کا دودھ نہ دوہا جائے۔

کیا مصراۃ کا حکم اونٹنی اور بکری میں خاص ہے یا ہر مادہ جانور میں عام ہے؟

حدیث کے الفاظ میں صراحتاً صرف اونٹنی اور بکری میں تصریہ کی ممانعت ہے مگر امام بخاریؒ نے ج ۱ ص ۲۸۸ میں البقر کو بھی اس حکم میں شامل کیا ہے، بلکہ باب میں وَكُلِّ مُحَفَّلَةٍ کا جملہ شامل کر کے اشارہ کر دیا کہ ہر مادہ جانور کا یہی حکم ہے اور علامہ ابن حجرؒ فرماتے

ہیں کہ امام بخاریؒ نے وکل محفلة کہہ کر اشارہ کیا ہے کہ دیگر مَاْکُوْلُ اللَّحم مادہ جانوروں کا بھی یہی حکم ہے (فتح الباری ص ۲۶۴ ج ۵) اور علامہ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حنابلہ اور بعض شوافع نے یہ کہا ہے کہ تصریہ کا حکم نعم یعنی ماکول اللحم جانوروں کے ساتھ مختص ہے اور اگر کوئی آدمی لونڈی یا گدھی میں تصریہ کرتا ہے تو اس کی وجہ سے اس کو دودھ کا عوض لازم ہوگا یا نہیں؟ اس میں ان حنابلہ اور بعض شوافع کا اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ عوض دینا پڑے گا اور بعض کہتے ہیں کہ عوض لازم نہیں ہے نیز علامہ ابن حجرؒ ابن دقیق العید سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تصریہ کا حکم خلاف القیاس ہے اس لیے اس کو اپنے مورد پر بند رکھیں گے۔ (فتح الباری ص ۲۶۶ ج ۵) اس سے معلوم ہوا کہ امام ابن دقیق العید کے نزدیک تصریہ کا حکم صرف اونٹنی اور بکری میں پایا جاتا ہے۔

تصریہ کی وجہ سے رد کا خیار کب ہوگا اور کتنے عرصہ تک ہوگا؟

ترمذی شریف ج ۱ ص ۲۳۶ کی روایت میں فَهُوَ بِالْخِيَارِ اِذَا حَلَبَهَا کے الفاظ ہیں اور بخاری ج ۱ ص ۲۸۸ اور ابو داؤد ۱۳۲ ج ۲ کی روایت میں بَعْدَ اَنْ يَحْلَبَهَا کے الفاظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ خیار اس جانور کا دودھ دوہنے کے بعد ہوگا علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں ظَاهِرُ الْحَدِيْثِ اَنَّ الْخِيَارَ لَا يَثْبُتُ اِلَّا بَعْدَ الْحَلَبِ کہ حدیث کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خیار دودھ دوہنے کے بعد ہی ہوگا نیز فرماتے ہیں وَالْجَمْهُوْرُ عَلٰى اَنَّهٗ اِذَا عَلِمَ بِالتَّصْرِيَةِ ثَبَتَ بِهِ الْخِيَارُ وَلَوْ لَمْ يَحْلُبْ (فتح الباری ص ۲۶۵ ج ۵) کہ جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ جس وقت مشتری کو تصریہ کا علم ہو جائے تو اس کا خیار ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ اس نے دودھ نہ دوہا ہو۔

پھر حدیث کے الفاظ ہیں فَهُوَ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ اَيَّامٍ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خیار تین دن تک ممتد ہوگا یہ ہمارے بعض شوافع حضرات کا نظریہ ہے وَالْاَصَحُّ عِنْدَهُمْ اَنَّهٗ عَلَى الْفَوْرِ اور شوافع کا اصح قول یہ ہے کہ خیار فی الفور ہوگا اور ثلاثہ ایام کی روایات کو اس صورت پر محمول کریں گے جبکہ مشتری کو مصراۃ کا علم نہ ہوا ہو۔ (شرح مسلم ص ۴ ج ۲)

تنبیہ

جو عبارات پیش کی گئی ہیں ان سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مصراۃ والی حدیث کے

ظاہر پر امام بخاریؒ سمیت کسی کا عمل نہیں ہے بلکہ وہ اس میں قیاس اور رائے کو شامل کرتے ہیں اور دیگر حضرات فقہاء کرام نے بھی اپنے اپنے دلائل کے مطابق اس حدیث کو ظاہر سے پھیر کر آراء قائم کی ہیں۔

حدیث مصراۃ کے بارے میں احناف کا نظریہ

احناف کہتے ہیں کہ حدیث مصراۃ پر عمل نہیں ہو سکتا اور اس کی کئی وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ

مصراۃ والی روایات میں اضطراب ہے۔ کسی میں صَاعٌ مِّنْ تَمْرٍ (بخاری ج ۱ ص ۲۸۸) کسی میں صَاعًا مِنَ طَعَامٍ کسی میں صَاعًا مِنَ طَعَامٍ لاَ سَمْرَاء (مسلم ج ۲ ص ۴) یعنی طعام کا ایک صاع ہو جو کہ گندم نہ ہو۔ اور کسی میں صَاعٌ مِنْ قَمْحٍ (گندم کا ایک صاع) کے الفاظ آتے ہیں۔ اور کسی روایت میں صاع اور کسی میں مِثْلَ اَوْ مِثْلَيَ لَبَنِهَا قَمْحًا (ابو داؤد ج ۲ ص ۱۳۲) کہ اس کے دودھ کے برابر یا دودھ سے دوگنا اور کسی میں بِاِنَاءٍ مِنَ طَعَامٍ (کہ طعام کا ایک برتن) کے الفاظ آتے ہیں۔ اور اس اضطراب کا اعتراف خود علامہ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص ۲۶۸ ج ۵ میں اور مبارک پوری صاحبؒ نے تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۵ ج ۲ میں کیا ہے اور پھر اس کا جواب دیا کہ صحیح طرق میں کوئی اختلاف نہیں اور ضعیف طرق کی وجہ سے صحیح پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ مگر مولانا ظفر احمد عثمانیؒ اعلاء السنن ص ۷۷ ج ۱۴ میں فرماتے ہیں کہ یہ صرف تساہل اور تسامح ہے ورنہ ابن سیرین کی روایات میں باوجود صحت کے اضطراب کا اعتراف علامہ ابن حزمؒ نے بھی المحلی میں کیا ہے نیز بخاری اور مسلم کی روایات میں کسی میں صَاعٌ مِنَ تَمْرٍ (کھجوروں کا ایک صاع (اور کسی میں صَاعٌ مِنَ طَعَامٍ) (طعام کا ایک صاع) اور کسی میں صَاعٌ مِنَ طَعَامٍ لاَ سَمْرَاء (طعام کا ایک صاع جو گندم نہ ہو) کے الفاظ ہیں۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اکثر شوافع حضرات کے نزدیک صَاعٌ مِنَ تَمْرٍ متعین ہے اور بعض حضرات کے نزدیک صَاعٌ مِنَ قُوتِ الْبَلَدِ ہے (شرح مسلم ص ۵ ج ۲) یعنی جو خوراک ایک شہر میں عام استعمال کی جاتی ہو اس کا ایک صاع دینا ہوگا۔ اور حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کہ تمر کی تخصیص ترجیح بلا دلیل ہے۔ (الکوکب الدری ص ۳۶۵ ج ۱)

دوسری وجہ

حدیث مصراۃ کے ظاہر پر مکمل عمل تو امام بخاریؒ سمیت ائمہ میں کسی کا نہیں۔ سب اس میں اپنی آراء کو داخل کرتے ہیں تو اس کی ایسی تاویل کرنی چاہیے جو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ میں سے کسی کے مفہوم کے مخالف نہ ہو۔ اور قرآن کریم میں (سورۃ النحل آیت ۱۲۶) ہے وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِہٖ اور اگر تم بدلہ لو تو اسی قدر بدلہ لو جتنی تمہیں تکلیف پہنچائی گئی ہے اور قرآن کریم میں ہے فَاعْتَدُوْا عَلَيْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ (سورۃ البقرہ آیت نمبر۱۹۴) پس تم اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی۔ ان آیات میں ایک ضابطہ بیان کیا گیا ہے کہ بدلہ برابر ہونا چاہیے مگر اس حدیث پر عمل کرنے کی وجہ سے یہ ضابطہ چھوڑنا پڑتا ہے اسی لیے علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر ص ۱۴۱ ج ۲ میں فرمایا کہ تلف شدہ چیز کا تاوان بالمثل ہونا چاہیے اور صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ نہ تو اس دودھ کا مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی یعنی نہ اس دودھ کی قیمت ہے جو مشتری نے استعمال کیا ہے اس لیے نص قطعی کو ترجیح ہوگی اور اس حدیث کی تاویل یہ ہوگی کہ حضور علیہ السلام نے ایسا صرف نزاع ختم کرنے کے لیے فرمایا ہوگا۔

تیسری وجہ

حدیث مصراۃ اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ والی حدیث کے خلاف ہے اور یہ حدیث ابوداؤد ص ۱۳۹ ج ۲، طحاوی ص ۱۴۹ ج ۲ اور سنن الکبریٰ ص ۳۲۱ ج ۵ میں ہے۔ جو خرچہ اٹھاتا ہے وہی اس کے فوائد کا حقدار ہوتا ہے۔ یہاں چونکہ مشتری چارہ وغیرہ ڈال کر خرچہ اٹھاتا ہے تو دودھ کا حقدار بھی وہی ہے اور حدیث مصراۃ پر عمل کرنے کی وجہ سے اس اصول کی خلاف ورزی لازم آتی ہے۔ اسی طرح یہ حدیث اَلْغُنْمُ بِالْغُرْمِ والی حدیث کے بھی خلاف ہے۔ یعنی جس پر تاوان آتا ہے، فائدہ بھی وہی اٹھا سکتا ہے۔ اگر ایسی صورت میں جانور ہلاک ہو جائے تو مشتری کا مال ہلاک ہوگا اور یہ جانور مشتری کی ضمان میں ہے تو فائدہ بھی وہی اٹھائے گا۔

چوتھی وجہ

قاعدہ ہے کہ طعام کی طعام سے بیع نسیئہ جائز نہیں ہے خواہ جنس مختلف ہو جیسا کہ بخاری ص ۲۹۱ ج ۱ کی روایت ہے لَا بَاْسَ بِہٖ يَدًا بِيَدٍ وَلَا خَيْرَ فِيْہِ نَسِيْئَۃً اگر ہاتھ بہ ہاتھ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے اور ادھار کی صورت میں اس میں خیر نہیں ہے اور حدیث مصراۃ پر

عمل کی وجہ سے اس کی مخالفت لازم آتی ہے اس لیے کہ دودھ بھی طعام ہے اور اس کے بدلے میں تمر یا طعام ہے اور ظاہر ہے کہ دودھ دوہنے کا زمانہ اور ہے اور تمر یا طعام ادا کرنے کا زمانہ اور ہے یعنی جب وہ دودھ نکال رہا تھا تو اس وقت اس نے طعام نہیں دیا اور جب طعام یا تمر دے رہا ہے تو اس وقت دودھ نہیں ہے۔

پانچویں وجہ

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ مصراۃ والی حدیث منسوخ ہے اس لیے کہ یہ حرمت ربا سے پہلے کی ہے اور چونکہ ربوا کی حرمت نص قطعی اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے اس لیے حدیث مصراۃ پر عمل نہیں۔ (شرح معانی الاثار ص ۱۶۸ ج ۲)

چھٹی وجہ

طحاوی ص ۱۶۹ ج ۲، دار قطنی ص ۳۱۹ ج ۲، سنن الکبریٰ ص ۲۹۰ ج ۵ اور مستدرک ص ۵۷ ج ۲ وغیرہ میں روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بَیْعُ الْکَالِیْ بِالْکَالِیْ سے منع فرمایا ہے یعنی ایسی بیع جس میں دونوں جانب سے ادہار ہو۔ تو حدیث مصراۃ پر عمل کی وجہ سے ان روایات کی مخالفت لازم آتی ہے اس لیے کہ ابھی تک نہ تو مشتری نے پورا دودھ وصول کیا اور نہ ہی بائع نے تمر کا صاع وصول کیا ہے اور یہ بَیْعُ الدَّیْنِ بِالدَّیْنِ ہے جس سے نہی آئی ہے۔

تصریہ غبن ہے یا عیب ہے؟

ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تصریہ غبن ہے کہ بائع نے ایسا کر کے مشتری کے ساتھ غبن کیا ہے تو غبن کی دیگر صورتوں کی طرح اس میں بھی یا تو مشتری بائع کو راضی کر کے اس جانور کو رد کرے یا اس کا جو نقصان ہوا ہے اس کی تلافی بائع سے کرائے اس صورت میں رد متعین نہیں ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تصریہ عیب ہے اور عیب کی وجہ سے مبیع کا رد متعین ہے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں وَاعْلَمْ اَنَّ التَّصْرِیَةَ حَرَامٌ سَوَاءٌ تَصْرِیَةُ النَّاقَةِ وَالْبَقَرَةِ وَالشَّاةِ وَالْجَارِیَةِ وَالْفَرَسِ وَالْاَتَانِ وَغَیْرِھَا لِاَنَّہٗ غِشٌّ وَخِدَاعٌ وَبَیْعُھَا صَحِیْحٌ مَعَ اَنَّہٗ حَرَامٌ (شرح مسلم ص ۳ ج ۲) آپ جان لیں کہ تصریہ حرام ہے خواہ تصریہ اونٹنی میں ہو یا

گائے' بکری' لونڈی' گھوڑی اور گدھی وغیرہ میں ہو اس لیے کہ یہ فراڈ اور دھوکا ہے اور ایسی بیع حرام ہونے کے باوجود صحیح ہے امام نوویؒ کی اس وضاحت کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ جب بیع صحیح ہے تو پھر بائع کی رضا کے بغیر رد کیسے متعین ہو سکتا ہے؟ باقی رہا یہ کہ اس میں مشتری کا نقصان ہے تو اس کے نقصان کی تلافی بائع سے کرائی جا سکتی ہے۔

مصراۃ میں رد کی صورت میں کیا عوض دینا ہوگا اور وہ عوض کس کا ہوگا؟

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مصراۃ کی وجہ سے رد کی صورت میں صَاعٌ مِنۡ تَمۡرٍ کا تعین ضروری نہیں ہے جبکہ شوافع کے نزدیک اس کا تعین ضروری ہے جیسا کہ پہلے امام نووی کے حوالہ سے گزر چکا ہے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر رد کی صورت ہو تو مشتری نے جتنا دودھ استعمال کیا ہے' اس کی قیمت ادا کرے۔

علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ مصراۃ میں خواہ ایک جانور ہو یا کئی جانور ہوں (جبکہ مشتری نے ان کو اکٹھا خریدا ہو اور ان کا دودھ دوہنے کے بعد تصریہ کا علم ہوا ہو) تو تمام جانوروں کے دودھ کے عوض میں ایک ہی صاع کھجوریں ادا کرنا ہونگی (فتح الباری ص ۲۷۳ ج ۵)

مولانا ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ اس بات کا اعتراف ہے کہ یہ حدیث اصول کے خلاف وارد ہوئی ہے اس لیے کہ ایک صاع کھجوروں کا سو یا اس سے بھی زائد بکریوں اور اونٹنیوں کے دودھ کا بدل بننا خلاف المعقول ہے۔

حدیث کے الفاظ ہیں فَهُوَ بِالۡخِيَارِ ثَلَاثَةَ اَيَّامٍ کہ مشتری نے مصراۃ جانور خریدا اور تین دن جو اس کے خیار کے ہیں اگر ان دنوں میں ایک دفعہ یا کئی دفعہ بھی دودھ دوہا ہو تو جن حضرات کے نزدیک رد متعین ہے ان کے نزدیک اس سارے دودھ کے بدلہ میں صاع من تمر دے گا۔ احناف یہ کہتے ہیں کہ یہ بھی خلاف المعقول ہے اور علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں وَرَدُّ عِوَضِ اللَّبَنِ الَّذِيۡ كَانَ مَوۡجُوۡدًا وَقۡتَ الۡعَقۡدِ وَجَعَلَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ عِوَضَهٗ صَاعًا مِنۡ تَمۡرٍ (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۴۴۶ ج ۲۹) یعنی اصل میں اس دودھ کا عوض واپس کرنا چاہئے جو کہ عقد کے وقت جانور کے تھنوں میں تھا اور آپ ﷺ نے اس کا عوض ایک صاع کھجوروں کو قرار دے دیا۔

احناف پر اعتراض

بعض حضرات نے کہا ہے کہ جس طرح جَنِیْن (ناتمام بچہ) کی دیت غرہ کی صورت میں یا زخموں کی دیت دی جاتی ہے حالانکہ یہ خلاف المعقول ہے اور احناف اس کو مانتے ہیں تو اسی طرح یہاں بھی ایک صاع کھجوروں کا متعین ہونا بے شک خلاف المعقول ہے مگر حدیث کی وجہ سے وہ مان لینا چاہئے۔

اس کا جواب

مولانا ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۶۳) اس لیے کہ جَنِیْن یا زخم کی صورت میں غرہ یا دیت کی ادائیگی مظلوم کے ساتھ تعاون ہے جبکہ مصراۃ کی صورت میں ایک صاع کھجوریں بائع کو دینا ہوتی ہیں جو کہ ظالم اور دھوکا دینے والا ہے۔

احناف پر دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے کہ جس طرح نماز میں قہقہہ کی وجہ سے وضو ٹوٹنے اور بھول کر روزے کی حالت میں کھا پی لینے کی روایات کو خلاف القیاس ہونے کا باوجود احناف تسلیم کرتے ہیں تو اسی طرح مصراۃ والی حدیث پر عمل کیوں نہیں کرتے اس کا جواب یہ ہے کہ مصراۃ والی حدیث کے ظاہر پر عمل کرنے کی وجہ سے بہت سے مسلمہ اصولوں کی خلاف ورزی لازم آتی ہے جن کا بیان پہلے ہو چکا ہے۔ جبکہ قہقہہ فی الصلوۃ یا روزہ کی حالت میں بھول کر کھا پی لینے والی روایات پر عمل کرنے سے کسی اصول کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔ اس لیے دونوں صورتوں میں فرق ہے اور اصول و قواعد کے پیش نظر کسی حدیث کے ظاہر پر عمل نہ کرنے کو طعن نہیں بنایا جا سکتا۔ اس لیے کہ ایسا صرف احناف ہی نہیں کرتے بلکہ دیگر فقہاء کرام بھی کرتے ہیں جیسا کہ علامہ محمد ابن ابراہیم الوزیر الیمانی لکھتے ہیں کہ بلاشبہ حضرت امام شافعیؒ نے کئی احادیث کو دیکھ کر اور جان کر ان کے ظاہر پر عمل ترک کر دیا کیونکہ ان کے نزدیک ان احادیث یا ان کی نسخ یا اُن کی تاویل یا اس کی مانند اور اعذار پر دلائل قائم ہو چکے ہیں (الروض الباسم ص ۱۰۷ ج ۱) اور غیر مقلدین بھی بہت سی احادیث کے ظاہر پر عمل نہیں کرتے اس لیے ان کو اس بارہ میں احناف کو طعن دیتے وقت خود اپنا محاسبہ بھی کر لینا چاہیے۔

حضرت مولانا سید انور شاہ صاحبؒ فیض الباری ص ۲۳۱ ج ۲ اور العرف الشذی ص

۳۹۴ میں فرماتے ہیں کہ حدیث مصراۃ صلح اور دیانت کی حالت پر محمول ہے یعنی قضاء" تو رد واجب نہیں البتہ صلح کی صورت میں یا دیانتاً رد ہو سکتی ہے اور ایسا احناف کے نزدیک بھی ہے۔ باقی رہا یہ کہ قضاء" حکم اور ہو اور دیانتاً اور ہو تو اس بارہ میں حضرت علامہ کشمیری فرماتے ہیں کہ ایسا تو شوافع کے ہاں بھی ہے۔

الغرض احناف کے نزدیک تصریہ کی وجہ سے جانور کا رد بائع کی رضا کے ساتھ ہو سکتا ہے اور صاع من تمر کا ادا کرنا بائع اور مشتری کے جھگڑے کو ختم کرنے کے لیے تبرعا" ہو سکتا ہے یہ واجب اور ضروری نہیں ہے اور حدیث مصراۃ کو اسی پر محمول کریں گے تاکہ مسلمہ اصولوں اور دیگر روایات کی مخالفت لازم نہ آئے۔

احناف کے خلاف پروپیگنڈہ اور اس کی حقیقت

احناف میں سے عیسیٰ بن ابان نے (جو کہ امام شافعیؒ کے ہم عصر ہیں) کہا ہے کہ مصراۃ والی حدیث صرف حضرت ابو ہریرہؓ سے ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ چونکہ غیر فقیہ ہیں اس لیے ان کی یہ روایت قیاس کے خلاف ہونے کی وجہ سے متروک ہے اور اسی سے بعض حضرات نے اصول فقہ کی کتابوں مثلا نور الانوار ص ۱۸۳ اور اصول الشاشی ص ۷۵ وغیرہ میں لکھ دیا ہے مگر یہ نظریہ جمہور احناف کا نہیں بلکہ صرف عیسیٰ بن ابانؒ کا ہے جیسا کہ النامی علی الحسامی ص ۱۴۹ اور المولوی علی الحسامی ص ۳۸۴ میں منقول ہے۔ جمہور احناف کے نزدیک خبر واحد قیاس پر مقدم ہوتی ہے یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر روایت ہوتی تو قیاس کے مطابق میں عمل نہ کرتا۔ روزہ کی حالت میں بھول کر کھا پی لینا خلاف القیاس ہونے کے باوجود احناف حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پر عمل کرتے ہیں (المولوی علی الحسامی ص ۳۸۴) عیسیٰ بن ابان کے نظریہ کی وجہ سے تمام احناف کو طعن کا نشانہ بنانا اور ان کے خلاف پروپیگنڈہ کرنا قطعا درست نہیں ہے جبکہ احناف نے خود اس نظریہ کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ یہ روایت صرف ابو ہریرہؓ سے ہی نہیں ہے بلکہ یہ روایت حضرت ابن عباسؓ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت انسؓ سے بھی ہے اور یہ بھی غلط ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ غیر فقیہ تھے۔ علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ فقیہ تھے (فتح القدیر ص ۱۴۱ ج ۲) حضرت ابو ہریرہؓ مدینہ کے قاضی تھے (بخاری ص ۳۲۳ ج ۱) مولانا عبد الحلیم لکھنوی فرماتے ہیں حضرت ابو ہریرہؓ فقیہ تھے (قمر الاقمار ص ۱۸۳) مولانا عبد الحیٔ لکھنوی فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ فقیہ تھے۔ (مقدمہ ہدایہ اخیرین ص ۸) اور مولانا محمد یعقوب

البنانی فرماتے ہیں کہ یہ بات ثابت نہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ غیر فقیہ تھے (المولوی علی الحسامی ص ۳۸۵) اور علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کو غیر فقیہ کہنا اور پھر یہ کہنا کہ غیر فقیہ کی روایت کا اعتبار نہیں یہ ایسی بات ہے کہ اس کو کتابوں سے نکال دینا چاہیے (العرف الشذی ص ۳۹۴) ان عبارات سے واضح ہو گیا کہ جمہور احناف کا یہ نظریہ نہیں ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ غیر فقیہ تھے بلکہ یہ نظریہ عیسیٰ بن ابان کا ہے اس لیے تمام احناف کی جانب یہ نظریہ منسوب کر کے پروپیگنڈہ کرنا قطعاً درست نہیں ہے۔

مصراۃ والی بعض روایات اور ان کی حیثیت

قَوْلُهٗ وَفِی الْبَابِ عَنْ اَنَسٍ

یہ روایت مسند ابو یعلیٰ ج ۵ ص ۱۵۵ میں ہے مگر اس کی سند میں اسماعیل بن مسلم المکی ہے جو کثیر التدلیس ہے۔

قَوْلُهٗ وَرَجُلٍ مِنْ اَصْحَابِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ

یہ روایت مسند احمد ج ۴ ص ۳۱۴ میں ہے مگر صحابی کا نام نہیں ذکر کیا

حدیث مصراۃ حضرت ابن عمرؓ سے ابوداؤد ج ۲ ص ۱۳۲ میں ہے مگر اس میں جمیع بن عمر التیمی ہے جس کے بارہ میں امام بخاریؒ نے فرمایا فِیْهِ نَظَرٌ اور ابن حبان نے اس کو ضعفاء میں شمار کیا ہے اور کہا ہے کَانَ رَافِضِیًّا یَضَعُ الْحَدِیْثَ کہ یہ رافضی تھا اور حدیثیں وضع کرتا تھا۔ اور ابن نمیر نے کہا کہ کَانَ مِنْ اَکْذَبِ النَّاسِ بہت بڑا جھوٹا تھا (بذل المجہود ص ۲۷۰ ج ۵)

مبارکپوری صاحبؒ علامہ ابن حجر سے نقل کرتے ہیں کہ مصراۃ والی حدیث بیہقی میں عمرو بن عوف المزنی سے بھی ہے (تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۴ ج ۲) مگر مولانا ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت عمرو بن عوف سے نہیں بلکہ عَنْ عَوْفٍ عَنِ الْحَسَنِ مُرْسَلاً روایت ہے (حاشیہ اعلاء السنن ص ۶۰ ج ۱۴) اور مرسل روایت تو شوافع اور غیر مقلدین کے نزدیک حجت نہیں ہوتی۔ اور بخاری ج ۱ ص ۲۸۸ میں مصراۃ کی حدیث حضرت ابن مسعودؓ سے موقوفاً ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی اشْتِرَاطِ ظَهْرِ الدَّابَّةِ عِنْدَ الْبَیْعِ

(جانور کی بیع کرتے وقت اس پر سواری کی شرط لگانے کا بیان)

اگر ایک آدمی نے سواری خریدی اور بائع نے اپنے ٹھکانے تک پہنچنے تک سوار رہنے کی شرط لگا دی تو کیا یہ درست ہے یا نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ درست نہیں ہے بلکہ فرماتے ہیں کہ ہر ایسی شرط جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا ایسی کوئی شرط بیع میں درست نہیں ہے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک آزاد کر دینے کی شرط کے ساتھ غلام یا لونڈی کا خریدنا اور بیچنا درست ہے۔ اور امام احمدؒ اور امام اسحاق بن راہویہؒ فرماتے ہیں کہ بیع میں ایک شرط لگانا جائز ہے اور اگر دو شرطیں لگا دیں تو درست نہیں ہے اس لیے ان کے نزدیک ایک شرط کی وجہ سے ٹھکانے تک پہنچنے تک سوار رہنے کی شرط لگانا درست ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر منزل قریب ہو تو شرط لگانا درست ہے ورنہ مکروہ ہے اور مبارکپوریؒ فرماتے ہیں کہ قریب کی حد یہ ہے کہ تین دن کی مسافت ہو۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۶ ج ۲)

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل۔ پہلی دلیل

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نَهٰى عَنْ بَيْعٍ وَ شَرْطٍ (نیل الاوطار ج ۵ ص ۱۹۰) شرط کے ساتھ بیع سے منع فرمایا ہے۔

دوسری دلیل

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نَهٰى عَنِ الثُّنْيَا (مسلم ج ۲ ص ۱۱)

تیسری دلیل

موطا امام مالکؒ ص ۵۴۱ میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی سے لونڈی خریدی اور بیوی نے یہ شرط لگائی کہ اگر آپ اس لونڈی کو بیچنا چاہیں گے تو جتنے کی میں نے آپ پر بیچی ہے اتنے کی میں ہی آپ سے خرید لوں گی تو انہوں نے حضرت عمرؓ سے مسئلہ پوچھا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس لونڈی کے قریب نہ جانا اس لیے کہ (بائع اور مشتری میں سے) ایک کے لیے شرط رکھی گئی ہے۔

چوتھی دلیل

موطا امام مالک میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا گیا کہ رقبہ واجبہ اگر عِتق کی

شرط کے ساتھ خریدا جائے تو کیا درست ہے تو انہوں نے فرمایا نہیں۔ اس میں امام شافعی کا جواب بھی ہو جاتا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ غلام یا لونڈی کو آزاد کرنے کی شرط کے ساتھ خریدنا اور بیچنا جائز ہے۔

امام احمدؒ وغیرہ کی پہلی دلیل

ترمذی ج ۱ ص ۲۳۶ وغیرہ کی حضرت جابرؓ بن عبد اللہ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے اونٹ خریدا اور میں نے اپنے گھر پہنچنے تک اس پر سواری کی شرط لگائی۔ اس میں چونکہ ایک شرط تھی اس لیے جائز ہے۔

اس کا جواب

امام خطابیؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کے الفاظ مختلف آتے ہیں کسی روایت میں ہے اَعَارَہٗ ظَھْرَ الْجَمَلِ اِلَی الْمَدِیْنَۃِ کہ حضرت جابرؓ نے حضور علیہ السلام سے اونٹ کی سواری مدینہ پہنچنے تک عاریت کے طور پر لی۔ کسی روایت میں ہے ہے بِعْتَ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ جَمَلاً فَاَفْقَرَنِیْ ظَھْرَہٗ اِلَی الْمَدِیْنَۃِ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر اونٹ بیچا تو آپؐ نے مدینہ پہنچنے تک کے لیے اس کی سواری مجھے عارتاً" دی۔ افقار کا معنی ہے سوار ہونے کے لیے سواری عاریت کے طور پر لینا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شرط بیع کے اندر نہ تھی (بلکہ بیع کے بعد تھی) اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپؐ نے ان سے اس کا وعدہ کیا ہو اور عقد جب شروط سے خالی ہو تو اس کے بعد اگر ایسے امور میں سے کوئی امر پایا جائے تو اس سے عقد میں کوئی نقصان نہیں آتا۔ اور چونکہ آپ نے افقار اور اعارہ کا وعدہ فرمایا تھا اور یہ آپ کی جانب سے ایسا معاملہ تھا جس کے پورا کرنے میں کوئی شک ہی نہیں تو راوی نے اس کو شرط کی جگہ ذکر کر دیا اور ایسے امور واجبہ جن کی خلاف ورزی نہ ہو سکتی ہو ان کو شرط سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ جب آپ حضرت جابرؓ کے قصہ میں غور کریں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ اس میں بیع کے احکام قبضہ کرنا اور حوالے کرنا وغیرہ پائے ہی نہیں گئے۔ بلکہ آپ نے جو ثمن طے کیا تھا وہ بھی اور اونٹ بھی حضرت جابرؓ کو دے دیا تھا۔ اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ در حقیقت بیع نہ تھی بلکہ حضرت جابرؓ کے ساتھ تعاون کرنے اور ان کی مدد کرنے کا ایک معاملہ تھا (معالم السنن ص ۱۵۰ تا ۱۵۲ ج ۵) اور حضرت سہارنپوری نے بھی امام خطابی کے حوالہ سے یہی بحث بذل المجہود ص ۲۸۸ ج

۵ میں نقل کی ہے۔

تو احناف کہتے ہیں کہ یہ شرط صلب عقد میں نہ تھی بلکہ بعد میں تبرعًا تھی۔

امام احمد وغیرہ کی دوسری دلیل

جب حضرت بریرہؓ کو حضرت عائشہؓ نے خریدنا چاہا تو اس کے مالکوں نے شرط لگائی کہ ولاء ہماری ہوگی اس کے باوجود حضرت عائشہؓ نے اس کو خرید لیا (ابوداؤد ص ۴۸ ج ۲ ترمذی ص ۲۳۸ ج ۱)

اس کا پہلا جواب

جب روایات میں موجود ہے کہ حضور علیہ السلام نے خطبہ ارشاد فرماکر ایسی شرط لگانے پر ناراضگی کا اظہار فرمادیا تھا تو پھر کیسے اس شرط کا جواز ثابت ہو سکتا ہے؟

دوسرا جواب

حضرت بریرہؓ والی روایت میں بعض راوی کہتے ہیں کہ حضرت بریرہؓ کی بیع ہوئی تھی مگر امام طحاوی نے ج ۲ ص ۱۸۱ میں امام زہری سے جو روایت کی ہے اس میں ہے کہ وہ بیع نہ تھی بلکہ بدل کتابت کی ادائیگی تھی۔ اور امام زہری اَتْقَنُ اور اَضْبَط ہیں اس لیے ان کی روایت کو ترجیح ہوگی تو جب یہ بیع ہی نہیں تو پھر اس کو اس معاملہ میں پیش کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

امام خطابیؒ نے معالم السنن ص ۱۵۴ ج ۵ میں اور علامہ کشمیریؒ نے العرف الشذی ۳۹۵ میں المحلی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ عبد الوارث بن سعید کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ حج کے موسم میں تین فقیہ امام ابوحنیفہؒ ابن ابی لیلیٰؒ اور ابن ابی شبرمہؒ اکٹھے ہیں تو میں نے ان سے ایک مسئلہ پوچھا تو تینوں کے جوابات مختلف تھے میں نے پوچھا کہ ایک آدمی بیع کرتا ہے اور اس میں شرط رکھتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ شرط بھی باطل اور بیع بھی باطل ہے اور دلیل میں نَهٰى عَنْ بَيْعٍ وَّشَرْطٍ والی حدیث بیان کی۔

اور ابن ابی لیلیٰؒ سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ بیع جائز ہے اور شرط باطل ہے اور دلیل میں حضرت بریرہؓ والی حضرت عائشہؓ کی روایت پیش کی جس میں ہے اَمَرَنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنْ اَشْتَرِيَ بَرِيْرَةَ فَاُعْتِقَهَا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں بریرہ کو خرید لوں پھر اس کو آزاد کر دوں۔ امام خطابی معالم السنن ص ۱۵۵

ج ۵ میں فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بے شک تو اس کے مالکوں کے لیے ولاء کی شرط مان لے اس لیے کہ ایسی شرط کا اعتبار نہیں ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ بیع جائز اور شرط باطل ہے۔

اور ابن ابی شبرمہؒ سے یہی مسئلہ پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ بیع بھی جائز ہے اور شرط بھی جائز ہے اور انہوں نے اپنی دلیل میں حضرت جابر بن عبد اللہ والی حدیث پیش کی جس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے اونٹ خریدا اور میں نے مدینہ تک پہنچنے کے لیے سواری کی شرط لگائی۔

اس کے بارے میں ائمہ کرام کے نظریات اور دلائل بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ میں بیان ہو چکے ہیں۔

بَابُ الِانْتِفَاعِ مِنَ الرَّهْنِ

(مرہونہ چیز سے فائدہ اٹھانے کا بیان)

لغت میں رہن کہتے ہیں کسی چیز کو روک رکھنا خواہ کسی بھی وجہ سے ہو۔ اور شریعت کی اصطلاح میں کہتے ہیں کہ اپنے کسی حق قرض وغیرہ کی وجہ سے جس کے ذمہ حق ہے اس کی کسی ایسی چیز کو روک رکھنا جس سے اس حق کی ادائیگی ہو سکے۔ (ہدایہ ص ۲۳۲ ج ۴)

اگر کوئی آدمی کسی دوسرے سے قرض لیتا ہے اور قرض دینے والا قرض لینے والے سے اس کی کوئی ملکیتی چیز اعتماد کے لیے اپنے پاس رکھ لیتا ہے تاکہ قرض لینے والے نے قرض کی ادائیگی کی جو میعاد مقرر کی ہے اس میعاد کے پورا ہونے پر وہ قرض ادا کر دے تو اس چیز کے روک رکھنے کو رہن کہتے ہیں۔ قرض لے کر اپنی ملکیتی چیز دوسرے کے پاس رکھنے والے کو راہن اور جس کے پاس چیز رکھی گئی ہے اس کو مرتہن اور جو چیز رکھی گئی ہے اس کو مرہون کہتے ہیں۔

رہن کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ عاقدین عاقل ہوں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ دونوں راضی ہوں اور تیسری شرط یہ ہے کہ راہن نے مرتہن کے پاس جو چیز رہن کے طور پر رکھنی ہے اس پر مرتہن کو قبضہ دے اور چوتھی شرط یہ ہے کہ مرہونہ چیز ایسی ہو کہ اس کو بیچ کر اس کی قیمت وصول کی جا سکے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک سفر اور حضر دونوں حالتوں میں رہن رکھنا

جائز ہے اور امام داؤد بن علی ظاہریؒ اور مجاہدؒ کے نزدیک سفر میں جائز ہے حضر میں جائز نہیں ہے اور وہ اپنے نظریہ میں دلیل کے طور پر وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ (سورۃ البقرہ آیت نمبر ۲۸۳) کو پیش کرتے ہیں یعنی اگر تم سفر میں ہو اور کاتب نہ پاؤ تو رہن ہاتھ میں رکھنی چاہیے۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ سفر میں ایسی اچانک ضرورت پیش آجاتی ہے اس لیے سفر کی حالت میں رہن کا ذکر کر دیا گیا ہے ورنہ رہن تو حضر میں بھی جائز ہے جیسا کہ بخاری ج ۲ ص ۶۴۱ اور مسلم ج ۱ ص ۲۳۶ کی روایت میں ہے حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی وَدِرْعَهٗ مَرْهُوْنَةٌ عِنْدَ يَهُوْدِيٍّ بِثَلَاثِيْنَ صَاعًا مِّنْ شَعِيْرٍ تو اس وقت آپ کی درع مبارک تیس صاع جو کے بدلے ایک یہودی کے پاس رہن رکھی ہوئی تھی۔

مرہونہ چیز کی حیثیت کیا ہے؟

احناف کے نزدیک جب مرہونہ چیز پر مرتہن نے قبضہ کر لیا تو وہ اس کی ضمان میں ہو جاتی ہے یعنی اس کی حفاظت اس کے ذمہ ہوتی ہے اور اگر اس کے قبضہ میں وہ ضائع ہو جائے تو اس کا تاوان اس پر ہوگا۔ اگر قرضہ جو لیا ہے وہ اس مرہونہ چیز کی قیمت کے برابر ہو تو معاملہ برابر ہو گیا' نہ راہن کے ذمہ کچھ رہا اور نہ مرتہن کے ذمہ۔ اور اگر قرضہ کم ہے اور مرہونہ چیز کی قیمت زیادہ ہو تو قرضہ جتنی رقم نکال کر باقی رقم یہ مرتہن راہن کو ادا کر دے گا۔ اور اگر قرضہ زیادہ اور مرہونہ چیز کی قیمت کم ہو تو قرضہ جتنی رقم نکال کر باقی رقم یہ مرتہن راہن سے وصول کرے گا۔ اور اسی کے مثل حضرت قتادہؒ امام ابراہیم نخعیؒ اور سفیان ثوریؒ سے مصنف عبد الرزاق ج ۸ ص ۲۴۲ میں روایات ہیں۔ اور اس بارہ میں احناف کی ایک دلیل تو ابن ابی شیبہ ص ج کی روایت ہے جس میں آتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اس مرتہن سے فرمایا جس نے مرہونہ گھوڑا ضائع کر دیا تھا کہ اب تیرا حق ختم ہو گیا اور وہ آثار بھی دلیل ہیں جن میں آتا ہے اَلرَّهْنُ بِمَا فِيْهِ (دار قطنی ج ۳ ص ۳۲) اور شوافع کے نزدیک مرہونہ چیز مرتہن کے قبضہ میں امانت ہوتی ہے امانت سے فائدہ اٹھانا درست نہیں۔ اور اگر مرہونہ چیز مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے تو مرتہن پر کوئی تاوان نہیں بلکہ وہ مال راہن کا ضائع ہوگا اور مرتہن اپنا پورا قرضہ راہن سے وصول کرے گا۔ اور وہ اپنی دلیل میں پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لَا يَغْلَقُ الرَّهْنُ لَهٗ غُنْمُهٗ وَعَلَيْهِ غُرْمُهٗ (دار قطنی ج ۳ ص ۳۳ و مستدرک ج ۲ ص ۵۱) کہ رہن رکھ دینے سے راہن

کو اس فائدے سے محروم نہیں کیا جا سکتا۔ جو اس چیز سے حاصل ہو اور اسی کے اوپر اس کے نقصان کی ذمہ داری ہے۔

اس کا جواب صاحب ہدایہؒ یہ دیتے ہیں کہ اس سے مراد احتباس کلی ہے یعنی ملکیت راہن ہی کی رہتی ہے اور مرتہن کو ملک ید اور حبس حاصل ہوتی ہے یعنی قبضہ اور روک رکھنے کا حق اس کو ہوتا ہے اور فرماتے ہیں کہ صحابہ اور تابعین میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ مرہونہ چیز امانت ہوتی ہے بلکہ ان کے نزدیک وہ مضمون ہوتی ہے اگرچہ ضمان کی کیفیت کے بارہ میں ان میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ (ہدایہ ص ۴۳۸ ج ۴)

کیا مرہونہ چیز سے مرتہن فائدہ اٹھا سکتا ہے؟

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ مرتہن مرہونہ چیز سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ اور امام ترمذیؒ نے امام احمدؒ اور امام اسحاق بن راہویہؒ کا یہ نظریہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک مرتہن مرہونہ چیز سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ مگر مبارکپوری صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک صرف اسی قدر فائدہ اٹھانا جائز ہے جتنا مرتہن نے مرہونہ چیز پر خرچہ کیا ہے۔ اس سے زائد انتفاع ان کے نزدیک بھی درست نہیں ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۷ ج ۲) مولانا سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ اور اسحاقؒ کے نزدیک صرف دودھ دینے والے مرہونہ جانور کا دودھ اور سواری کے قابل جانور کی سواری ان کے نفقہ کے بدلہ میں حاصل کر سکتا ہے۔ ان کے علاوہ کسی مرہونہ چیز سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ (بذل المجهود ج ۵ ص ۲۹۴) علامہ ابن رشد فرماتے ہیں وَالْجَمْهُوْرَ عَلٰى اَنْ لَيْسَ لِلْمُرْتَهِنِ اَنْ يَّنْتَفِعَ بِشَيْئٍ مِّنَ الرَّهْنِ (بدایۃ المجتہد ص ۲۷۶ ج ۲) کہ جمہور کا نظریہ یہ ہے کہ مرتہن مرہونہ چیز سے کچھ بھی فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ اور مولانا عبد الحیؒ لکھنوی فرماتے ہیں وَاعْلَمْ اَنَّ مَنَافِعَ الرَّهْنِ حَرَامٌ عَلٰى كُلِّ حَالٍ (حاشیہ شرح وقایہ ص ۴۷ ج ۴) کہ مرہونہ چیز سے ہر حال میں نفع اٹھانا حرام ہے۔

جو حضرات مرتہن کو مرہونہ چیز سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دیتے ہیں ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں آتا ہے اَلظَّهْرُ يُرْكَبُ بِنَفَقَتِهٖ اِذَا كَانَ مَرْهُوْنًا وَلَبَنُ الدَّرِّ يُشْرَبُ بِنَفَقَتِهٖ اِذَا كَانَ مَرْهُوْنًا (بخاری ج ۱ ص ۳۴۱۔ طحاوی ج ۲ ص ۲۰۹) مرہونہ سواری پر اس کے نفقہ کے بدلہ میں سواری کی جا سکتی ہے اور مرہونہ دودھ دینے والے جانور کا دودھ پیا جا سکتا ہے اور جو سواری کرتا ہے اور دودھ پیتا ہے اسی کے ذمہ اس کا نفقہ ہوگا۔

اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ اگر مرتہن کو مرہونہ چیز سے فائدہ اٹھانا درست قرار دیا جائے تو یہ اس اصول کے خلاف ہے کُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نَفْعًا فَهُوَ رِبًا
ہر ایسا قرضہ جو نفع کو کھینچ لائے تو وہ سود ہوگا۔ اس لیے مانعین نے کہا کہ جن روایات سے مرتہن کو مرہونہ چیز سے فائدہ اٹھانے کا جواز ثابت ہو رہا ہے تو وہ روایات سود کا حکم آنے سے پہلے کی ہیں اور منسوخ ہیں جیسا کہ امام طحاویؒ نے ج ۲ ص ۲۰۹ میں فرمایا ہے۔ اور پھر یہ اس اصول کے بھی خلاف ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لَا يَحْلِبَنَّ أَحَدٌ مَاشِيَةَ امْرِءٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِ کہ مالک کی اجازت کے بغیر کسی جانور کا دودھ دوہنا جائز نہیں اور مرہونہ جانور کا مالک تو راہن ہے اس لیے اس کی اجازت کے بغیر اس جانور کا دودھ استعمال کرنا جائز نہ ہوگا۔

دوسرا جواب

قاضی شوکانی فرماتے ہیں کہ يُرْكَبُ اور يُشْرَبُ مجہول کے صیغے ہیں ان کا فاعل متعین نہیں ہے اور فاعل راہن بھی ہو سکتا ہے اور مرتہن بھی تو جب تک متعین نہ ہو جائے کہ فاعل مرتہن ہے تو اس وقت تک اس کو دلیل میں پیش کیسے کیا جا سکتا ہے۔ (نیل الاوطار ج ۵ ص ۲۴۸)

تیسرا جواب

جن روایات میں مرتہن کے لیے مرہونہ چیز سے فائدہ اٹھانا جائز ثابت ہو رہا ہے تو ان کو راہن کی اجازت پر محمول کریں گے اور صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ مالک کی اجازت کے ساتھ فائدہ اٹھانا درست ہے مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ ایسی صورت میں تو مالک مجبوری سے اجازت دیتا ہے جیسا کہ وقت پر قرض نہ ادا کر سکنے والا مقروض قرض خواہ کو رقم میں اضافے کی اجازت دے دیتا ہے اس لیے آج کے دور میں اس اجازت کا اعتبار نہ ہوگا اور احتیاط اسی میں ہے کہ مالک کی اجازت کے ساتھ بھی مرہونہ چیز سے فائدہ نہ اٹھایا جائے۔

چوتھا جواب

امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ اگر راہن مرہونہ چیز کے اخراجات نہ برداشت کر سکے تو مرتہن کو اجازت دی جائے گی کہ اس مرہونہ چیز کا خرچہ برداشت کرے اور اس سے فائدہ اٹھاتا رہے اور اجازت والی روایات اسی صورت پر محمول ہیں۔

پانچواں جواب

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یَرْکَبُ الرَّهْنَ بِنَفَقَتِهٖ والی روایت میں رہن کا شرعی معنی مراد نہیں بلکہ لغوی معنی مراد ہے یعنی مَنِیْحَة اور قاموس کے حوالہ سے لکھا ہے کہ راہن بمعنی مانح مستعمل ہے (العرف الشذی ص ۳۹۶) اور مَنِیْحَه اس جانور کو کہتے ہیں جو عَارِیَةً کسی کو دے تاکہ وہ اس کا دودھ پیتا رہے اور اس پر سواری کرتا رہے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِیْ شِرَاءِ الْقَلَادَةِ وَفِیْهَا ذَهَبٌ وَخَرَزٌ

(سونا اور موتی لگے ہوئے ہار کو بیچنے کا بیان)

احناف کا نظریہ

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جس چیز میں سونا یا چاندی جڑا ہوا ہو اس چیز کو سونے یا چاندی کے بدلہ میں بیچنا جائز ہے بشرطیکہ مقابلہ میں سونا یا چاندی اس مقدار سے زیادہ ہو جتنی مقدار اس چیز میں ہے تاکہ سونا سونے کے بدلہ میں یا چاندی چاندی کے بدلے اور زائد مقدار اس چیز کے بدلہ میں ہو جائے جو سونے یا چاندی کے علاوہ ہے۔ اور ایسی بیع جائز ہے خواہ اس چاندی یا سونے کو اس چیز سے جدا کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ اور بدلہ میں سونا یا چاندی زیادہ ہونے کی شرط اس لیے لگائی تا کہ ربا (سود) لازم نہ آئے۔ (العرف الشذی ص ۳۹۶)

امام مالکؒ کا نظریہ

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی چیز میں سونا یا چاندی تابع ہو تو بیع جائز ہے ورنہ نہیں اور تابع کی مقدار انہوں نے ایک تہائی بتائی ہے جیسا کہ امام نوویؒ نے شرح مسلم ص ۲۶ ج ۲ اور مبارکپوریؒ نے تحفۃ الاحوذی ص ۲۲۸ ج ۲ میں ذکر کیا ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا نظریہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جب تک اس چیز سے سونے یا چاندی کو جدا نہیں کر لیا جاتا اس وقت تک اس کی بیع سونے یا چاندی کے بدلہ میں جائز نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو جیسا کہ ان کا یہی نظریہ امام ترمذیؒ نے اسی باب کے تحت ذکر کیا ہے۔

احناف کی پہلی دلیل

وہ مطلق روایات ہیں جن میں اَلذَّھَبُ بِالذَّھَبِ (سونے کو سونے کے بدلے میں بیچنے) کی اجازت ہے خواہ وہ کسی دوسری چیز کے ساتھ جڑا ہوا ہو یا علیحدہ ہو۔

دوسری دلیل

علامہ سرخسیؒ نے حضرت حسن بصریؒ کی روایت نقل کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کَانُوْا یَتَبَایَعُوْنَ فِیْمَا بَیْنَھُمُ السَّیْفَ الْمُحَلّٰی یعنی صحابہ کرامؓ جس تلوار کے ساتھ سونا یا چاندی کا جڑاؤ ہوتا تھا آپس میں ان کی بیع کرتے تھے۔ تو جب صحابہؓ سے اس چاندی اور سونے کو جدا کیے بغیر بیع ثابت ہے تو یہ جواز کی دلیل ہے۔ (المبسوط ص ۱۰ ج ۱۴)

تیسری دلیل

علامہ ابراہیم بن محمد البیجوریؒ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جن پیالوں میں پانی پیا ان میں سے ایک پیالہ مُضَبَّب تھا اور وہ حضرت نضر بن انسؓ کی میراث میں نو لاکھ درہم کا فروخت ہوا اور فرماتے ہیں کہ اس پیالہ سے امام بخاریؒ کو بھی پینا نصیب ہوا۔ (المواہب اللدنیہ شرح شمائل ترمذی ص ۱۰۰) مضبب اس پیالے کو کہتے ہیں جس میں چاندی کا جڑاؤ ہو اگر چاندی کے جڑاؤ والی چیز سے چاندی جدا کیے بغیر مطلقاً بیع کی ممانعت ہوتی تو یہ پیالہ کیسے فروخت ہوا؟

چوتھی دلیل

علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سیف محلی (سونے کے جڑاؤ والی تلوار) کو دراہم کے بدلے بیچنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اور ایک روایت یہ نقل کرتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت علیؓ خطبہ ارشاد فرما رہے تھے کہ ایک آدمی نے ان سے کہا کہ ہمارے علاقہ کے لوگ سود کھاتے ہیں تو حضرت علیؓ نے پوچھا کہ وہ کیسے؟ تو اس نے کہا کہ وہ ایسے جام بیچتے ہیں جن میں سونا یا چاندی کا جڑاؤ ہوتا ہے تو حضرت علیؓ نے تھوڑی دیر کے لیے سر جھکا لیا اور پھر سر اٹھا کر فرمایا کہ لَا بَأْسَ بِہٖ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (المحلی ص ۵۷۶ ج ۵)

امام شافعیؒ کی دلیل

یہ حضرات ترمذی ج ا ص ۲۳۸ وغیرہ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں الفاظ ہیں لَا تُبَاعُ حَتّٰی تُفَصَّلَ کہ جب تک اس سونے یا چاندی کو جدا نہ کر دیا جائے اس وقت تک اس کو نہ بیچا جائے۔

اس کا پہلا جواب

احناف کہتے ہیں کہ اس روایت میں جس ہار کے بیچے جانے کا ذکر ہے وہ بارہ دینار کا خریدا گیا تھا جب کہ اس میں سونا اور خرز بارہ دینار وزن سے زیادہ تھا جیسا کہ ترمذی ج ا ص ۲۳۶ اور ابوداؤد ج ۲ ص ۱۲۰ کی روایت میں ہے اِشْتَرَیْتُ یَوْمَ خَیْبَرَ قَلَادَةً بِاِثْنَیْ عَشَرَ دِیْنَارًا فِیْهَا ذَهَبٌ وَ خَرَزٌ فَصَّلْتُهَا فَوَجَدْتُ فِیْهَا اَکْثَرَ مِنْ اِثْنَیْ عَشَرَ دِیْنَارًا کہ بارہ دینار کا ہار خریدا جس میں سونا اور موتی تھے تو جب ان کو جدا کیا تو وہ بارہ دینار سے زائد نکلے احناف کہتے ہیں کہ یہ صورت تو ہمارے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔

دوسرا جواب

امام طبرانیؒ نے اس روایت کو کئی سندوں سے نقل کیا ہے اور ان میں سے کسی روایت میں بارہ دینار کسی میں نو دینار اور کسی میں سات دینار کا ذکر ہے اسی طرح کسی روایت میں خَرَزٌ مُعَلَّقٌ بِذَهَبٍ (سونے سے جڑاؤ کیے ہوئے موتی) اور کسی میں ذَهَبٌ وَّخَرَزٌ (سونا اور موتی) کے الفاظ ہیں اور امام طبرانیؒ نے کہا کہ یہ حدیث مضطرب ہے۔ اس اضطراب کو امیر یمانیؒ نے بھی تسلیم کیا ہے مگر کہتے ہیں کہ اس اضطراب سے کوئی فرق نہیں پڑتا اسلیے کہ نَهْیٌ عَنْ بَیْعِ مَا لَمْ یُفَصَّلْ میں کوئی اختلاف نہیں اور نہ ہی اس حصہ میں اضطراب ہے (سبل السلام ص ۸۴۹)

امیر یمانیؒ کا یہ فرمانا کہ نَهْیٌ عَنْ بَیْعِ مَا لَمْ یُفَصَّلْ میں کوئی اختلاف نہیں' درست نہیں ہے اس لیے کہ اگر اتنی واضح نہی ہوتی تو حضرات صحابہ کرام ایسی بیع قطعاً" نہ کرتے حالانکہ ان سے ایسی بیع کرنا ثابت ہے جیسا کہ باحوالہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔

تیسرا جواب

احناف کہتے ہیں کہ اس روایت میں حَتّٰی تُفَصَّلَ سے مراد جدا کرنا نہیں بلکہ تمیز ہے اور ابوداؤد ج ۲ ص ۱۲۰ کی روایت میں حَتّٰی تُمَیِّزَ بَیْنَهُمَا اور جب علم نہ ہو بلکہ شک

ہو تو اس صورت میں اس کو جدا کیا جائے تاکہ معلوم ہو جائے اور اگر پہلے سے ہی بالیقین معلوم ہو جائے کہ مقابلہ میں سونا اور چاندی زیادہ ہے تو یہ جائز ہے تاکہ جواز والی روایات سے تعارض نہ ہو۔ اور بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ حضور علیہ السلام کا یہ فرمان وجوب کے لیے نہ تھا بلکہ ندب کے لیے تھا تب ہی صحابہؓ سے اس جیسی بیع کا ثبوت ملتا ہے۔ یعنی بہتر یہی ہے کہ ان کو جدا کر لیا جائے لیکن اگر جدا نہ بھی کیا جائے تو بیع پھر بھی ہو جائے گی۔

امام نوویؒ کا بے جا اعتراض

امام نوویؒ نے امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ انہوں نے صریح حدیث کے مخالف قول کیا ہے۔ (شرح مسلم ص ۲۶ ج ۲)

اس کا جواب

علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ امام نوویؒ کا یہ کہنا درست نہیں ہے اس لیے کہ امام ابو حنیفہؒ نے حدیث کا ایسا مفہوم واضح کیا ہے جو زیادہ روشن ہے تو اس میں صریح حدیث کی خلاف ورزی کیسے لازم آتی ہے۔ (العرف الشذی ص ۳۹۶)

مسئلہ مدعجوہ

سونا یا چاندی اگر کسی دوسری چیز کے ساتھ جڑے ہوئے ہوں تو سونے والی چیز کو سونے اور چاندی والی چیز کو چاندی کے بدلے میں بیچنے کو مسئلہ مدعجوہ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور مبارکپوریؒ صاحب لکھتے ہیں وَهٰذِهٖ هِيَ الْمَسْئَلَةُ الْمَشْهُوْرَةُ فِيْ كُتُبِ الشَّافِعِيْ وَأَصْحَابِهٖ وَغَيْرِهٖ الْمَعْرُوْفَةُ بِمَسْئَلَةِ مُدِّ عَجْوَة (تحفۃ الاحوذی ص ۲۲۸ ج ۲) اور یہ مسئلہ امام شافعیؒ اور دیگر شوافع وغیرہ کی کتب میں مشہور ہے جو مسئلہ مدعجوہ کے ساتھ معروف ہے

بَابُ مَا جَاءَ فِي اشْتِرَاطِ الْوَلَاءِ وَالزَّجْرِ عَنْ ذَالِكَ

غلام یا لونڈی بیچنے کے وقت بائع کا ان کی ولاء اپنے لیے شرط قرار دینے اور اس کی ممانعت کا بیان)

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ اس بات میں اتفاق ہے کہ حق ولاء کو (بیع یا ہبہ) کے

ساتھ کسی دوسرے کی طرف منتقل کرنا درست نہیں ہے۔ اور جَرِّ وَلَاء کا مسئلہ اس سے جدا ہے۔ (العرف الشذی ص ۳۹۶) یعنی ولاء اسی کی ہوگی جس نے آزاد کیا ہے اور یہ حق دوسرے کی طرف منتقل نہیں کیا جا سکتا۔ جَرِّ وَلَاء کا مطلب یہ ہے کہ ولاء ایک کی طرف جا رہی تھی اور کوئی صورت پیدا کر کے اس کو دوسری جانب منتقل کر دیا جائے جیسا کہ ایک آدمی کا غلام اور دوسرے آدمی کی لونڈی ہو اور غلام اور لونڈی کا آپس میں نکاح کر دیا جائے اور ان کی اولاد ہو پھر لونڈی کے مالک نے لونڈی کو آزاد کر دیا تو اس کی اولاد ماں کے تابع ہوگی جیسے ماں کی ولاء اس کو آزاد کرنے والے کو ملتی ہے اسی طرح اس کی اولاد کی ولاء بھی اس ماں کو آزاد کرنے والے کی ہوگی۔ لیکن اگر غلام کے مالک نے غلام کو آزاد کر دیا تو اب اولاد کی ولاء ماں کو آزاد کرنے والے کی بجائے ان کے باپ کو آزاد کرنے والے کی جانب منتقل ہو جائے گی اور اسی جیسی صورت کو جر ولاء کہتے ہیں۔

قَوْلُهُ اَنَّهَا اَرَادَتْ اَنْ تَشْتَرِیَ بَرِیْرَةَ

بے شک حضرت عائشہؓ نے بریرہ کو خریدنے کا ارادہ فرمایا۔

حضرت عائشہؓ نے حضرت بریرہؓ کو خریدا تھا یا ان کا بدل کتابت ادا کیا تھا؟

بعض حضرات نے کہا ہے کہ حضرت بریرہؓ انصار میں سے کسی کی مکاتبہ تھیں اور بعض نے کہا کہ بنی ہلال قبیلہ کے کسی شخص کی مکاتبہ تھیں اور یہ آزاد ہونے سے پہلے حضرت عائشہؓ کی خدمت کیا کرتی تھیں۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۸ ج ۲)

حضرت بریرہؓ کے مالک نے نو اوقیہ پر ان کو مکاتبہ کر دیا اور کہا کہ ہر سال ایک اوقیہ ادا کرنا جب انہوں نے چار اوقیہ ادا کر دیے تو آگے پانچویں قسط ادا کرنے سے عاجز آ گئیں۔ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے ذکر کیا اور مدد چاہی تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں یک مشت ساری رقم ادا کر دیتی ہوں جب ان کے مالک کو معلوم ہوا تو وہ کہنے لگا کہ ولاء ہماری ہوگی تب ہم بیچتے ہیں۔ حضرت عائشہؓ کے یک مشت قیمت ادا کرنے کو خریدنا بھی کہا جا سکتا ہے اور اس کو بدل کتابت کی ادائیگی سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

اب اس روایت میں دو بحثیں ہیں ایک یہ کہ مکاتب کا بیچنا درست ہے یا نہیں اور دوسری بحث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا وَاشْتَرِطِی لَهُمْ کہ تو بھی شرط لگا دے حالانکہ حضور علیہ السلام نے خود نَهٰی عَنْ بَیْعٍ وَ شَرْطٍ ایسی بیع

سے منع فرمایا ہے جس میں شرط لگائی گئی ہو تو حضرت عائشہؓ سے کیوں فرمایا کہ تو بھی شرط لگا دے؟

مُکَاتَبْ کی بیع سے متعلق بحث۔ امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مکاتب کی بیع درست نہیں ہے مگر اس وقت جبکہ مکاتب بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز آجائے اگر بدل کتابت سے عاجز آجائے تو کتابت کو فسخ قرار دیں گے اور پھر اس کی بیع جائز ہو گی (العرف الشذی ص ۳۹۶) اور اسی طرح کی ایک روایت امام شافعیؒ سے بھی ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کا نظریہ

امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مکاتب بے شک بدل کتابت کی ادائیگی پر قادر ہو تب بھی اس کی بیع درست ہے جبکہ وہ خود راضی ہو۔

اور بعض حضرات نے کہا کہ مکاتب کی بیع مطلقاً" درست ہے اس لیے کہ حضور علیہ السلام کا فرمان ہے اَلْمُکَاتَبُ عَبْدٌ مَّا بَقِیَ عَلَیْہِ دِرْھَمٌ مِنْ کِتَابَتِہٖ (ابو داؤد ج ۲ ص ۱۹۱)

یعنی اگر مکاتب کے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے تو وہ غلام ہی ہے جب وہ غلام ہے تو اس کی بیع جائز ہے۔

احناف کی دلیل

مکاتب کی بیع سے متعلق بحث میں صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ جب کتابت جائز ہے تو اس کا لحاظ رکھتے ہوئے مالک کا قبضہ نہ رہا مگر اس کی ملکیت باقی رہتی ہے اور مکاتب بیع و شراء اور سفر وغیرہ تصرفات میں خود مختار ہو گا۔ (ہدایہ ص ۲۶۵ ج ۳) اور قاعدہ یہ ہے کہ اس چیز کی بیع درست ہوتی ہے جس کی ملکیت اور قبضہ دونوں ثابت ہوں اور جب قبضہ نہیں تو اس کی بیع بھی درست نہ ہوگی۔ اور حضرت بریرةؓ والی روایت میں مکاتبہ کی بیع نہیں ہے بلکہ اس کے ذمہ بدل کتابت کی صورت میں جو قرض تھا اس کی ادائیگی ہے یا پھر اس روایت کی توجیہ ہوگی کہ وہ بدل کتابت سے عاجز آ گئی تھیں اسی لیے انہوں نے حضرت عائشہؓ سے درخواست کی تھی۔ اور کتابت کو فسخ کرنے کے بعد ان کی بیع ہوئی تھی جیسا کہ امام ابو داؤد نے ج ۲ ص ۱۹۲ میں باب ہی یوں قائم کیا ہے۔ بَابٌ فِیْ بَیْعِ الْمُکَاتَبِ اِذَا فُسِخَتِ الْمُکَاتَبَۃُ یعنی جب مکاتبت کو فسخ کر دیا جائے تو اس صورت میں مکاتب کی بیع کا بیان اور

اس کے تحت انہوں نے حضرت بریرہؓ والی روایت ذکر کی ہے۔

وَاشْتَرِطِيْ لَهُمُ الْوَلَاءَ سے متعلق بحث

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ تو ان کی شرط مان لے۔

اس پر دو اعتراض ہیں۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع فرمایا ہے جس میں شرط لگائی گئی ہو اور یہاں فرمایا کہ تو شرط مان لے تو دونوں روایتوں میں تعارض ثابت ہوتا ہے اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ان کی شرط مان لے مگر ولاء اس کی ہوگی جس نے آزاد کیا تو اس سے بظاہر ایک قسم کا دھوکہ معلوم ہوتا ہے۔

اس کا پہلا جواب

اسی روایت میں آگے فرمایا فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ اور آگے ہے وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ (بخاری ج ۱ ص ۲۹۰) اور ایک روایت میں ہے لَا يَمْنَعُكَ ذَالِكَ فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ (بخاری ج ۱ ص ۲۹۰۔ مسلم ج ۱ ص ۴۹۳۔ ابوداؤد ج ۲ ص ۴۸) کہ ان کا شرط لگانا تیرے حق کو نہیں روکتا اس لیے کہ ولاء اس کی ہوتی ہے جو آزاد کرتا ہے ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وَاشْتَرِطِيْ لَهُمُ الْوَلَاءَ میں شرط قبول کرنے کا حکم اپنی حقیقت پر نہیں بلکہ یہ بطور زجر تھا۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسے قرآن کریم میں ہے۔ اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ (سورۃ حم السجدہ آیت ۴۰) اس میں ہر قسم کے عمل کی اجازت نہیں بلکہ ایک قسم کا زجر ہے کہ جو چاہو کر لو' آنا ہمارے پاس ہی ہے۔ اسی طرح اس میں بھی زجر ہے کہ بے شک وہ شرط لگائیں اور تو ان کی شرط مان لے' ہوگا وہی جو شریعت کا قاعدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ الولاء لمن اعتق کہ ولاء اسی کی ہوتی ہے جو آزاد کرتا ہے۔

اور امام نووی" فرماتے ہیں کہ یہ حکم حضرت عائشہؓ کے ساتھ خاص تھا اور یہ زجر میں مبالغہ کے لیے تھا اس لیے کہ وہ لوگ خلاف شرع شرط لگا رہے تھے اور یہ شرط قبول کرنا بظاہر تو خدع ہے مگر در حقیقت زجر ہے اس لیے تو آپ ﷺ نے اپنے خطبہ میں زجر فرمایا ۔ (شرح مسلم ج ۱ ص ۴۹۳)

دوسرا جواب

قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ج ۵ ص ۱۹۲ میں فرماتے ہیں کہ امام خطابی نے معالم السنن میں اپنی سند کے ساتھ یحییٰ بن اکثم سے نقل کیا ہے کہ انہوں وَاشْتَرِطِيَ لَهُمُ الْوَلَاءَ والی روایت کا انکار کیا ہے اور امام شافعیؒ نے کتاب الام میں اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے اس لیے کہ ان الفاظ کے نقل کرنے میں ہشام بن عروہ اکیلے ہیں یہ اگرچہ ثقہ ہیں مگر اکیلے ہونے کی وجہ سے ان کو مغالطہ ہو سکتا ہے۔

تیسرا جواب

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ حضور ﷺ نے یہ ارادہ کیا ہو کہ تو بھی ایسی شرط لگا دے جو صحیح بیوع میں لگائی جاتی ہے۔ (طحاوی ج ۲ ص ۱۸۱) وَاشْتَرِطِيَ لَهُمْ میں لام علیٰ کے معنی میں ہوگا اور مطلب یہ ہے کہ تو بھی ان کے خلاف شرط لگا دے کیونکہ حق تیرا ساتھ دے رہا ہے مگر امام نوویؒ نے اس جواب کو کمزور قرار دیا ہے۔

چوتھا جواب

علامہ ابن حزمؒ المحلی میں فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت تھا جبکہ ولاء کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا جائز تھا بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خطبہ میں اس کو منسوخ کر دیا مگر اس جواب کو اَلْوَلَاءُ لِمَنْ اَعْتَقَ کے الفاظ درست قرار نہیں دیتے۔

بَابٌ

(بیع فضولی کے متعلق بحث)

امام ترمذیؒ نے صرف باب کہا ہے آگے کوئی عنوان ذکر نہیں کیا مگر تحت الباب روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بیع فضولی کے متعلق بحث ہے۔ ایک آدمی کسی دوسرے کا نہ وکیل ہو اور نہ ہی اس نے اس کو اپنی جانب سے عقد کی اجازت دی ہو۔ اس کے باوجود اگر وہ اس کی جانب سے عقد (بیع وشراء ونکاح وغیرہ) کرتا ہے تو اس عقد کرنے والے کو فضولی کہتے ہیں۔

فضولی کے عقد کے بارے میں ائمہ کرام کے اقوال

مبارکپوریؒ صاحب نیل الاوطار کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع موقوف صحیح ہے اور شراء موقوف صحیح نہیں ہے اور امام مالک اور امام احمدؒ کے نزدیک بیع

موقوف اور شراء موقوف دونوں صحیح ہیں اور امام شافعیؒ کے دو قول ہیں قدیم قول کے مطابق وہ امام مالکؒ کے ساتھ ہیں اور جدید قول کے مطابق ان کے نزدیک بیع موقوف اور شراء دونوں باطل ہیں۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۹ ج ۲) اور حضرت مولانا محمد زکریا صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ بھی بیع فضولی کے جواز کی جانب مائل ہیں۔ (لامع الدراری ج ۶ ص ۱۳۸) جس آدمی کو حقدار نے تصرف کی نہ اجازت دی ہو اور نہ ہی وکیل بنایا ہو تو ایسا آدمی اگر بیع و شراء و نکاح کے معاملہ میں اس حقدار کی جانب سے تصرف کرتا ہے تو یہ فضولی کا تصرف کہلاتا ہے امام شافعیؒ کے نزدیک فضولی کا تصرف باطل ہے اور احناف کے نزدیک فضولی کی بیع اور نکاح کرنا موقوف ہوتا ہے اگر حقدار اجازت دے دے تو صحیح ورنہ باطل ہے اور فضولی کی شراء درست نہیں ہے۔ اور امام مالک اور امام احمد کے نزدیک فضولی کی بیع و شراء دونوں موقوف ہیں اور اجازت کے ساتھ صحیح ہو جائیں گی۔

امیر یمانی لکھتے ہیں کہ اس بارہ میں پانچ اقوال ہیں پہلا قول یہ ہے کہ عقد موقوف صحیح ہے اور یہ سلف کی ایک جماعت کا نظریہ ہے دوسرا قول یہ ہے کہ عقد موقوف صحیح نہیں ہے اور یہ قول امام شافعیؒ کا ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ بیع موقوف جائز اور شراء جائز نہیں یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور چوتھا قول یہ ہے کہ بیع موقوف درست نہیں اور شراء درست ہے اس صورت میں ان کا نظریہ امام ابو حنیفہؒ کے بالکل برعکس ہے اور پانچواں قول یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی چیز خریدنے کا وکیل ہو اور خرید لے تو اس کے بعد فضولی کی حیثیت سے اس کی بیع و شراء درست ہے اور یہ نظریہ امام جصاص کا ہے۔ (سبل السلام ص ۸۴۳ ج ۳)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ بیع کے معاملہ میں ہماری دلیل یہی حضرت حکیم بن حزامؓ کی روایت ہے (جو ترمذی ص ۲۳۸ ج ۱ اور ابوداؤد ج ۲ ص ۱۲۴ وغیرہ میں آتی ہے) اور نکاح کے معاملہ میں وہ روایت دلیل ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت آئی اور کہا کہ میرے باپ نے میرا نکاح کر دیا ہے اور مجھ سے اجازت نہیں لی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اختیار دیا تو وہ کہنے لگی کہ میرے باپ نے جو میرا نکاح کیا ہے' میں اس پر راضی ہوں۔ اگر وہ عورت ثیبہ تھی تو شوافع کے نزدیک اس کی اجازت کے بغیر نکاح درست ہی نہیں اور اگر باکرہ تھی تو اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ باپ کو اس پر ولایت اجبار یعنی جبر کرنے کا حق نہ تھا (حالانکہ شوافع تو اس کے قائل ہیں) (العرف الشذی ص

۴۹۶) مبارکپوری صاحبؒ لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فضولی کی بیع درست ہے اور شراء درست نہیں اور اس پر احناف دلیل یہ دیتے ہیں کہ مالک کی ملکیت سے کسی چیز کو نکالنے کے لیے اس کی اجازت کی ضرورت ہے اور کسی چیز کو اس کی ملکیت میں داخل کرنے میں اجازت کی ضرورت نہیں مگر اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بیع کی صورت میں بھی تو مالک کی ملکیت سے ثمن نکالنے کی ضرورت ہوتی ہے (اس لیے یہ وجہ کوئی وزنی نہیں ہے) (تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۹ ج ۲) اگر اس توجیہ کی بجائے یہ توجیہ کی جائے تو زیادہ بہتر ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک جو حکم قیاس کے خلاف ثابت ہو اس کو وہ اپنے مورد پر بند رکھتے ہیں جیسا کہ قہقہہ فی الصلوۃ کے مسئلہ میں رکوع اور سجود والی نماز میں قہقہہ کی وجہ سے وضو کے ٹوٹنے کا حکم مانتے ہیں نماز جنازہ میں یہ حکم نہیں مانتے تو اسی طرح یہاں بھی حکم کو اپنے مورد پر بند رکھتے ہوئے حکم مانتے ہیں کہ حضرت حکیم بن حزامؓ شراء کے معاملہ میں تو وکیل تھے اور بیع کے معاملہ میں فضولی تھے اور یہ حکم خلاف القیاس ہے اس لیے کہ بیع میں بائع اور مشتری کا ایجاب و قبول ضروری ہے اور جو بکری وہ خرید کر لائے تھے اس کے بیچنے کے وقت نہ تو حضور علیہ السلام وہاں موجود تھے اور نہ ہی ان کو اس وقت آپ کی جانب سے اجازت تھی مگر جب آکر انہوں نے قصہ سنایا تو آپ نے اس بیع کو رد کرنے کا حکم نہیں فرمایا جو آپ کی جانب سے رضا پر دلالت کرتا ہے تو فضولی کی بیع درست ہوئی اور شراء کے بارہ میں چونکہ کوئی صراحت نہیں اس لیے اس میں حکم کو ثابت نہیں کریں گے۔

اعتراض

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب حضرت حکیم بن حزامؓ نے پہلی مرتبہ بکری خریدی تو وکالت پوری ہو گئی پھر اس کا بیچنا اور خریدنا دونوں فعل فضولی کی حیثیت سے کیے۔

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت حکیم بن حزامؓ حضور علیہ السلام کی جانب سے صرف بکری خریدنے کے وکیل نہ تھے بلکہ خرید کر لانے کے وکیل تھے تاکہ آپ اس کی قربانی کریں۔ جب پہلی دفعہ انہوں نے بکری خریدی تو یہی سمجھ کر خریدی کہ اس کو حضور علیہ السلام کے پاس لے جاؤں گا مگر راستہ میں اس کو بیچنے کا معاملہ ہو گیا تو دوبارہ اسی وکالت کی وجہ سے خریدا کہ خرید کر حضور علیہ السلام کے پاس لے جاؤں گا تو دونوں دفعہ خریدنا وکیل

کی حیثیت سے تھا اور بیچنا فضولی کی حیثیت سے تھا۔

اعتراض

احناف پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر یہ بیع درست تھی تو آنحضرت ﷺ نے اس دینار کا صدقہ کیوں کر دیا تھا جو حضرت حکیم بن حزامؓ نفع حاصل کر کے لائے تھے۔

اس کا جواب

حضور علیہ السلام نے حضرت حکیم بن حزامؓ کو ایک دینار دے کر بھیجا تھا کہ بکری خرید کر لائیں تو انہوں نے جا کر بکری خریدی جب آ رہے تھے تو راستہ میں ایک آدمی نے ان سے وہ بکری دو دینار کی خرید لی۔ اور حضرت حکیم بن حزامؓ دوبارہ وہاں گئے جہاں سے بکری خریدی تھی اور ایک دینار کی بکری خریدی اور حضور علیہ السلام کے پاس آ کر بکری اور ایک دینار پیش کر دیا جب حضور علیہ السلام نے دریافت فرمایا تو انہوں نے واقعہ سنایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس دینار کا صدقہ کر دے۔ یہ صدقہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ آپ نے اس بیع کو جائز قرار دے دیا تھا ورنہ حرام مال کا صدقہ تو نہیں ہوتا۔ اور اس دینار کے صدقہ کرنے کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے جیساکہ الکوکب الدری ص ۳۶۸ میں ہے کہ فقیر آدمی جب قربانی کا جانور خریدتا ہے تو اس کی قربانی اس جانور کے ساتھ متعین ہو جاتی ہے تو وہ اس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا نہ اس کا دودھ پی سکتا ہے اور نہ ہی اس کی اون سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اگر ایسا کرے گا تو جتنا فائدہ اٹھایا ہے اس کی قیمت اس پر واجب ہو گی اور حضور علیہ السلام بھی فقیر تھے اس لیے کہ آپ نے تو کبھی مال جمع کیا ہی نہیں کہ آپ کو صاحب نصاب شمار کیا جائے تو جب پہلی بکری حضرت حکیم بن حزامؓ نے خریدی تو اس کے ساتھ قربانی متعین ہو گئی اور اس کے ذریعہ سے جو نفع ہوا اس کا تصدق ضروری تھا اس لیے آپ نے اس دینار کا صدقہ فرمایا۔

اعتراض

مسئلہ یہ ہے کہ فقیر آدمی نے جب قربانی کے لیے جانور خریدا تو وہ اس جانور کو بدل نہیں سکتا بلکہ اسی جانور کی قربانی اس کو کرنا ہوتی ہے اور مذکورہ واقعہ میں تو جانور کا بدلنا ثابت ہوتا ہے۔

اس کا جواب

اس کا جواب بھی حضرت گنگوہیؒ ہی دیتے ہیں کہ حضور علیہ السلام اگرچہ فقیر تھے مگر آپ پر قربانی واجب تھی اور جس پر قربانی شریعت کی جانب سے واجب ہو اس پر قربانی ہوتی ہے جانور کا تعین نہیں ہوتا اس لیے وہ اگر جانور بدلنا چاہے تو بدل سکتا ہے اس لحاظ سے جب وہ جانور بدلا گیا تو کوئی اعتراض کی بات نہیں۔ (الکوکب الدری ص ۳۶۸)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُكَاتَبِ إِذَا كَانَ عِنْدَهُ مَا يُؤَدِّيْ

(جس مکاتب کے پاس بدل کتابت کی ادائیگی جتنی مالیت ہو' اس کا حکم)

اس میں دو بحثیں ہیں۔

البحث الاول

جمہور صحابہ کرامؓ اور ائمہ اربعہ فرماتے ہیں کہ اگر مکاتب کے ذمہ بدل کتابت کا ایک درہم بھی ہو تو وہ احکامات میں غلام ہی ہوگا البتہ مالک اس کو نہ بیچ سکتا ہے اور نہ کسی کو ہبہ کر سکتا ہے امام محمدؒ فرماتے ہیں وَبِهٰذَا نَاْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْعَبْدِ فِيْ شَهَادَتِهٖ وَحُدُوْدِهٖ وَجَمِيْعِ اَمْرِهٖ اِلَّا اَنَّهٗ لَا سَبِيْلَ لِمَوْلَاهُ مَادَامَ كَاتِبًا (موطا امام محمد ص ۳۶۵) یعنی ہمارا اور امام ابو حنیفہ کا یہی نظریہ ہے کہ مکاتب گواہی اور حدود اور دیگر معاملات میں غلام کی طرح ہی ہوتا ہے البتہ جب تک وہ مکاتب ہے مولیٰ کو اس پر (بیچنے یا ہبہ کرنے کا) اختیار نہیں ہوتا۔

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جب مالک نے اپنے غلام کو مکاتب کیا تو مکاتب کرنے کے ساتھ ہی وہ غلام آزاد ہو جاتا ہے اور جو رقم اس کے ذمہ ہوتی ہے وہ اس پر قرض ہوتا ہے۔

امام ابراہیم نخعیؒ کا نظریہ

امام ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ مکاتب نے بدل کتابت کا جتنا حصہ ادا کیا ہو اتنا حصہ اس کا آزاد ہو جاتا ہے اور اسی کے مطابق اس پر احکامات جاری ہوں گے۔ اور حضرت گنگوہیؒ اس کی مثال یوں بیان کرتے ہیں کہ ایک آدمی نے اپنے غلام کو مکاتب کیا اور اس غلام نے بدل کتابت کا نصف حصہ ادا کیا تو اس کا نصف آزاد اور نصف غلام ہو گا۔ اگر یہ غلام زنا کا ارتکاب کرے تو اس کو پچاس درے آزاد حصہ کی جانب سے اور پچیس درے

غلام کی جانب سے لگیں گے اور اسی طرح میراث وغیرہ میں معاملہ ہو گا (الکوکب الدری ص ۳۶۹) آزاد آدمی جبکہ محصن نہ ہو تو جب وہ زنا کا ارتکاب کرے تو اس کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں اور جب غلام ہو تو اس کو پچاس کوڑے مارے جاتے ہیں تو جب اس کا نصف آزاد اور نصف حصہ غلام ہے تو اس کو پچھتر کوڑے مارے جائیں گے اسی طرح اگر اس نے بدل کتابت کا نصف ادا کر دیا ہو اور وہ کسی مرنے والے کا شرعی وارث بنتا ہو تو اس کو نصف میراث اس کے آزاد حصہ کی جانب سے ملے گی اور نصف حصہ اس کا غلام ہے اس حصہ کی جانب سے وہ محروم رہے گا۔

امام نخعیؒ کی دلیل

امام ترمذیؒ نے اس باب میں جو حضرت ابن عباسؓ کی روایت بیان کی ہے وہ امام نخعیؒ کی دلیل بنتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں اِذَا اَصَابَ الْمَکَاتَبَ حَدًّا اَوْ مِیْرَاثًا وَرِثَ بِحِسَابِ مَا عَتِقَ مِنْہُ کہ جب مکاتب نے کسی ایسے فعل کا ارتکاب کیا جس پر حد جاری ہوتی ہے یا اس کو کسی مرنے والے سے وراثت ملتی ہو تو اس کے آزاد کردہ حصہ کا حساب رکھا جائے گا۔

اس کا جواب

مبارکپوری صاحبؒ جمہور کی جانب سے اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ قاضی عیاضؒ نے فرمایا ہے کہ اس روایت پر جرح موجود ہے اور پھر یہ بات بھی ہے کہ یہ روایت حضرت عمرو بن شعیب سے مروی دونوں روایتوں کے ساتھ متعارض ہے (تحفۃ الاحوذی ص ۲۵۰ ج ۲)

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ کتابت متجزی نہیں ہے اگر مالک نے غلام کے کسی حصہ کو مکاتب کیا تو کل غلام مکاتب ہوگا۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عتق مَتَجزی ہے جبکہ شوافع کے نزدیک عتق بھی متجزی نہیں ہے یعنی اگر مالک نے اپنے غلام کا نصف یا چوتھا حصہ آزاد کیا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک جتنا حصہ اس نے آزاد کیا اتنا ہی آزاد ہو گا اور باقی حصہ آزاد نہیں ہو گا اور امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں غلام مکمل آزاد ہو جائیگا اس لیے کہ ان کے نزدیک عِتق مُتجزِیٰ نہیں ہے۔
جب ائمہ اربعہؒ کے نزدیک کتابت متجزی نہیں تو کتابت کی مقررہ کردہ مکمل رقم ادا

کرنے کے ساتھ ہی وہ آزاد ہو گا یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کا کچھ حصہ آزاد ہو جائے اور کچھ حصہ غلام رہے۔

جمہور کی دلیل

جمہور صحابہؓ اور ائمہ اربعہ کی دلیل حضرت عمرو بن شعیبؒ کی روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں مَنْ كَاتَبَ عَبْدَهٗ عَلٰى مِائَةِ اُوْقِيَةٍ فَاَدَّاهَا اِلَّا عَشَرَةَ اَوَاقٍ اَوْ قَالَ عَشَرَةَ الدَّرَاهِمَ ثُمَّ عَجَزَ فَهُوَ رَقِيْقٌ (ترمذی ج ۱ ص ۲۳۹) جس نے اپنے غلام کو سو اوقیہ کے بدلے مکاتب کیا پھر اس نے دس اوقیہ کم یا فرمایا کہ دس دراھم کم ساری رقم ادا کر دی پھر ادائیگی سے عاجز آ گیا تو وہ غلام ہی ہو گا۔

البحث الثانی

عورت اگر غلام کی مالکہ ہو تو کیا اس غلام سے اس مالکہ کو پردہ کرنا ضروری ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غلام اپنی مالکہ کے حق میں اجنبی کی طرح ہے اس لیے اس سے مالکہ کو پردہ کرنا ہو گا مگر غلام گھر میں چونکہ کام کاج کے لیے بکثرت گھر میں آتا جاتا ہے اس وجہ سے پردہ میں زیادہ اہتمام کی ضرورت نہیں تاکہ تکلیف مَالَا يُطَاقُ اور حرج نہ ہو۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غلام اپنی مالکہ کے حق میں محرم کی طرح ہے تو جیسے محرم اپنی محرمات (ماں بیٹی بہن وغیرہ) کے جسم کے جن اعضاء کو دیکھ سکتا ہے اسی طرح غلام بھی اپنی مالکہ کے ان اعضاء کو دیکھ سکتا ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل

امام شافعیؒ کی جانب سے دلیل دی گئی ہے کہ قرآن کریم (سورۃ النور آیت نمبر ۳۱) میں ہے اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ اور اس کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے جس میں عورت کے لیے محرم بیان کیے گئے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ غلام اپنی مالکہ کے لیے محرم کی طرح ہے۔

اس کا جواب

مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ اور حضرت سمرۃ بن جندبؓ نے فرمایا لَا تَغُرَّنَّكُمْ سُوْرَةُ النُّوْرِ فَاِنَّهَا فِي الْاِنَاثِ دُوْنَ الذُّكُوْرِ (بذل

المجہود ص ۱۷ ج ۵) کہ سورۃ النور میں مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ کے الفاظ سے مغالطہ نہ کھانا اس لیے کہ وہ غلاموں سے متعلق نہیں بلکہ لونڈیوں سے متعلق ہے۔

قَوْلُهٗ فَلْتَحْتَجِبْ مِنْهُ

امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اپنے غلام سے مالکہ کا پردہ نہیں اس لیے وہ فَلْتَحْتَجِبْ میں امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں اور احناف کہتے ہیں کہ پردہ تو پہلے بھی تھا مگر اب زیادہ احتیاط کرے اس لیے کہ اس کے پاس اب اتنا مال ہو گیا ہے کہ وہ بدل کتابت ادا کر کے آزادی حاصل کر سکتا ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ اِذَا اَفْلَسَ لِلرَّجُلِ غَرِيْمٌ فَيَجِدُ عِنْدَهٗ مَتَاعَهٗ

(جس کو دیوالیہ قرار دیا گیا اس کے پاس کوئی آدمی اپنا سامان بعینہٖ پائے تو وہ کیا کرے؟)

افلاس کا لغوی و اصطلاحی معنی

مبارکپوری صاحبؒ تحفۃ الاحوذی ص ۲۵۰ ج ۲ میں اَلنِّهَايَة کے حوالہ سے اور علامہ ابن حجر فتح الباری ج ۵ ص ۴۵۹ میں لکھتے ہیں اور الفاظ فتح الباری کے نقل کیے جا رہے ہیں۔

اَلْمُفْلِسُ شَرْعًا مَنْ تَزِيْدُ دُيُوْنُهٗ عَلٰى مَوْجُوْدِهٖ سُمِّيَ مُفْلِسًا لِاَنَّهٗ صَارَ ذَا فُلُوْسٍ بَعْدَ اَنْ كَانَ ذَا دَرَاهِمَ وَدَنَانِيْرَ اِشَارَةً اَنَّهٗ صَارَ لَا يَمْلِكُ اِلَّا اَدْنَى الْاَمْوَالِ وَهِيَ الْفُلُوْسُ اَوْ سُمِّيَ بِذٰلِكَ لِاَنَّهٗ يُمْنَعُ التَّصَرُّفَ فِي الشَّيْءِ النَّافِهِ كَالْفُلُوْسِ لِاَنَّهُمْ مَا كَانُوْا يَتَعَامَلُوْنَ بِهَا اِلَّا فِي الْاَشْيَاءِ الْحَقِيْرَةِ اَوْ لِاَنَّهٗ صَارَ اِلٰى حَالَةٍ لَا يَمْلِكُ فِيْهَا فَلْسًا۔ فَعَلٰى هٰذَا فَالْهَمْزَةُ فِيْ اَفْلَسَ لِلسَّلْبِ

شرعی طور پر مفلس اس کو کہتے ہیں کہ جس کا قرضہ اس کے پاس موجود مال سے زیادہ ہو۔ اس کو مفلس اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے دراہم اور دنانیر والا تھا اب اس حالت سے گر کر فلوس (پیسوں) والا ہو گیا ہے۔ یہ اس بات کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ وہ صرف ادنیٰ مال یعنی فلوس کا مالک ہے یا اس کا مفلس اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کو فلوس جیسی معمولی شے میں تصرف کے علاوہ باقی اشیاء میں تصرف سے روک دیا جاتا ہے اس لیے کہ وہ فلوس کا

لین دین صرف معمولی اشیاء میں ہی کرتے تھے یا اس لیے مفلس کہا جاتا ہے کہ وہ ایسی حالت کی جانب لوٹ گیا ہے کہ ایک پیسے کا مالک بھی نہیں رہا اس صورت میں اَفْلَسَ کے اندر ہمزہ سلب کا ہوگا۔

اور مولانا محمد زکریا صاحب فرماتے ہیں اَلْمُفْلِسُ لُغَۃً مَنْ لَا عَیْنَ لَہٗ وَلَا عَرَضَ کہ لغت کے لحاظ سے مفلس اس کو کہتے ہیں جس کے پاس نہ نقدی ہو اور نہ سامان ہو۔ وَشَرْعًا مَنْ قَصَرَ مَا بِیَدِہٖ عَمَّا عَلَیْہِ مِنَ الدُّیُوْنِ اور شرعا اس کو کہتے ہیں کہ اس کے ذمہ جتنا قرض ہے وہ زیادہ ہو اور اس کے پاس جتنی مالیت ہے اس سے اس کے قرضہ کی ادائیگی نہ ہو سکے۔ (اوجز المسالک ص ۳۴۷ ج ۱۱)

تَفْلِیْس کا حکم

علامہ ابن نجیمؒ البحر الرائق ص ۲۵۰ ج ۶ میں اور علامہ ابن الہمامؒ فتح القدیر ص ۴۴۹ ج ۵ میں اور صاحب ہدایہؒ ص ۱۴۴ ج ۳ میں فرماتے ہیں کہ اگر قاضی کسی شخص کے بارہ میں فیصلہ کر دے کہ یہ مفلس (کنگال ' دیوالیہ) ہو چکا ہے تو صاحبین کے نزدیک یہ حکم ثابت ہو جائے گا اور امام صاحبؒ کے نزدیک یہ حکم ثابت نہیں ہوگا اس لیے کہ مال آنے جانے والی چیز ہے ہو سکتا ہے کہ اب اس کے پاس مال نہ ہو اور بعد میں اس کو وافر مقدار میں مال حاصل ہو جائے اس لیے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے)

مفلس کے بارے میں ائمہ کرام کے نظریات

قَوْلُہٗ اَیُّمَا امْرِءٍ اُفْلِسَ وَوَجَدَ رَجُلٌ سِلْعَتَہٗ عِنْدَہٗ بِعَیْنِہَا فَھُوَ اَوْلٰی بِھَا مِنْ غَیْرِہٖ اگر ایک آدمی نے کوئی چیز بیچی اور زید نے خرید لی مگر اس کا ثمن ادا نہیں کیا اور زید نے دوسرے لوگوں کا قرضہ بھی دینا ہو اور پھر قاضی یا حاکم نے زید کو مفلس قرار دے دیا اور وہ چیز زید کے قبضہ میں ہو تو کیا وہ آدمی جس نے چیز بیچی ہے وہ اس چیز کو اکیلا لے لے یا وہ باقی قرض خواہوں کے ساتھ اس چیز میں شریک ہوگا۔ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ' امام ابراہیم النخعیؒ' امام حسن بصریؒ' امام شعبیؒ' ابن شبرمہ' امام وکیعؒ اور اہل کوفہ کے نزدیک وہ آدمی باقی قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہوگا خواہ زید مرجائے یا اس پر تَفْلِیْس کا حکم جاری کیا گیا ہو۔ اور یہی قول ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا۔ (قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہوگا کا مطلب یہ ہے کہ وہ اکیلا حق دار نہیں ہے بلکہ باقی قرض خواہوں کا بھی اس میں

حق ہوگا اور جس طرح وراثت ہر ایک وارث کے حصہ کے مطابق تقسیم کی جاتی ہے اسی طرح یہ چیز قرض کے تناسب سے سب قرض خواہوں میں تقسیم ہوگی) اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر مفلس زندہ ہو تو جس نے اس کے ہاتھ کوئی چیز بیچی ہو اور وہ چیز موجود ہو تو وہ اس کا حقدار ہے اور اگر مفلس مرگیا تو یہ شخص باقی لوگوں کے ساتھ اس چیز میں برابر ہوگا۔ اور یہی نظریہ ہے امام احمدؒ کا۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خواہ مفلس زندہ ہو یا مرگیا ہو ہر حال میں یہ آدمی اس چیز کا حقدار ہے دوسرے قرض خواہ اس چیز میں اس کے ساتھ شریک نہ ہوں گے۔ (اعلاء السنن ص ۳۸۶ ج ۱۴) اور ائمہ کرام کے یہی نظریات علامہ ابن حزمؒ نے المحلی ص ۲۰۵ ج ۵ میں اور مولانا محمد زکریا صاحبؒ نے اوجز المسالک ص ۳۴۹ ج ۱۱ میں اور قاضی شوکانی نے نیل الاوطار ج ۵ ص ۲۵۷' ۲۵۸ میں بیان کیے ہیں اور مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ کا نظریہ یہ ہے کہ اگر مشتری نے کوئی چیز خریدی اور ثمن کا کچھ حصہ ادا کر دیا پھر وہ مفلس ہوگیا تو باقی قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوگا اور اگر ثمن کا کچھ حصہ بھی ادا نہیں کیا تو اس چیز کا بائع حق دار ہوگا (بذل المجہود ج ۵ ص ۲۹۳)

شوافع حضرات کی پہلی دلیل

ترمذی ج ۱ ص ۲۳۹' ابوداؤد ج ۲ ص ۱۴۰' بخاری ج ۱ ص ۳۲۳ وغیرہ میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس آدمی کو مفلس قرار دے دیا گیا اور کوئی آدمی اپنا سودا بعینہٖ اس کے پاس پاتا ہے تو دوسروں کی بہ نسبت وہ اس سامان کا زیادہ حق رکھتا ہے اور شوافع کے نزدیک خواہ بائع مفلس ہو کر زندہ یا مرگیا ہو' تو دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور ابو داؤد ج ۲ ص ۱۴۱ کی جن روایات میں وَاِنْ مَاتَ الْمُشْتَرِیْ فَصَاحِبُ الْمَتَاعِ اُسْوَۃٌ لِلْغُرَمَاءِ کے الفاظ ہیں' اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ روایت مرسل ہے۔

اس کا پہلا جواب

علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص ۲۴۰ ج ۱۲ میں' طحاوی کے حوالہ سے اور علامہ ظفر احمد عثمانی اعلاء السنن ص ۳۸۵ ج ۱۴ میں فرماتے ہیں کہ اس سے مراد وہ مال ہے جو غصب یا عاریت یا ودیعت یا رہن کی صورت میں اس کے پاس ہو یا سودا مکمل نہ ہوا ہو بلکہ سوم شراء کی حالت میں اس کے قبضہ میں ہو جیسا کہ مسلم ج ۲ ص ۱۷ کی روایت میں ہے وَلَمْ یَفْرِقَہٗ

اس سے بیع کی صورت میں مبیعہ مراد نہیں ہے اس لیے کہ اس روایت میں بیع کے الفاظ نہیں ہیں اور جن روایات میں بیع کے الفاظ ہیں مثلاً ابوداؤد ج ۲ ص ۱۴۰ ان میں بھی شوافع حضرات کے لیے دلیل نہیں بن سکتی اس لیے کہ روایات میں الفاظ ہیں فَوَجَدَ مَتَاعَهٗ بِعَيْنِهٖ ۔ بِعَيْنِهٖ اس مال کو پایا ہو اور بیع مکمل ہو جانے کے بعد اس مال کی حیثیت بعینہ نہیں رہتی بلکہ بدل جاتی ہے اس لیے کہ وہ پہلے بائع کی ضمان میں تھی اور اب وہ مشتری کی ضمان میں منتقل ہو چکی ہے اور ایک سے دوسرے کی جانب منتقل ہونے کی وجہ سے وہ چیز بعینہ نہیں رہتی جیساکہ حضرت بریرہؓ کو صدقہ کا گوشت دیا گیا انہوں نے پکایا اور حضور علیہ السلام کو پیش نہ کیا۔ جب آپؐ نے اس بارے میں پوچھا تو حضرت بریرہؓ نے عذر پیش کیا کہ یہ صدقہ کا گوشت ہے۔ اس لیے کہ آپ تو صدقہ نہ کھاتے تھے تو آپ نے فرمایا لَكِ صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ وہ گوشت تیرے لیے صدقہ ہے اور جب تو ہمیں دے گی تو وہ ہمارے لیے ہدیہ ہوگا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ایک سے دوسرے کی جانب منتقل ہونے کی صورت میں وہ چیز بعینہ نہیں رہتی اس لیے ان روایات میں بیع سے مراد ایسی بیع لیں گے جن میں بائع کی ملکیت باقی رہتی ہے مثلاً مقبوض علیٰ سوم الشراء (یعنی مشتری نے سودا طے کرنے کے لیے اس پر قبضہ کیا ہو) یا بیع الخیار (یعنی ایسی بیع جس میں خیار رکھا گیا ہو) ایسی صورت میں ان روایات پر بھی عمل ہو جاتا ہے اور اصول موضوعہ کو چھوڑنا بھی لازم نہیں آتا۔ اور اس روایت میں مال کو ودیعت وغیرہ پر محمول کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حضرت سمرۃؓ سے روایت ہے کہ بے شک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مَنْ سُرِقَ لَهٗ مَالٌ اَوْ ضَاعَ لَهٗ مَتَاعٌ فَوَجَدَهٗ بِيَدِ رَجُلٍ بِعَيْنِهٖ فَهُوَ اَحَقُّ بِهٖ وَيَرْجِعُ الْمُشْتَرِيْ عَلَى الْبَائِعِ بِالثَّمَنِ. (مسند احمد ج ۵ ص ۱۳) کہ جس آدمی کا مال چوری ہو جائے یا گم ہوجائے اور اس نے کسی کے ہاں بعینہ اس مال کو پا لیا تو وہ اس کا حق دار ہے (اس لیے کہ اس کی ملکیت اس سے ساقط نہیں ہوتی) اور اگر جس کے ہاں سے مال ملا ہے اس نے کسی سے وہ مال خریدا ہو تو وہ بائع سے اپنا ثمن واپس لے۔ اور یہ روایت طبرانی ج ۷ ص ۳۰۸ میں یوں ہے۔ عَنْ سَمُرَةَ قَالَ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَاْمُرُنَا اَنَّهٗ مَنْ ضَلَّ لَهٗ مَالٌ اَوِ اسْتُرِقَ فَعَرَفَهٗ وَجَاءَ عَلَيْهِ بِبَيِّنَةٍ فَاِنَّ مَالَهٗ يُؤَدّٰى اِلَيْهِ وَاِنَّ الَّذِيْ ابْتَاعَهٗ يَتْبَعُ ثَمَنَهٗ عِنْدَ بَيْعِهِ الَّذِيْ ابْتَاعَ مِنْهُ یعنی جس آدمی کا مال گم ہوا یا چوری ہوا اور اس نے کسی کے پاس اپنا مال پہچان لیا اور ثبوت پیش کر دیا تو مال اس کو ادا کیا جائے گا اور یہ آدمی اپنا ثمن اس سے واپس لے گا

جس سے خریدا ہے۔ اور شوافع حضرات بعینہ سے مراد یہ لیتے ہیں کہ وہ چیز ضائع نہ ہوئی بلکہ موجود ہو۔

اعتراض

بعض حضرات نے اس روایت پر جس میں مَنْ سُرِقَ لَہٗ مَتَاعٌ کے الفاظ ہیں اعتراض کیا ہے کہ اس میں ایک راوی حجاج بن ارطاۃ ہے اور اس پر جرح کی گئی ہے۔

پہلا جواب

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ بعض حضرات نے اس پر جرح کی ہے مگر امام ابو زرعہؒ، امام ابن حبانؒ، امام عجلیؒ اور خطیب بغدادیؒ جیسے حضرات نے اس کی توثیق بھی کی ہے (عمدۃ القاری ص ۲۴۰ ج ۱۲)

دوسرا جواب

علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم دیانت پر محمول ہے (العرف الشذی ص ۳۹۸) یعنی مشتری اور غرماء پر دیانتا" یہ ہے کہ وہ چیز بائع کو واپس کر دی جائے جو پہلے اس کی ملکیت تھی۔ یہ حکم قضاء" نہیں ہے۔

شوافع حضرات کی دوسری دلیل

حضرت ابو ہریرہؓ کا فیصلہ ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ میں اس مسئلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے مطابق فیصلہ کرتا ہوں کہ جو شخص دیوالیہ ہو جائے یا مر جائے پھر کوئی آدمی اس کے پاس اپنا سامان بعینہ پائے تو وہ زیادہ حقدار ہے اور یہ روایت ابوداؤد ج ۲ ص ۱۴۰) وغیرہ میں موجود ہے۔

اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک راوی ابو المعتمر ہے جو کہ مجہول ہے علامہ ظفر احمد صاحب فرماتے ہیں قَالَ الْمَنْذِرِیْ وَاَخْرَجَہٗ ابْنُ مَاجَۃَ وَحَکٰی اَبِیْ دَاوٗدَ اَنَّہٗ قَالَ مَنْ یَّاْخُذُ بِھٰذَا؟ وَاَبُو الْمُعْتَمِرِ مِنْ ھٰؤُلَاءِ لَا یُعْرَفُ (اعلاء السنن ص ۳۹۱ ج ۱۴) امام منذری نے فرمایا کہ یہ روایت امام ابن ماجہ نے بھی اپنی کتاب میں لائی ہے اور امام منذری نے امام ابوداؤد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس روایت کو کون لے گا؟ اور ابو المعتمر معروف نہیں ہے اور اسی طرح الجوھر النقی کا حوالہ نقل کرتے ہیں کہ اس

کی سند میں ابو المعتمر ہے اور وہ مجہول ہے اور اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں بیع کا ذکر نہیں ہے اس لیے اس کو غصب وغیرہ پر محمول کریں گے۔

مالکیہ کی دلیل

مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ نے امام مالکؒ کا جو نظریہ نقل کیا ہے کہ اگر مشتری نے مبیعہ کے ثمن کا کچھ ادا کر دیا ہو تو ایسی صورت میں بائع باقی قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہو گا اور اگر اس نے ثمن کا کچھ حصہ بھی ادا نہیں کیا تو بائع اس چیز کا حق دار ہو گا اس پر ان کی دلیل وہ روایت ہے جو ابوداؤد ج ۲ ص ۱۴۰ وغیرہ میں ہے جس میں یہ الفاظ ہیں وَلَمْ يَقْبِضِ الَّذِيْ بَاعَهُ مِنْ ثَمَنِهٖ شَيْئًا کہ بائع نے اس بیعہ کے ثمن میں سے کچھ بھی وصول نہ کیا ہو تو وہ اس چیز کا حقدار ہو گا۔ تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر اس نے ثمن کا کچھ حصہ وصول کر لیا تو پھر وہ اکیلا حق دار نہ ہو گا اور مالکیہ کے ہاں مفہوم مخالف حجت ہے اور اسی طرح بعض روایات میں یہ الفاظ موجود ہیں وَاِنْ كَانَ قَدْ قَضٰى مِنْ ثَمَنِهَا شَيْئًا فَهُوَ اُسْوَةٌ لِلْغُرَمَاءِ فِيْهَا (ابوداؤد ج ۲ ص ۱۴۱) اگر اس نے اس مبیعہ کے ثمن کا کچھ ادا کر دیا ہو تو پھر وہ باقی قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہو گا۔

اسی طرح مالکیہ نے کہا کہ اگر مفلس مشتری مر گیا تو بائع باقی قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہو گا اس پر وہ یہ روایت پیش کرتے ہیں وَاِنْ مَاتَ الْمُشْتَرِيْ فَصَاحِبُ الْمَتَاعِ اُسْوَةُ الْغُرَمَاءِ (ابوداؤد ج ۲ ص ۱۴۱) اور اگر مشتری مر گیا تو مبیع کا بائع باقی قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہو گا۔

شوافع حضرات نے ان روایات کا جواب دیا کہ یہ روایات مرسل ہیں اور شوافع کے نزدیک ایسی مرسل حجت نہیں۔ اور احناف کی جانب سے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ یہ درست ہے کہ احناف کے نزدیک مرسل حجت ہے لیکن مسند روایت اقویٰ ہوتی ہے اس لیے کہ حدیث قبول کرنے کے لیے اس کے راویوں کی عدالت شرط ہے اور مسند میں یہ چیز صراحت کے ساتھ پائی جاتی ہے جبکہ مرسل میں یا تو یہ چیز مشکوک ہوتی ہے یا دلالتاً پائی جاتی ہے اور دلالت کی بہ نسبت صریح اقویٰ ہوتی ہے (عمدۃ القاری ص ۲۴۱ ج ۱۲)۔

احناف کی دلیل

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں وَصَحَّ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيْزِ اَنَّ مَنِ اقْتَضٰى مِنْ ثَمَنِ

سَلعَتِہٖ شَيْئًا ثُمَّ اَفلَسَ فَهُوَ وَالغُرَمَاءُ فِيهِ سَوَاءٌ وَهُوَ قَوْلُ الزُّهْرِيِّ ۔ وَرَوٰى قَتَادَةُ عَنْ خَلاَّسِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ اَنَّهُ قَالَ هُوَ فِيهَا اُسْوَةُ الغُرَمَاءِ اِذَا وَجَدَهَا بِعَيْنِهٖ (عمدۃ القاری ص ۲۴۰ ج ۱۲) اور صحیح روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیز نے فرمایا کہ جس نے مبیعہ کے ثمن کا کچھ حصہ ادا کر دیا پھر مفلس ہو گیا تو اس کا بائع باقی قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہوگا۔ اور یہی قول ہے امام زہری کا۔ اور قتادہ نے خلاس بن عمرو کے واسطہ سے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اس جیسی صورت میں فرمایا کہ جب بائع اس مبیعہ کو بعینہ پالے تو بائع باقی قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہوگا۔ اور علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اسی کے مطابق نظریہ ہے امام ابراہیم النخعیؒ، حسن بصریؒ، امام شعبیؒ اور وکیع بن الجراحؒ جیسے حضرات کا۔

اعتراض

حضرت علیؓ کا جو اثر خلاس بن عمرو کے واسطہ سے ہے اس پر مبارکپوری صاحب اعتراض کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ التعلیق الممجد (ص ۳۴۱) میں ہے وَاَحَادِيْثُ خَلاَّسٍ عَنْ عَلِيٍّ ضَعِيْفَةٌ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۵۱ ج ۲) کہ خلاس کی حضرت علیؓ سے مروی احادیث ضعیف ہیں۔

اس کا جواب

خلاس بن عمرو ثقہ راوی ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہے کہ اس نے حضرت علیؓ سے سماعت نہیں کی بلکہ وہ ایک کتاب سے حضرت علیؓ کی روایات کیا کرتا تھا۔ مگر امام ترمذی نے ج ۱ ص ۱۸۲ میں بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الحَلْقِ لِلنِّسَاءِ میں عَنْ خَلاَّسِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَلِيٍّ کی سند سے روایت لی ہے۔ اس کے تحت مبارکپوری صاحب لکھتے ہیں خَلاَّسُ بْنُ عَمْرٍو الْهَجَرِيُّ الْبَصْرِيُّ ثِقَةٌ (تحفۃ الاحوذی ص ۱۰۹ ج ۲ یہاں اس کے عدم سماع کا اعتراض نہ امام ترمذیؒ نے کیا ہے اور نہ ہی مبارکپوری صاحبؒ نے۔ اور مولانا ظفر احمد صاحب لکھتے ہیں کہ حضرت علیؓ کا یہ اثر صحیح سند سے ثابت ہے اور علامہ ابن حزمؒ نے کتاب الجہاد میں خلاس عن علیؓ کی سند سے مروی روایت کو صحیح قرار دیا ہے (اعلاء السنن ص ۳۹۰ ج ۱۴) اس سے معلوم ہوا کہ خلاس عن علیؓ کی تمام روایات کو ضعیف کہنا درست نہیں ہے اور مولانا عثمانیؒ لکھتے ہیں کہ امام محمد بن الحسن نے الحج میں فرمایا کہ حضرت ابو ہریرہؓ

سے مروی روایت میں چونکہ اختلاف ہے کسی میں بیع کا ذکر ہے اور کسی میں نہیں اور کسی میں بیع کا ذکر ہے اور وَلَمْ یَفتَرِقَهُ کی قید ہے کسی میں لَمْ یَكُنْ قَبَضَ مِنْ ثَمَنِهٖ شَیْئاً کے الفاظ ہیں اور کسی میں وَاِنْ کَانَ قَبَضَ مِنْ ثَمَنِهٖ شَیْئاً فَهُوَ اُسْوَةُ الْغُرَمَاءِ کے الفاظ ہیں جبکہ حضرت علیؓ کا قول اپنے مفہوم میں واضح ہے اس لیے ہمارے نزدیک حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کی بہ نسبت حضرت علیؓ کا قول راجح ہے۔ (اعلاء السنن ص ۳۹۳ ج ۱۴)

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ لِلْمُسْلِمِ اَنْ يَّدْفَعَ اِلَى الذِّمِّيِّ الْخَمْرَ يَبِيْعُهَا لَهٗ

(ذمی کے ذریعے سے شراب کی خرید و فروخت کی مسلمان کے لیے ممانعت کا بیان)

یہاں دو بحثیں ہیں۔

البحث الاول

اگر شراب کا سرکہ بنا لیا جائے تو اس کے بارہ میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ مبارکپوریؒ امام شافعیؒ کا یہ نظریہ نقل کرتے ہیں کہ اگر شراب میں کوئی چیز ڈال کر سرکہ بنا لیا جائے تو جائز نہیں ہے اور اگر دھوپ میں پڑے رہنے وغیرہ کی وجہ سے خود بخود سرکہ بن جائے تو وہ حلال اور طاہر ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی چیز ڈال کر بھی سرکہ تیار کیا جائے تب بھی وہ طاہر ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۵۱ ج ۲) اور امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس بارہ میں امام مالکؒ سے دو روایتیں ہیں اور اصح روایت کے مطابق وہ امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں (شرح مسلم ص ۲۲ ج ۲) اور مولانا محمد زکریا صاحبؒ اور مبارکپوری صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ سے اس بارہ میں تین روایات ہیں۔ ایک روایت کے مطابق اس شراب کا سرکہ بنانا حرام ہے اس کی وجہ سے آدمی گنہگار ہو گا لیکن جو سرکہ تیار کر لیا گیا ہے وہ پاک ہوگا۔ دوسری روایت یہ ہے کہ سرکہ بھی ناپاک ہوگا۔ اور تیسری روایت کے مطابق ان کا نظریہ امام شافعیؒ کے مطابق ہے۔ (اوجز المسالک ص) تحفۃ الاحوذی ص ۲۵۱ ج ۲) اور امام احمدؒ کا نظریہ ملا علی قاریؒ کے حوالہ سے مبارکپوریؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ شراب کا سرکہ بنانا حرام ہے۔

امام صاحبؒ کی پہلی دلیل

مسند احمد ج ۳ ص ۳۱۰ اور ج ۳ ص ۳۹۰ وغیرہ میں روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا نِعْمَ الْاِدَامُ الْخَلُّ بہترین سالن سرکہ ہے اس میں کوئی قید نہیں ہے کہ سرکہ کس چیز سے بنایا گیا ہو۔

دوسری دلیل

امام بیہقیؒ نے حضرت جابرؓ سے مرفوعا روایت نقل کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خَیْرَ خَلِّکُمْ خَلُّ خَمْرِکُمْ (بحوالہ تحفۃ الاحوذی ص ۲۵۱ ج ۲) کہ تمہارا بہترین سرکہ وہ ہے جو شراب سے بنا ہو۔

اعتراض

مبارکپوری صاحبؒ علامہ زیلعیؒ کا اعتراض نقل کرتے ہیں کہ اس روایت میں مغیرہ بن زیاد ہے اور وہ قوی راوی نہیں ہے۔

اس کا جواب

اگرچہ اس پر جرح کی گئی ہے مگر وکیعؒ اور ابن معینؒ جیسے محدثین نے اس کی توثیق بھی کی ہے اور مبارکپوری صاحب اس کی سند سے ایک روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں فَالظَّاھِرُ اَنَّ اِسْنَادَ ھٰذَا الْحَدِیْثِ لَا یَحُطُّ عَنْ دَرَجَۃِ الْحَسَنِ واللہ تعالیٰ اعلم (تحفۃ الاحوذی ص ۳۱۹ ج ۲) ظاہر بات ہے کہ اس حدیث کی سند حسن درجہ سے کم نہیں ہے اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ جرح کے باوجود اس کی روایت حسن درجہ سے کم نہیں ہے۔

تیسری دلیل

امام دار قطنیؒ نے (ج ۴ ص ۲۶۶ میں) حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعا روایت نقل کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اِنَّ دِبَاغَھَا یُحِلُّ کَمَا یَحِلُّ خَلُّ الْخَمْرِ (بحوالہ تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۵۱) بے شک اس کے چمڑے کو دباغت دینا اس کو پاک کر دیتا ہے جیسا کہ شراب کا سرکہ بن جانا اس کو پاک کر دیتا ہے۔ اس میں بھی کوئی قید نہیں کہ وہ خود بخود سرکہ بن جائے یا کوئی چیز ڈال کر سرکہ بنا لیا جائے بلکہ ظاہر الفاظ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں صورتیں جائز ہیں اس لیے کہ چمڑا دھوپ میں پڑے رہنے کی وجہ سے خود بخود اس

کی دباغت حاصل ہو جائے تب بھی پاک ہو جاتا ہے یا اس کو کوئی چیز لگا کر دباغت دی جائے تو تب بھی پاک ہو جاتا ہے تو جیسے یہاں دونوں صورتوں میں چمڑا پاک ہو جاتا ہے اسی طرح خود بخود سرکہ بن جائے یا سرکہ بنا لیا جائے تو دونوں صورتوں میں وہ شراب کی حالت باقی نہ رہنے کی وجہ سے پاک ہو جاتا ہے۔

حضرت گنگوہیؒ ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب اصل میں شراب ناپاک ہے تو اس میں کوئی چیز ڈال کر سرکہ بنانے سے وہ کیسے پاک ہو جاتی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا کہ جیسے مردار کا چمڑا اپنے اصل کے اعتبار سے ناپاک ہے مگر دباغت کے ساتھ پاک ہو جاتا ہے تو اسی طرح شراب اپنے اصل کے لحاظ سے ناپاک ہے مگر جب اس کا سرکہ بنا لیا جائے تو وہ پاک ہو جاتا ہے۔ (الکوکب الدری ص ۳۷۱)

اعتراض

حضرت ام سلمہؓ والی روایت پر مبارکپوری صاحبؒ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کی سند میں فرج بن فضالہ راوی ہے جو کہ ضعیف ہے (تحفۃ الاحوذی ص ۲۵۱ ج ۲)

اس کا جواب

اس راوی کے بارہ میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ بعض محدثین نے اس کو حافظہ کے لحاظ سے ضعیف کہا ہے وَقَدْ رَوٰی عَنْہُ وَکِیْعٌ وَغَیْرُ وَاحِدٍ مِنَ الْاَئِمَّۃِ (ترمذی ص ۴۵ ج ۲)) کہ اس سے وکیع اور دیگر بہت سے ائمہ نے روایت کی ہے تو یہ راوی اتنا گرا ہوا نہیں کہ اس کی روایت اعتبار کے لائق نہ ہو۔ اور مولانا ظفر احمد صاحب عثمانیؒ نے حضرت علیؓ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ کے آثار نقل کیے ہیں کہ وہ شراب سے بنائے ہوئے سرکہ میں کوئی حرج نہ سمجھتے تھے۔ (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۱۳۹)

دیگر ائمہ کی پہلی دلیل اور اس کا جواب

حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ شراب کا سرکہ بنا لیا جائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں (مسلم ج ۲ ص ۱۶۳ وغیرہ)

اس کا جواب یہ ہے کہ جب بعض روایات سے شراب کے سرکہ بنانے کی اجازت ثابت ہوتی ہے اور بعض صحابہؓ سے بھی اس بارہ میں آثار موجود ہیں تو تطبیق کے لیے اس کی یہی تاویل کی جائے گی کہ یہ اس ابتدائی زمانہ کی روایت ہے۔ جب شراب سے نفرت دلانا

مقصود تھا یہاں تک کہ ان برتنوں کا استعمال بھی ممنوع قرار دے دیا گیا جن برتنوں میں شراب بنائی جاتی تھی اور بعد میں ان برتنوں کے استعمال کی اجازت دے دی گئی۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ آپؐ نے جو لا فرمایا ہے' اس سے نہی تنزیہی مراد ہے جو کہ جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے یعنی ایسا کرنا اچھا نہیں ہے۔

دوسری دلیل اور اس کا جواب

حضرت ابو سعید الخدریؓ سے روایت ہے کہ جب سورۃ المائدہ کی شراب کے بارے میں آیت نازل ہوئی تو میں نے کہا کہ ایک یتیم بچے کی شراب ہمارے پاس ہے تو آپؐ نے فرمایا اَھرِیْقوہ اس کو بہا دو۔ (ترمذی ص ۲۴۹ ج ۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ روایت کے الفاظ ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ابتدائی دور کی بات ہے جبکہ آپؐ نے شراب کے بارہ میں سختی فرمائی تاکہ اس کی نفرت لوگوں کے دلوں میں بیٹھ جائے۔ اسی طرح حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ ابو طلحہؓ کے ہاں کچھ یتیم پرورش پاتے تھے اور انہوں نے ان کے مال سے شراب خریدی۔ فَلَمَّا نَزَلَ تَحْرِیْمَ الْخَمْرِ اَتَی النَّبِیَّ صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فَذَکَرَ ذَالِکَ لَہٗ فَقَالَ اَجْعَلُہٗ خَلاً قَالَ لَا (دارمی ج ۲ ص ۴۳) تو جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو وہ حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اس بارے میں پوچھا اور کہا کہ کیا میں اس کا سرکہ بنا لوں تو آپ نے منع فرمایا۔ یہ بھی ابتدائی دور کی روایت ہے جبکہ شراب سے نفرت دلانا مقصود تھا۔

اعتراض

حضرت ابو سعیدؓ والی روایت میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے یتیم کی شراب بہا دینے کا حکم فرمایا حالانکہ قرآن کریم میں تو یتیم کا مال ضائع کرنے کی ممانعت ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی مصلحت نہ ہو تو یتیم کا مال ضائع کرنا درست نہیں اور اگر مصلحت ہو تو درست ہے اور یہاں مصلحت یہ تھی کہ شراب کی اس قدر نفرت ہو جائے کہ کوئی گنجائش ہی باقی نہ رہے اور یہ نفرت دلانے کے لیے تھا جیسا کہ کتوں سے نفرت دلانے کے لیے ان کو مار ڈالنے کا حکم دیا گیا حالانکہ ان میں سے کئی کتے مالکوں کی ملکیت ہوتے تھے اور قیمتی ہوتے تھے جب نفرت دل میں بیٹھ گئی تو پھر ان کو مارنے سے روک دیا گیا۔

البحث الثانی۔ ذمی کے ذریعے سے بیچی گئی شراب کا حکم

اس میں اتفاق ہے کہ کوئی مسلمان براہ راست شراب کا کاروبار نہیں کر سکتا اگر شراب کی خرید و فروخت کے لیے کسی ذمی کو وکیل بنا لے تو کیا یہ کسی مسلمان کے لیے جائز ہے یا نہیں۔ مولانا ظفر احمد عثمانیؒ علامہ ابن حزم کے المحلی کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب کسی مسلمان نے کسی نصرانی کو حکم دیا کہ اس کے لیے شراب خریدے تو یہ درست ہے علامہ ابن حزم نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کی قبیح باتوں سے ہے جن سے ہم اللہ کی پناہ مانگتے ہیں۔

اس کے جواب میں مولانا عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ ابو عبیدہؒ نے اپنی کتاب الاموال میں صحیح سند کے ساتھ یہ روایت نقل کی ہے کہ جب حضرت عمرؓ کو یہ اطلاع ملی کہ کچھ لوگ خنزیر کی صورت میں جزیہ وصول کرتے ہیں تو انہوں نے حضرت بلالؓ سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ ہاں لوگ ایسا کرتے ہیں تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ان سے کہو کہ ایسا نہ کریں بلکہ ان اہل ذمہ کے ہی سپرد کریں کہ وہ خود خنزیر کو بیچ کر نقدی کی صورت میں جزیہ ادا کیا کریں اور ابو عبیدہؒ نے یہ روایت بھی صحیح سند سے نقل کی ہے کہ حضرت بلالؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ آپ کی جانب سے مقرر کردہ بعض عمال خراج میں خنزیر اور شراب لے لیتے ہیں تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم ان سے خنزیر اور شراب نہ لیا کرو بلکہ ان پر ہی ذمہ داری ڈالو کہ وہ ان کو بیچیں اور تم ان کا ثمن لے لیا کرو۔ اور مولانا عثمانیؒ آگے لکھتے ہیں کہ جب حضرت عمرؓ نے اہل الذمہ کو شراب اور خنزیر بیچنے کی اجازت دی اور ان کے ثمن کو جزیہ اور خراج میں وصول کیا اور یہ صحابہؓ کی موجودگی میں تھا اور کسی نے ان پر طعن نہیں کیا اور جب اہل الذمہ کو ان چیزوں کا بیچنا جائز ہے اور مسلمانوں کو ان سے ان اثمان (قیمتوں) کو لینا جائز ہے تو پھر امام ابو حنیفہؒ پر کیا اعتراض ہو سکتا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر مسلمان کسی ذمی کو ان چیزوں کی تجارت میں وکیل بنائے تو جائز ہے کیونکہ یہ چیز حضرت عمرؓ کے اس عمومی قول سے ثابت ہوتی ہے کہ ان کے بیچنے کی ذمہ داری ان پر ہی ڈالو اور ان کی قیمت تم پر وصول کر لو۔
(اعلاء السنن ۱۱۱ ۔ ۱۱۲ ج ۱۴)

بابؑ سا (اگر کسی کا دوسرے کے ذمہ حق ہو تو کیا وہ خفیہ طور پر اپنا حق لے سکتا ہے؟)

امام ترمذیؒ نے صرف بَابٌ فرمایا ہے، کوئی عنوان قائم نہیں کیا مگر تحت الباب حدیث ذکر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اس بات پر بحث ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی سے خیانت کرے یا کسی آدمی کے ذمہ کسی دوسرے کا کوئی حق ہو تو کیا صاحب حق اپنے اس حق کو خفیہ طور پر یا زبردستی لے سکتا ہے یا نہیں؟

امام احمدؒ کا نظریہ

مولانا سہارنپوریؒ علامہ ابن حجر سے نقل کرتے ہیں کہ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے سے خیانت کی ہو تو اس آدمی کو اس سے خیانت نہیں کرنی چاہیے ایسا کرنا مطلقاً ممنوع ہے۔

امام شافعیؒ کا نظریہ

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس قسم کا حق اس کا ہے اگر اسی کے جنس کو وصول کرنے کا موقعہ اس کو مل گیا تو لے سکتا ہے اور اس جنس کے مطابق وصول کرنا متعذر ہو تو پھر دوسری جنس سے بھی وصول کر سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ

اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر اپنے حق کی جنس کے مطابق وصول کرنے کا موقعہ مل گیا تو کر سکتا ہے اور اس صورت میں نقدین یعنی سونا اور چاندی ایک ہی جنس ہوں گے اور اگر اپنے حق کی جنس کے مطابق نہ لے سکے تو پھر نہیں لے سکتا۔

امام مالکؒ کا نظریہ

اور امام مالکؒ سے اس بارہ میں تین روایات ہیں۔ (بذل المجہود ص ۲۹۶ ج ۵)

امام احمدؒ کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت کریمہ ہے وَلَا تَأْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (سورۃ البقرہ آیت ۱۸۸) اور ترمذی شریف کی یہی روایت وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ (ج ا ص ۲۳۹) بھی امام احمدؒ کی دلیل ہے۔

اس کا جواب مبارکپوری صاحبؒ نقل کرتے ہیں کہ اس کو باطل نہیں کہتے (اس لیے کہ یہ آدمی اپنے حق کو وصول کر رہا ہے) اور حدیث میں جو نہی ہے وہ ندب پر محمول ہے (تحفۃ الاحوذی ص ۲۵۲ ج ۲) یعنی ایسا نہ کرنا بہتر ہے۔

امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل قرآن کریم کی آیت کریمہ وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ ہے (سورۃ النحل آیت نمبر ۱۲۶)

اور قرآن کریم کی آیت کریمہ فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ (سورۃ البقرہ آیت نمبر ۱۹۴) اور آیت کریمہ وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا (سوۃ الشوریٰ آیت نمبر ۴۰) اور ابو سفیانؓ کی بیوی ہندؓ کی روایت ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا تھا خُذِيْ مَا يَكْفِيْكِ وَبَنِيْكِ بِالْمَعْرُوْفِ (ابو داؤد ج ۲ ص ۱۴۲) کہ تو اتنی مقدار میں خفیہ طور پر لے لیا کر جتنا مال تجھے اور تیرے بیٹے کو کافی ہو۔

مَسْئَلَةُ الظَّفَرِ

فقہ کی کتابوں اور احادیث کی شروحات میں مسئلۃ الظفر کے نام سے ایک مسئلہ معروف ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی دوسرے سے اپنا حق وصول کرنا ہے اور وہ دیتا نہیں مثلاً ملازم نے مالک سے تنخواہ لینی ہے جو اس کا حق بنتا ہے اور مالک دیتا نہیں اور کسی طرح سے مالک کا مال ملازم کے ہاتھ آگیا تو کیا یہ ملازم مالک کی اجازت کے بغیر اپنے حق جتنا اس میں سے لے سکتا ہے یا نہیں۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ملازم کے پاس یہ مال مالک کی امانت ہے اس لیے اس کے لیے ایسا کرنا درست نہیں ہے امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر جو حق بنتا ہے اسی کی جنس کا مال اس کو ملا تو لے سکتا ہے مثلاً اس نے گندم لینی ہے اور گندم ہی اس کے ہاتھ آئی تو لے سکتا ہے اور اگر کسی دوسری جنس کا مال ہاتھ آیا تو نہیں لے سکتا۔ اس صورت میں سونا یا چاندی ان کے نزدیک ایک ہی جنس ہوں گے اس لیے کہ دونوں نقدی ہونے میں ایک جیسے ہیں۔ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ خواہ اس کے ہاتھ اسی جنس کا مال آیا جو اس نے لینا ہے یا اس کے علاوہ آیا ہر حال میں وہ اپنا حق وصول کر سکتا ہے اور فرماتے ہیں کہ اگر زبردستی چھین سکتا ہے تو تب بھی درست ہے خواہ وہ چیز منقولی ہو یا غیر منقولی ہو جیسا کہ مکان زمین وغیرہ۔ اور یہ حضرات دلیل میں هِندامرأۃابی سفیان کی روایت پیش کرتے ہیں اور لَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ والی روایت ان کے خلاف نہیں ہے اس لیے کہ وہ خیانت نہیں کر رہا بلکہ اپنا حق وصول کر رہا ہے۔ اس مسئلہ کو مسئلۃ الظفر سے تعبیر کیا جاتا ہے علامہ کشمیری العرف الشذی ص ۳۹۸ میں اور حضرت گنگوہی الکوکب الدری ص ۳۷۲ میں فرماتے ہیں کہ ہمارے متاخرین فقہاء اس مسئلہ میں

امام شافعیؒ کے نظریہ کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ اَنَّ الْعَارِيَةَ مُؤَدَّاةٌ

صاحب ہدایہؒ عاریت کی تعریف کرتے ہیں ھِیَ تَمْلِیْکُ الْمَنَافِعِ بِغَیْرِ عِوَضٍ (ہدایہ ص ۲۳۱ ج ۳) کہ کسی دوسرے کو کسی معاوضہ کے بغیر کسی چیز کے منافع کا مالک بنانا عاریت کہلاتا ہے اور علامہ انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عاریت میں صرف اس چیز سے فائدہ اٹھانا اس کے لیے مباح ہوتا ہے منافع کا مالک بنانا نہیں ہوتا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک منافع کا مالک بنانا ہوتا ہے۔ (العرف الشذی ص ۳۹۸) جو شخص اپنی مملوکہ چیز کسی معاوضہ کے بغیر دوسرے کو فائدہ اٹھانے کے لیے دیتا ہے اس کو مُعِیر اور اس چیز کو مُسْتَعَار اور جس کو وہ چیز دی جا رہی ہے اس کو مُسْتَعِیر کہتے ہیں۔

مستعار چیز کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں ضمان ہے یا نہیں؟

اگر مستعیر نے مستعار چیز کو ہلاک اور ضائع کر دیا تو بالاتفاق اس پر ضمان ہوگی۔ اور اگر وہ چیز مستعیر کے عمل دخل کے بغیر ہلاک ہو گئی تو کیا اس میں ضمان ہے یا نہیں اس بارہ میں ائمہ فقہاء کے اقوال مختلف ہیں مولانا سہارنپوریؒ امام خطابیؒ (کی معالم السنن ص ۲۰۰ ج ۵) سے نقل کرتے ہیں کہ عاریت کی ضمان سے متعلق لوگوں کا اختلاف ہے حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ اس میں ضمان نہیں۔ قاضی شریحؒ حسن بصریؒ، ابراہیم النخعیؒ، سفیان ثوریؒ، اسحاق بن راہویہؒ اور اصحاب الرائے کا یہی نظریہ ہے اور حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ یہ دونوں حضرات اس میں ضمان کے قائل ہیں اور یہی نظریہ حضرت عطاءؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا ہے اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ جس چیز کا ہلاک ہو جانا ظاہر ہے جیسا کہ حیوان وغیرہ تو اگر ایسی چیز ہلاک ہو جائے تو ضمان نہیں ہے اور جس چیز کا ضائع ہونا ظاہر نہیں بلکہ مخفی ہے جیسا کہ کپڑا وغیرہ تو اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان ہو گی (بذل المجہود ص ۳۰۳ ج ۵)

اور صاحب ہدایہ احناف کا مسلک یہ بتاتے ہیں وَالْعَارِيَةُ اَمَانَةٌ اِنْ هَلَكَتْ مِنْ غَيْرِ تَعَدٍّ لَمْ يَضْمَنْ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَضْمَنُ (ہدایہ ص ۲۳۱ ج ۳) اور مستعار چیز مستعیر کے پاس امانت ہے اگر اس کی جانب سے کوتاہی یا زیادتی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان نہیں ہوگی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ضمان ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

ابوداؤد ص ۱۴۶ ج ۲ وغیرہ میں حضرت صفوان بن یعلی اپنے باپ یعلی سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ جب میرے قاصد تمہارے پاس آئیں تو ان کو تیس زرہیں اور تیس اونٹ دے دینا حضرت یعلیؓ کہتے ہیں کہ میں نے کہا یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ اَعَارِیَۃٌ مَضْمُوْنَۃٌ اَوْ عَارِیَۃٌ مُؤَدَّاۃٌ کیا یہ ایسی عاریت ہے جس کے ضائع ہو جانے پر ضمان دی جائے گی یا ایسی عاریت ہے کہ اگر موجود ہو تو اس کی ادائیگی ہوگی تو آپؐ نے فرمایا بَلْ عَارِیَۃٌ مُؤَدَّاۃٌ بلکہ یہ ایسی عاریت ہے کہ اس کی ادائیگی کی جائے گی۔ اس میں آپؐ نے مضمونہ کی نفی فرمائی۔ اور مؤداۃ فرما کر اشارہ فرما دیا کہ اگر وہ چیزیں موجود ہوں گی تو اداء کی جائیں گی۔ اور حضرت سمرہؓ کی روایت جو ترمذی ج ۱ ص ۲۳۹ میں ہے کہ آپ ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا اَلْعَارِیَۃُ مُؤَدَّاۃٌ کہ مستعار چیز ادا کی جائے گی اور اداء اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ وہ موجود ہے اور اگر ہلاک ہو جائے تو اس کے بدل کو ادا نہیں کہتے بلکہ قضاء کہتے ہیں۔ یہ روایت بھی احناف کی دلیل ہے۔ اسی طرح حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے جن آثار کا ذکر امام خطابی کے حوالہ سے گزر چکا ہے وہ بھی امام صاحب کی دلیلیں ہیں۔

ان حضرات نے دار قطنی ج ۳ ص ۴۱ کی اس روایت کو بھی دلیل بنایا ہے جس میں یہ الفاظ ہیں لَیْسَ عَلَی الْمُسْتَعِیْرِ غَیْرِ الْمُغِلِّ ضَمَانٌ جو مستعیر اس مستعار چیز کو جان بوجھ کر ضائع کرنے والا نہ ہو تو اس پر ضمان نہیں ہے مگر مبارکپوری صاحبؒ لکھتے ہیں کہ حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے (تحفۃ الاحوذی ص ۲۵۳ ج ۲)

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی پہلی دلیل اور اس کا جواب

ابوداؤد ج ۲ ص ۱۴۵ وغیرہ کی حضرت صفوان بن امیہؓ کی روایت ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین کے موقعہ پر اس سے عاریتاً" درعیں مانگیں تو اس نے کہا کہ اَغَصْبٌ یَا مُحَمَّدُ۔ اے محمد کیا آپ یہ درعیں غصب کرنا چاہتے ہیں (چونکہ صفوان اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے اس لیے یہ کہا) تو آپؐ نے فرمایا لَا بَلْ عَارِیَۃٌ مَضْمُوْنَۃٌ غصب نہیں کرنا چاہتا بلکہ عاریتاً" لینا چاہتا ہوں جس کی ضمان دی جائیگی۔ اس میں چونکہ کوئی قید نہیں کہ وہ ہلاک ہو جائے یا ہلاک کر دی جائے بلکہ مطلقاً فرمایا ہے تو اس سے معلوم ہوا

کہ ہر حال میں عاریت کے ضائع ہو جانے پر ضمان ہوگی۔

اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ امام ابوداؤد خود فرماتے ہیں کہ هٰذِهٖ رِوَايَةُ يَزِيْدَ بِبَغْدَادَ وَفِيْ رِوَايَتِهٖ بِوَاسِطَ تَغَيَّرَ عَلٰى غَيْرِ هٰذَا (ابوداؤد ص ۱۴۵ ج ۲) یزید راوی نے بغداد میں ان ہی الفاظ سے روایت کی مگر واسط کے مقام میں روایت کے الفاظ کو بدل دیا۔ تو ایسی حالت میں اس پر مدار کیسے رکھی جا سکتی ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ایک مخصوص واقعہ ہے مولانا سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ وہ صفوان چونکہ ابھی تک مسلمان نہ ہوئے تھے تو آپؐ نے ان کے دل کو اطمینان دلانے کے لیے ایسا فرمایا۔ اور اس سے صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ مستعیر اگر از خود ضمان ادا کرنا چاہے تو کر سکتا ہے اور اگر نہ ادا کرنا چاہے تو اس پر جبر نہیں کیا جا سکتا۔ (بذل المجہود ص ۳۰۲ ج ۵) اور اس کی تائید ابوداؤد ص ۱۴۶ ج ۲ کی وہ روایت کرتی ہے جس میں ہے کہ جب حضورؐ علیہ السلام نے درعیں واپس کرنی چاہی تو ان میں سے بعض گم تھیں تو آپؐ نے حضرت صفوان سے فرمایا جو اس وقت مسلمان ہو چکے تھے هَلْ نَغْرِمُ کیا ہم ان گم شدہ درعوں کا تاوان دیں تو انہوں نے کہا کہ نہیں یا رسول اللہ۔ اس لیے کہ آج میرے دل میں وہ کچھ ہے جو اس وقت نہ تھا۔ اگر ان گم شدہ کی ضمان واجب ہوتی تو آپ هَلْ نَغْرِمُ نہ فرماتے بلکہ ان سے پوچھے بغیر ہی ضمان دے دیتے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ امام تورپشتیؒ فرماتے ہیں کہ عَارِيَةٌ مَّضْمُوْنَةٌ میں ضمان سے ضمان الرد مراد ہے ضمان العین مراد نہیں یعنی ہلاکت کے بعد عین شیئ کا ضمان نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ اگر وہ موجود ہوگی تو واپس کر دینے کی ضمانت دی جاتی ہے۔ (تنظیم الاشتات ص ۱۷۱ ج ۳)

شوافع حضرات کی دوسری دلیل

ابو داؤد ج ۲ ص ۱۴۶ کی روایت ہے جس میں ہے کہ حضور علیہ السلام اپنی ایک بیوی (حضرت عائشہ صدیقہؓ) کے ہاں تھے تو حضور علیہ السلام کی دیگر ازواج مطہرات میں سے کسی نے کھانا ایک پیالہ میں بھیجا تو انہوں (حضرت عائشہؓ) نے ہاتھ مار کر وہ پیالہ توڑ دیا اور اس میں جو کھانا تھا وہ بھی گر گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پیالہ کے بدلہ میں پیالہ بھیجا جس سے پتہ چلتا ہے کہ عاریت کی ضمان ہوتی ہے۔

اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ روایت میں الفاظ ہیں کہ انہوں (حضرت عائشہؓ) نے ہاتھ مار کر جان بوجھ کر وہ پیالہ گرایا تھا تو اگر مستعار چیز کو مستعیر جان بوجھ کر ضائع کرے تو

اس کی ضمان تو احناف کے نزدیک بھی ہے۔ پھر یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ اس پر عاریت کا اطلاق کیسے کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ آپ نے وہ پیالہ منگوایا نہیں تھا بلکہ ام المومنین نے ازخود بھیجا تھا جس پر عاریت کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا بلکہ امانت کا اطلاق کیا جا سکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مولانا سہارنپوری امام خطابی سے نقل کرتے ہیں کہ ازواج مطہرات کے زیر تصرف جو طعام وغیرہ ہوتا تھا اس میں غالب یہی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک ہی تھا (بذل المجہود ص ۳۰۴ ج ۵)

تو اس لحاظ سے آپ نے جو پیالہ بدلہ میں بھیجا تھا وہ ضمان نہ تھی بلکہ پہلا پیالہ بھی آپ کی ملک تھا اور دوسرا بھی۔ آپ نے اس لیے بھیجا تاکہ پیالہ ٹوٹ جانے کے بعد ان کو پریشانی نہ ہو اور استعمال کے لیے ان کو پیالہ اور بھیج دیا۔

تیسرا جواب۔ امام خطابیؒ فرماتے ہیں کہ وَفِیْ اِسْنَادِ الْحَدِیْثِ مَقَالٌ کہ سند میں کلام ہے۔ نیز فرماتے ہیں کہ میں نے فقہاء میں سے کسی سے معلوم نہیں کیا کہ وہ کیلی اور موزونی چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز میں مثل کے واجب ہونے کا قائل ہو۔ (معالم السنن ج ۵ ص ۲۰۱)

امام مالکؒ کے پاس اپنے نظریہ کے لیے کوئی نقلی دلیل نہیں ہے۔

قَوْلَہٗ قَالَ قَتَادَۃُ ثُمَّ نَسِیَ الْحَسَنَ

اس جملہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قتادہ نے یہ سمجھا کہ حضرت حسنؒ کے دونوں اقوال میں تعارض ہے پہلے فرمایا عَلَی الْیَدِ مَا اَخَذَتْ حَتّٰی تُؤَدِّیَ جو چیز ہاتھ نے لی اس کا ادا کرنا اس کے ذمہ ہے پھر فرمایا ھُوَ اَمِیْنُکَ لَا ضَمَانَ عَلَیْہِ وہ تیرا امین ہے اس پر ضمان نہیں ہے۔

علامہ انور شاہ صاحب العرف الشذی ص ۳۹۸ میں اور حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ قتادہ کو حضرت حسن کا قول سمجھنے میں غلطی لگی ہے حضرت حسن کے قول میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ اَلْعَارِیَۃُ مُؤَدَّاۃٌ اور عَلَی الْیَدِ مَا اَخَذَتْ کا مطلب یہ ہے کہ جب تک مستعار چیز موجود ہے اس کو بعینہ واپس کیا جائے گا مستعیر نہ تو اس کو روک سکتا ہے اور نہ ہی اس کو بدل سکتا ہے اور یہ اس چیز کے بقاء کو چاہتا ہے یعنی یہ اس وقت ہے جب کہ وہ مستعار چیز موجود ہو۔ اور اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان نہیں کیونکہ وہ ید امانت ہے نہ کہ ید ضمان۔ یعنی اس پر قبضہ ضمانی نہیں بلکہ امانت کے لحاظ

ہے۔
تو حضرت حسن بصریؒ کی روایت ان کے فتویٰ کے خلاف نہیں ہے بلکہ دوسرا قول پہلے قول کی وضاحت ہے مگر حضرت قتادہؒ کو سمجھنے میں غلطی لگی ہے۔ (الکوکب الدری ص ۳۷۲ ج ۱)

بَابَ مَا جَآءَ فِی الْاِحْتِکَارِ

(اشیاء کو سٹاک رکھنے کا بیان)

مولانا سہارنپوریؒ بذل المجہود ص ۲۷۲ ج ۵ میں فرماتے ہیں کہ الحکر لغت میں جمع کرنے اور روک رکھنے کو کہتے ہیں اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ شرعاً احتکار کہتے ہیں کہ آدمی کے پاس ضرورت سے زائد طعام ہو اور لوگوں کو طعام کی ضرورت بھی ہو اور یہ آدمی صرف اس لیے طعام کو روکے رکھے کہ اس کا بھاؤ زیادہ ہو جائے تو پھر بیچوں گا تو اس کے اس روک رکھنے کو احتکار یعنی ذخیرہ اندوزی کہتے ہیں۔ (فتح الباری ص ۳۴۸ ج ۴)

اور علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ احتکار حکرہ سے ہے اور وہ روکنے کو کہتے ہیں اور اس سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کو بیچنے سے اس لیے روک رکھنا کہ قحط سالی میں مہنگے داموں بیچے گا۔ (العرف الشذی ص ۳۹۸)

کن کن چیزوں کا احتکار ممنوع ہے؟

اس بارہ میں ائمہ کرامؒ کے اقوال مختلف ہیں۔ علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ کا نظریہ یہ ہے کہ صرف طعام میں احتکار ممنوع ہے۔ باقی چیزوں میں ممنوع نہیں ہے۔ (فتح الباری ص ۳۴۸ ج ۴) اور امیر یمانیؒ امام شافعی کا نظریہ یہ نقل کرتے ہیں کہ آدمیوں اور مویشیوں کی خوراک میں احتکار ممنوع ہے باقی چیزوں میں ممنوع نہیں ہے (سبل السلام ص ۸۲۵ ج ۳) اور صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ بھی یہی ہے جو امام شافعی کا ہے۔ (ہدایہ ص ۳۹۹ ج ۴)

اور مولانا محمد زکریا صاحب امام مالک کا نظریہ یہ نقل کرتے ہیں کہ جس چیز کی بھی لوگوں کو ضرورت ہو اس کی ذخیرہ اندوزی ممنوع ہے۔ (اوجز المسالک ص ۲۵۰ ج ۱۱) اور صاحب ہدایہ نے یہی نظریہ امام ابو یوسفؒ کا بتایا ہے ۔ اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ باقی ہر چیز میں ذخیرہ اندوزی ممنوع ہے پھلوں کی ذخیرہ اندوزی کرنے والا محتکر نہیں

ہے۔ (بذل المجهود ص ۲۷۲ ج ۵)۔

اور صاحب ہدایہؒ نے امام محمدؒ کا یہ نظریہ بتایا کہ ان کے نزدیک کپڑوں میں احتکار ممنوع نہیں ہے باقی چیزوں میں ممنوع ہے۔

اور مولانا سہارنپوریؒ نے امام حسن بصری اور امام اوزاعی کا نظریہ نقل کیا ہے کہ جو آدمی دوسرے شہر سے طعام خرید کرلایا پھر اسکے بھاؤ بڑھ جانے کا انتظار کرتا ہے تو ایسا آدمی ذخیرہ اندوز نہیں ہے اس لیے کہ ذخیرہ اندوز وہ ہے جو مسلمانوں کے بازار سے سمیٹ کر جمع کرلے۔ (بذل المجهود ص ۲۷۲ ج ۵)

اور صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جو آدمی اپنی زمین کا غلہ سٹاک کرتا ہے اور اس کو بیچتا نہیں یا دوسرے شہر سے لے کر آیا ہے تو ایسا آدمی ذخیرہ اندوز نہیں ہو گا۔ (ہدایہ ص ۳۹۹ ج ۴) اور اسی طرح علامہ ابن حجرؒ نے امام مالکؒ سے نقل کیا ہے۔ (فتح الباری ۴ ص ۳۴۸) اس لیے کہ احتکار سے ممانعت کی شرط یہ ہے کہ ایسی چیز ہو جس میں دوسروں کا حق متعلق ہو چکا ہو جیسا کہ شہر میں جو سودا خرید وفروخت کے لیے پہنچ چکا ہو' اس کی ذخیرہ اندوزی کرنا اور اپنی زمین کے غلہ یا دوسرے شہر سے لائے جانے والے مال کے ساتھ اس شہر کے لوگوں کا حق متعلق نہیں اس لیے ان میں احتکار (ذخیرہ اندوزی) ممنوع نہیں ہے۔

امام مالکؒ اور امام ابو یوسفؒ کی پہلی دلیل

یہ حضرات علی الاطلاق احتکار کو ممنوع قرار دیتے ہیں ان کی دلیل مسلم شریف ج ۲ ص ۳۱' ترمذی ج ۱ ص ۲۳۹ وغیرہ کی روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں لَا يَحْتَكِرَ اِلَّا خَاطِئٌ کہ ذخیرہ اندوزی صرف خطا کار ہی کرے گا۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی قید نہیں اس لیے علی الاطلاق احتکار ممنوع ہے۔

اس کا جواب

جمہور کی جانب سے اس کا جواب خود امام ترمذیؒ نے نقل کر دیا ہے کہ اس روایت کے راوی حضرت معمرؓ خود بعض چیزوں کا سٹاک کرتے تھے اور امیر یمانی سبل السلام ص ۸۲۵ ج ۳ میں امام ابن عبد البرؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ حضرت سعید اور حضرت معمرؓ زیت یعنی زیتون کا تیل سٹاک کرتے تھے۔

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ جب حضرت سعید سے کسی نے کہا کہ آپ یہ روایت

بھی بیان کرتے ہیں اور خود سٹاک بھی کرتے ہیں تو انہوں نے کہا کہ میرے استاد حضرت معمرؒ بھی سٹاک کیا کرتے تھے جو کہ صحابی اور عامل بالحدیث تھے تو اس سے معلوم ہوا کہ ہر چیز کا احتکار ممنوع نہیں ہے۔ (الکوکب الدری ص ۳۷۳ ج ۱)

دوسری دلیل اور اس کا جواب

دارمی ج ۲ ص ۱۶۵ اور مستدرک ج ۲ ص ۱۱ کی روایت ہے جس میں الفاظ ہیں اَلْمُحْتَكِرُ مَلْعُوْنٌ کہ ذخیرہ اندوزی کرنے والا ملعون ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ علی الاطلاق بیان کیا گیا ہے اس لیے احتکار ہر حال میں ممنوع ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے راوی حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت معمرؒ ہیں لہٰذا جو مفہوم انہوں نے سمجھا وہی راجح ہے۔ نیز قاضی شوکانی فرماتے ہیں کہ اس روایت کی سند کو حافظ ابن حجرؒ نے ضعیف قرار دیا ہے (نیل الاوطار ج ۵ ص ۲۳۴)

امام احمدؒ کی دلیل

امام احمدؒ صرف طعام یعنی انسانی خوراک میں احتکار کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیلیں وہ روایات ہیں جن میں طعام کا ذکر ہے مثلا ابن ماجہ ص ۱۵۷ کی روایت ہے مَنِ احْتَكَرَ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ طَعَامًا ضَرَبَهُ اللّٰهُ بِالْجُذَامِ وَالْاِفْلَاسِ جو شخص مسلمانوں کے طعام کی ذخیرہ اندوزی کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس پر جذام (کوڑھ کی بیماری) اور افلاس (تنگ دستی) مسلط کر دیتا ہے۔ اور اسی طرح مسند احمد ج ۲ ص ۳۳ کی روایت ہے۔ مَنِ احْتَكَرَ طَعَامًا اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً فَقَدْ بَرِئَ مِنَ اللّٰهِ وَبَرِئَ اللّٰهُ مِنْهُ اور اسی مفہوم کی روایت مستدرک ج ۲ ص ۱۲ میں بھی ہے۔ یعنی جو شخص چالیس دن طعام کی ذخیرہ اندوزی اس لیے کرتا ہے کہ مہنگا ہو جائے تو ایسا شخص اللہ سے بری ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے بری ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل

اور امام ابو حنیفہ اور امام شافعیؒ نے انسانی خوراک کے ساتھ مویشیوں کی خوراک کو بھی ملایا ہے اور دونوں میں احتکار کو ممنوع قرار دیا ہے اس لیے کہ جس طرح انسانی جان کو ضائع کرنا درست نہیں اسی طرح کسی جانور کو بھی بھوکا پیاسا رکھنا درست نہیں ہے اور پھر ابوداؤد ج ۲ ص ۱۳۲ وغیرہ کی روایت میں ہے کہ حضرت سفیان ثوری سے كَبْسَ الْقَتِّ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا كَانُوا يَكْرَهُوْنَ الْحُكْرَةَ علماء ذخیرہ اندوزی کو اچھا

نہیں سمجھتے تھے۔ اور مولانا سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ کَبْسُ الْقَتِّ جانوروں کے تازہ چارے کو کہتے ہیں تو یہ بھی ممنوع احتکار میں داخل ہے۔ (بذل المجہود ص ۲۷۳ ج ۵)

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ احتکار سے ممانعت کی حکمت عام لوگوں کو ضرر سے بچانا ہے اور علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی آدمی نے خوراک کی ذخیرہ اندوزی کی اور علاقہ کے لوگوں کو طعام کی ضرورت ہو اور اس کے علاوہ کسی کے پاس خوراک نہ ہو تو ایسے شخص کو ذخیرہ اندوزی سے روکا جائے گا اور اس کو یہ مال بیچنے پر مجبور کیاجائیگا تاکہ عام لوگوں کو ضرر اور تکلیف سے بچایا جاسکے۔ (نووی شرح مسلم ص ۳۱ ج ۲)

اور اگر خوراک وافر مقدار میں موجود ہو اور لوگوں کو اس کے حصول میں کوئی دقت نہیں تو اگر کوئی آدمی طعام کا سٹاک کرتا ہے تو یہ ممنوع نہیں جیساکہ روایات سے ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ازواج مطہرات کو سال بھر کا غلہ اکٹھا دے دیتے تھے۔

قَوْلُہٗ قَالَ ابْنُ الْمُبَارَکِ لَابَأْسَ بِالْاِحْتِکَارِ فِی الْقُطْنِ وَالسِّخْتِیَانِ قطن کا معنٰے روئی اور سختیان سے مراد چمڑا ہے۔

کتنی مدت تک روکے رکھنا احتکار ہے

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے اَرْبَعِیْنَ یَوْمًا والی راویات کے پیش نظر چالیس دن کی مدت بتائی ہے اور بعض نے ایک مہینہ بتائی ہے اور فرماتے ہیں کہ یہ مدت دنیاوی سزا کے لیے ہے کہ اتنی مدت تک لوگوں کی تکلیف کے باوجود ذخیرہ اندوزی کرنے والا سزا کا مستحق ہوگا۔ رہا معاملہ اس کے گنہگار ہونے کا تو معمولی مدت کی وجہ سے بھی وہ گنہگار ہوگا۔ (ہدایہ ص ۳۹۹ ج ۴) اس لیے کہ کسی جاندار کو بلاوجہ ستانا کسی حال میں بھی گناہ سے خالی نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِیْ بَیْعِ الْمُحَفَّلَاتِ

محفلہ مصراۃ ہی کو کہتے ہیں اور اس کی تفصیل باب المصراۃ میں پہلے گزر چکی ہے امام ترمذیؒ نے یہ باب دوبارہ کیوں قائم کیا ہے؟ امام ترمذیؒ نے شمائل ترمذی میں بَابُ مَا جَآءَ فِیْ عَیْشِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ دو بار ذکر کیا ہے اسکے تحت شارحین میں سے بعض نے کہاکہ امام ترمذیؒ بھول گئے کہ پہلے بھی ایسا باب قائم کیا ہے اور بھول کر دوبارہ باب قائم کر دیا۔ بعض نے کہاکہ بھولے نہیں بلکہ خاص مصلحت کے تحت ایسا کیا ہے اور بعض نے

کہا کہ پہلے باب قائم کرنے کے بعد اس کے تحت جو احادیث اس وقت مستحضر تھیں وہ ذکر کر دیں بعد میں پھر اور احادیث یاد آگئیں تو ان کو نئے سرے سے باب باندھ کر ذکر کر دیا۔
اسی تفصیل کی روشنی میں یہاں بھی کہا جا سکتا ہے کہ یا تو امام ترمذی پہلے قائم کردہ باب کو بھول گئے تھے اس لیے دوبارہ باب قائم کر دیا یا ان کے تحت جو حدیث ذکر کی ہے وہ پہلے باب کے ذکر کرنے کے وقت ذہن میں نہ تھی بعد میں یاد آئی۔ اور اسکا قرینہ موجود ہے اسلیے کہ باب المصراۃ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ذکر کی ہے اور پھر فرمایا وَفِی الْبَابِ عَنْ اَنَسٍ وَرَجُلٍ مِنْ اَصْحَابِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم اور باب المحفلات میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے اور پھر فرمایا وفی الباب عن ابن مسعودؓ و ابی ہریرۃؓ تو پہلے باب میں ذکر کردہ روایات سے زائد روایات کا ذکر فرمایا ہے۔
اور ہو سکتا ہے کہ دوبارہ یہ باب خاص مصلحت کے تحت ذکر کیا ہو۔ یہ مصلحت بھی ہو سکتی ہے کہ بعض محدثین کرام مصراۃ کا عنوان قائم کرتے ہیں اور بعض محفلات کا۔ تو امام ترمذیؒ نے دونوں عنوانات قائم کیے اور پھر بتلا دیا کہ محفلہ مصراۃ ہی کو کہتے ہیں اور یہ مصلحت بھی ہو سکتی ہے کہ پہلے امام ترمذیؒ نے بَابُ الْمُصَرَّاۃِ میں جو روایت ذکر کی ہے اس میں خطاب مشتری کو ہے کہ مصراۃ خریدنے والے کو فرمایا کہ ایسی صورت میں ایسا کرنے کا حکم ہے اور باب المحفلات قائم کر کے بتایا کہ ایسا عمل نہیں کرنا چاہیے جس میں خطاب بائع کو ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی الْیَمِیْنِ الْفَاجِرَۃِ یُقْتَطَعُ بِھَا مَالُ الْمُسْلِمِ
(جھوٹی قسم اٹھا کر کسی مسلمان کا مال لینے کا بیان)

جھوٹی قسم ویسے بھی جرم ہے اور جب اس کے ذریعہ سے کسی کا مال ضائع کرنا ہو تو یہ زیادہ جرم ہے۔

قَوْلُہٗ مَنْ حَلَفَ عَلٰی یَمِیْنٍ

مبارکپوری صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں یمین سے مراد وہ مال ہے جس پر قسم اٹھائی جائے۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۵۴ ج ۲) اس لحاظ سے معنی یہ ہوگا کہ جس نے مال پر قسم اٹھائی۔

قَوْلُہٗ کَانَ بَیْنِیْ وَبَیْنَ رَجُلٍ مِنَ الْیَھُوْدِ اَرْضٌ فَجَحَدَنِیْ

(مسلمان قاضی غیر مسلموں کا فیصلہ کیسے کرے؟)

حضرت اشعثؓ بن قیس فرماتے ہیں کہ میرا یہود کے ایک آدمی کے ساتھ زمین کا جھگڑا تھا اس نے میری زمین واپس کرنے سے انکار کر دیا تھا جب میں اس کو لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا تو آپ نے مجھے فرمایا کہ تیرے پاس بینہ (گواہ) ہے (اس لیے کہ یہ مدعی تھے) تو میں نے کہا کہ نہیں تو آپ نے یہودی سے فرمایا کہ تو قسم اٹھا (اس لیے کہ وہ مدعا علیہ تھا) اس روایت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اسلامی حکومت میں غیر مسلموں کے متعلق فیصلہ جات بھی قاضی اپنے قانون کے مطابق کریں گے اور حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ دعویٰ کی صورت میں فیصلہ کا مدار بینہ یا قسم پر ہے خواہ فریقین مسلمان ہوں یا کافر۔ (الکوکب الدری ص ۳۷۳ ج ۱)

روایت پر اشکال اور اس کا جواب

مولانا سہارنپوریؒ علامہ ابن حجرؒ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ بعض روایات میں ہے کہ حضرت اشعث کا یہودی کے ساتھ جھگڑا کنویں کے بارہ میں تھا اور بعض روایات میں ہے کہ زمین کے بارہ میں تھا تو فرماتے ہیں کہ ان دونوں قسم کی روایات میں تطبیق یوں ہے کہ کنویں کی زمین کے بارہ میں جھگڑا تھا۔ اسی طرح بعض روایات میں ہے کہ حضرت اشعث نے کہا کہ ایک یہودی سے جھگڑا تھا اور بعض روایات میں ہے کہ اپنے چچا زاد سے جھگڑا تھا تو فرماتے ہیں کہ ان میں بھی کوئی تعارض نہیں اس لیے کہ یمن کے کچھ لوگ یہودی ہو چکے تھے تو ان میں سے کچھ لوگوں نے اسلام قبول کر لیا اور کچھ اسی حالت پر باقی رہے (بذل المجھود ص ۲۱۷ ج ۵) تو ہو سکتا ہے کہ وہ یہودی حضرت اشعث کا چچا زاد ہو۔

ترمذی ج ۱ ص ۲۴۰ اور ابوداؤد ج ۲ ص ۱۵۴ کی روایت میں ہے کہ حضرت اشعث بن قیس الکندی مدعی تھے اور دوسرا آدمی مدعا علیہ تھا اور ابوداؤد ہی کی ایک روایت حضرت اشعث بن قیس سے ہے کہ حضرمی اور کندی کا جھگڑا حضور علیہ السلام کے پاس پیش ہوا اور حضرمی مدعی تھا تو مولانا سہارنپوری فرماتے ہیں کہ یہ دونوں واقعات علیحدہ علیحدہ ہیں اس لیے کہ ایک روایت میں صراحت ہے کہ مدعی حضرت اشعث کندی تھے اور دوسری روایت میں صراحت ہے کہ مدعی الحضرمی تھا۔ (بذل المجھود ص ۲۱۸ ج ۵)

بَابُ مَا جَآءَ اِذَا اخْتَلَفَ الْبَيِّعَانِ

(بائع اور مشتری کے اختلاف کی صورت میں کیا ہونا چاہیے؟)

بیعان سے مراد بائع اور مشتری ہیں (نیل الاوطار ص ۲۳۸ ج ۵)

یہاں چند ابحاث ہیں۔

البحث الاول ۔ بائع اور مشتری کے درمیان کس قسم کے اختلاف کی صورت میں تحالف ہوگا؟

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف اگر مقدار مبیعہ یا مقدار ثمن کے بارہ میں ہو تو تحالف (یعنی ایک دوسرے سے قسم لینے) کا معاملہ ہو گا اگر اس کے علاوہ کسی اور چیز مثلاً اجل یا شرط خیار وغیرہ میں ہو تو تحالف نہ ہو گا اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بائع اور مشتری کے درمیان جس نوعیت کا اختلاف بھی ہوگا اس میں تحالف ہو گا۔ قاضی شوکانی فرماتے ہیں کہ یہاں روایت میں یہ واضح نہیں کیا گیا کہ کس معاملہ میں اختلاف ہو تو اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ عام ہے خواہ اختلاف ثمن اور مبیعہ میں ہو یا کسی اور ایسے معاملہ میں ہو جو ثمن اور مبیعہ کی طرف لوٹتا ہو۔ (نیل الاوطار ص ۲۳۸ ج ۵)

امام صاحب کی دلیل

صاحب ہدایہؒ امام صاحبؒ کی جانب سے دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اجل یا شرط خیار وغیرہ میں اختلاف نہ تو معقود علیہ میں ہے اور نہ ہی معقود بہ میں اس لیے یہ اختلاف ایسے ہی ہے جیسا کہ ثمن کا کچھ حصہ معاف کر دینے یا بری کر دینے کا اختلاف ہے تو جیسے ان میں تحالف نہیں۔ اسی طرح اجل وغیرہ میں بھی تحالف نہیں۔ اور ہدایہ کے حاشیہ میں ہے کہ روایت کے الفاظ ہیں اِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ تو اس میں تحالف کو مُتَبَايِعَيْن کے اختلاف کے ساتھ معلق کیا گیا ہے اور مُتَبَايِعَيْن مشتق ہے بَیْعٌ سے تو تحالف کا وجوب اس وقت ہوگا جبکہ ان کا اختلاف ایسی چیز میں ہو جس کے ساتھ بیع ثابت ہوتی ہے اور وہ مبیعہ اور ثمن ہی ہیں تو گویا یوں کہا گیا کہ جب بائع اور مشتری مبیعہ اور ثمن میں اختلاف کریں تو تحالف ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل

امام شافعیؒ کی جانب سے ہدایہ کے حاشیہ میں دلیل دی گئی ہے کہ اجل میں اختلاف ایسے ہی ہے جیسا کہ ثمن کی مالیت میں اختلاف۔ اس لیے کہ ثمن موجل ثمن حالی سے کم درجہ ہوتا ہے تو اجل میں اختلاف وصف ثمن میں اختلاف ہوا لہٰذا اس میں تحالف ہوگا۔

اس کا جواب

اجل کو ثمن کی وصف نہیں بنایا جا سکتا اس لیے کہ ثمن بائع کا حق بنتا ہے جبکہ اجل مشتری کا حق بنتا ہے اگر اجل ثمن کا وصف ہوتا تو اپنے اصل کے تابع ہوتا اور اس کا فائدہ بائع کو پہنچتا حالانکہ اس کا فائدہ مشتری کو پہنچتا ہے اس لیے اجل کو ثمن کا وصف نہیں قرار دیا جا سکتا۔ (ہدایہ ص ۱۷۲ ج ۳ حاشیہ نمبر ۱۔۲) علامہ ابن حزم فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کے نزدیک متبایعان کے درمیان اختلاف کی صورت میں صرف بائع کا قول معتبر ہوگا اور ان کے درمیان تحالف نہ ہوگا اور یہ نظریہ ہے حضرت ابن مسعودؓ امام شعبیؒ اور امام احمدؒ کا اور ان کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت اشعث بن قیسؓ کے درمیان جھگڑے والی روایت ہے جس میں ہے إِذَا اخْتَلَفَ الْبَيِّعَانِ فَالْقَوْلُ مَا قَالَ الْبَائِعُ أَوْ يَتَرَادَّانِ الْبَيْعَ کہ جب بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہو تو بائع کا قول معتبر ہوگا یا وہ دونوں بیع کو چھوڑ دیں۔ اس میں تحالف یعنی ایک دوسرے سے قسم لینے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ (المحلی ج ۵ ص ۴۲۴) اور یہ روایت ابو داؤد ج ۲ ص ۱۴۰ میں بھی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب تفصیلی روایات میں تحالف کا ذکر موجود ہے تو ان کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

البحث الثانی

اگر بائع اور مشتری کے درمیان مقدار مبیعہ یا ثمن میں اختلاف ہو اور مبیعہ موجود ہو تو اس اختلاف کے حل کی صاحب ہدایہ نے چار صورتیں بیان کی ہیں۔

۱۔ اگر اختلاف ثمن میں ہو کہ بائع کہتا ہے کہ ثمن زیادہ مقرر ہوا تھا اور مشتری کہتا ہے کہ ثمن اس سے کم مقرر ہوا تھا یا بائع کہتا ہے کہ مبیعہ اتنی مقدار میں متعین ہوا تھا اور مشتری اس سے زائد کا دعویٰ کرتا ہو تو ان میں سے جس نے بھی اپنے دعوی پر بینہ قائم کر دیا اس کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ اس لیے کہ ہر ایک دعویدار ہے اور جس نے بھی اپنا دعویٰ بینہ کے ساتھ مبرہن کر دیا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

۲۔ اگر اختلاف ثمن یا مقدار مبیعہ میں ہو اور بائع اور مشتری میں سے ہر ایک نے بینہ قائم

کر دیا تو جس کا بینہ زیادتی کو ثابت کرے گا وہ معتبر ہوگا مثلا مقدار ثمن میں بائع زیادتی کا دعویدار ہے تو اس کا بینہ معتبر ہوگا اور مقدار مبیعہ میں مشتری زیادتی کا دعویدار ہے تو اس کا بینہ معتبر ہوگا۔

۳۔ اگر دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو مشتری سے کہا جائے گا کہ بائع کے بتائے ہوئے ثمن پر راضی ہو جا ورنہ بیع کو فسخ کر دیا جائے گا اور بائع سے کہا جائیگا کہ مشتری کے بتائے ہوئے مقدار مبیعہ پر راضی ہو جا ورنہ بیع کو فسخ کر دیا جائے گا اس لیے کہ مقصود جھگڑے کو ختم کرنا ہے۔ اگر یہ آپس میں راضی ہو جائیں تو ٹھیک ورنہ حاکم ان دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعوی کے خلاف قسم لے گا اگر دونوں نے قسم اٹھا لی تو قاضی ان کے درمیان بیع کو فسخ کر دے گا۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی قسم اٹھانے سے انکار کرے تو دوسرے کے قول کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ اور تحالف اس صورت میں جبکہ مشتری نے مبیعہ پر قبضہ نہ کیا ہو تو یہ قیاس کے موافق ہے اس لیے کہ بائع ثمن میں زیادتی کا دعویدار ہے اور مشتری اس سے انکاری ہے اسی طرح مشتری مقدار مبیعہ جو اس کے ذمہ واجب تھی اس کو بائع کے حوالے کر دینے کا دعویدار ہے اور بائع اس کا منکر ہے (کہ جتنی مقدار ذمہ میں تھی' وہ پوری مجھے نہیں ملی) تو ان میں سے ہر ایک منکر ہے اس لیے ہر ایک سے قسم لی جائے گی۔

اور جب مشتری نے مبیعہ پر قبضہ کر لیا ہو اور پھر مقدار ثمن میں اختلاف ہو تو اس صورت میں تحالف خلاف القیاس ہے اس لیے کہ اس صورت میں مشتری کسی چیز کا دعویدار نہیں اس لیے کہ اس نے مبیعہ لے لیا ہوا ہے اور بائع کا ثمن میں زیادتی کا دعویٰ باقی ہے اور مشتری اس سے انکاری ہے تو قیاس کے مطابق صرف مشتری سے قسم لینی چاہیے مگر چونکہ روایت میں دونوں سے قسم لینے کا ذکر ہے اس لیے قیاس کو ترک کر دیا گیا۔

۴۔ اگر اختلاف مقدار مبیعہ اور مقدار ثمن دونوں میں ہو مثلا بائع کہتا ہے کہ ثمن دس روپے مقرر ہوا تھا اور مشتری کہتا ہے کہ آٹھ روپے مقرر ہوا تھا اور اسی معاملہ میں مشتری کہتا ہے کہ مبیعہ ڈیڑھ کلو مقرر ہوا تھا اور بائع کہتا ہے کہ ایک کلو مقرر ہوا تھا اور دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر بینہ قائم کر دیا تو ثمن کے معاملہ میں بائع کا اور مبیعہ کے معاملہ میں مشتری کا بینہ معتبر ہوگا۔ (ہدایہ ص ۱۷۱۔ ۱۷۲ ج ۳)

البحث الثالث

اگر بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف اس وقت ہوا جبکہ مبیعہ موجود نہ ہو بلکہ ہلاک ہو چکا ہو تو اس کے حل میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں مشتری کا قول مَعَ یَمِیْنِہٖ معتبر ہوگا۔ یعنی مشتری اپنے قول کو قسم اٹھا کر پختہ کرے تو اس کا اعتبار ہوگا۔ امام خطابی فرماتے ہیں کہ یہی نظریہ ہے امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام نخعیؒ کا۔ (معالم السنن ص ۱۴۳ ج ۵)

اور امام شافعیؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ خواہ مبیعہ موجود ہو یا ہلاک ہو چکا ہو ہر صورت میں بائع کا قول مع یمینہ معتبر ہوگا۔ پھر اس کے بعد اگر راضی ہو گئے تو بہتر ورنہ بیع کو فسخ کر دیں گے۔

امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ اور دلیل

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جب مشتری مبیعہ پر قبضہ کر لے اور پھر بائع کے ساتھ مقدار ثمن کے بارہ میں اختلاف ہو تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ صرف مشتری سے قسم لی جائے اس لیے کہ مشتری بائع کے خلاف کسی چیز کا دعویدار نہیں اور بائع ثمن میں زیادتی کا دعوے دار ہے اور مشتری اس سے انکار کر رہا ہے تو قیاس کے مطابق صرف مشتری سے قسم لینی چاہیے مگر چونکہ روایت موجود ہے کہ اِذَا اخْتَلَفَ الْبَیِّعَانِ وَالسِّلْعَۃُ قَائِمَۃٌ وَلَا بَیِّنَۃَ لِاَحَدِہِمَا تَحَالَفَا جب بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہو اور مبیعہ موجود ہو اور ان دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو دونوں قسم اٹھائیں گے تو اس روایت کی وجہ سے سودا موجود ہونے کی حالت میں قیاس کو ترک کر دیا گیا اور قاعدہ یہ ہے جو حکم خلاف القیاس ثابت ہو اس کو اپنے مورد پر بند رکھا جاتا ہے اس پر کسی اور کو قیاس نہیں کرتے تو جب روایت میں وَالسِّلْعَۃُ قَائِمَۃٌ کے الفاظ ہیں تو اس حکم کو اسی کے ساتھ رکھیں گے اور جب مبیعہ موجود نہ ہو بلکہ ہلاک ہو چکا ہو تو اس حالت کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے اور اس والا حکم اس میں ثابت نہیں کر سکتے۔ (ہدایہ ص ۱۷۲ ج ۳) اور یہ روایت دارمی ج ۲ ص ۱۶۹ میں یوں ہے۔ اَلْبَیِّعَانِ اِذَا اخْتَلَفَا وَالْمَبِیْعُ قَائِمٌ بِعَیْنِہٖ وَلَیْسَ بَیْنَہُمَا بَیِّنَۃٌ فَالْقَوْلُ مَا قَالَ الْبَائِعُ اَوْ یَتَرَادَّانِ الْبَیْعَ کہ بائع اور مشتری جب باہمی اختلاف کریں اور مبیعہ بعینہٖ موجود ہو اور ان میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو بائع کی بات معتبر ہوگی یا پھر بیع کو رد کر دیں گے۔ اور اسی مفہوم کی روایت ابن ماجہ ص ۱۵۹ اور دار قطنی ج ۳ ص ۲۱ میں بھی ہے

مگر ان روایات میں تَحَالَفَا نہیں بلکہ فَالْقَوْلُ مَا قَالَ الْبَائِعُ کے الفاظ ہیں۔

اعتراض

قاضی شوکانی نیل الاوطار ص ۲۳۸ ج ۵ میں فرماتے ہیں کہ امام خطابی نے (معالم السنن ص ۱۴۳ ج ۵) میں کہا ہے کہ والسلعة قائمة کے الفاظ نقل کے لحاظ سے صحیح نہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ الفاظ تَغْلِيبًا ذکر کر دیے ہوں اس لیے کہ اکثر جھگڑا اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ مبیعہ موجود ہو۔

جواب

انوار المحمود ص ۳۴۷ ج ۲ میں ہے کہ بعض روایات میں وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ کے الفاظ ہیں اور بعض روایات میں وَالْمُبْتَاعُ بِالْخِيَارِ کے الفاظ ہیں اور بعض روایات میں اَوْ يَتَرَادَّانِ کے الفاظ ہیں تو ان کا مفہوم ایک ہی ہے اگرچہ ان کی اسانید میں کلام ہے مگر مجموعی طور پر یہ حسن درجہ کی ہیں اور ان سے احتجاج درست ہے۔

باقی امام خطابیؒ کا یہ کہنا کہ یہ ہو سکتا ہے کہ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ کے الفاظ تَغْلِيبًا کہہ دیئے ہوں تو یہ محض خیال ہے' اس کو دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔

امام شافعیؒ کی پہلی دلیل

حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں اِذَا اخْتَلَفَ الْبَيِّعَانِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْبَائِعِ وَالْمُبْتَاعُ بِالْخِيَارِ (ترمذی ج ۱ ص ۲۴۰) فرماتے ہیں کہ اس میں حکم علی الاطلاق ہے خواہ مبیعہ قائم ہو یا ہلاک ہو چکا ہو ہر حال میں حکم ایک ہی ہوگا۔

اس کا پہلا جواب

خود امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ روایت مرسل ہے (اور ایسی مرسل روایت تو شوافع کے نزدیک حجت نہیں ہوتی)

دوسرا جواب

دارمی ج ۲ ص ۱۶۶' ابن ماجہ ص ۱۵۹ اور ابوداؤد شریف ج ۲ ص ۱۴۰ میں روایت ہے جس میں وَيَتَرَادَّانِ الْبَيْعَ کے الفاظ ہیں کہ پھر وہ آپس میں سودا ایک دوسرے پر رد کر دیں اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ مبیعہ موجود ہو اور ان روایات میں وَالْمَبِيعُ قَائِمٌ

بِعَیْنِہٖ کے الفاظ بھی موجود ہیں۔

تیسرا جواب

ترمذی شریف کی یہ روایت مطلق ہے اور دارمی وغیرہ کی روایت مقید ہے جس میں الفاظ ہیں وَالسِّلْعَۃُ قَائِمَۃٌ کہ مبیع موجود ہو اور قاعدہ ہے کہ اگر مطلق اور مقید دونوں ایک ہی حادثہ اور ایک ہی حکم میں ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے اور یہاں ایک ہی حادثہ ہے لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کریں گے اور شوافع حضرات کے نزدیک تو ہر حالت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے تو یہاں بھی محمول کر کے یہ مفہوم لیا جائیگا کہ مبیعہ موجود ہو تو اختلاف میں مسئلہ کے حل کی یہ صورت ہوگی۔ اور امام ابوداوٗدؒ نے تو باب ہی اس طرح قائم کیا ہے بَابُ اِذَا اخْتَلَفَ الْبَیِّعَانِ وَالْمَبِیْعُ قَائِمٌ (ابوداوٗد ج ۲ ص ۱۳۹) تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ صورت مبیعہ کے موجود ہونے کی صورت میں ہے۔

احناف پر اعتراض

دار قطنی ج ۳ ص ۲۱ کی روایت میں ہے اِذَا اخْتَلَفَ الْبَیِّعَانِ وَالْمَبِیْعُ مُسْتَہْلَکٌ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْبَائِعِ۔ کہ جب بائع اور مشتری میں اختلاف ہو جائے اور مبیعہ موجود نہ ہو تو بائع کا قول معتبر ہے اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں بائع کا قول معتبر ہے جبکہ احناف اس صورت میں مشتری کا قول معتبر قرار دیتے ہیں۔

اس کا جواب

امیریمانیؒ فرماتے ہیں وَاَمَّا رِوَایَۃُ وَالْمَبِیْعُ مُسْتَہْلَکٌ فَھِیَ ضَعِیْفَۃٌ (سبل السلام ص ۷۹۲) یعنی یہ روایت ضعیف ہے۔ اور قاضی شوکانی فرماتے ہیں کہ اس روایت کا راوی ابو وائل اس روایت میں متفرد ہے اور جب وہ متفرد ہو تو اس کی روایت قابل احتجاج نہیں وَعَلٰی ھٰذَا فَلَا یُقْبَلُ مَاتَفَرَّدَ بِہٖ اَبُوْ وَائِلِ الْمَذْکُوْرُ (نیل الاوطار ص ۲۳۸ ج ۵) یعنی جس ابو وائل کا ذکر کیا گیا ہے' اس کے متفرد ہونے کی وجہ سے یہ روایت قبول نہیں کی جا سکتی۔

امام شافعیؒ کی دوسری دلیل

مسند احمد ج ۱ ص ۴۶۶ اور نسائی ج ۲ ص ۲۲۹ میں روایت ہے کہ حضرت ابو عبیدہؓ کے پاس دو آدمی اپنا جھگڑا لے کر آئے اور ان کا ثمن کے بارہ میں جھگڑا تھا تو حضرت ابو عبیدہؓ

نے فرمایا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے پاس اسی قسم کا معاملہ پیش ہوا تو انہوں نے فرمایا کہ میری موجودگی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جیسے معاملہ کا فیصلہ فرمایا تھا اور وہ اس طرح کے بائع کے بارہ میں فرمایا کہ اس کو قسم دی جائے پھر مشتری کو خیار ہے کہ چاہے لے لے یا چھوڑ دے۔

اس کا جواب

قاضی شوکانیؒ نے اس روایت کو مجروح قرار دیا ہے۔ ملاحظہ ہو نیل الاوطار ص ۲۳۷ ج ۵)

احناف پر اعتراض

امام خطابیؒ احناف کا نظریہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں وَيُقَالُ اَنَّ هٰذَا خِلَافُ الْاِجْمَاعِ مَعَ مُخَالِفَةِ الْحَدِيْثِ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ (معالم السنن ص ۱۶۵ ج ۵) کہا جاتا ہے کہ یہ نظریہ حدیث کے مخالف ہونے کے ساتھ ساتھ اجماع کے بھی خلاف ہے۔

اس کا جواب

جب اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ امام اوزاعیؒ، امام نخعیؒ، سفیان ثوری اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ (عینی شرح ہدایہ ص ۴۴۰ ج ۳) بھی ہیں تو امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ خلاف اجماع کیسے ہو گیا؟ باقی رہا مخالفت حدیث کا الزام تو قاضی شوکانیؒ نے فرمایا ہے فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَمْ يَذْهَبْ اِلَى الْعَمَلِ بِهٖ فِيْ جَمِيْعِ صُوَرِ الْاِخْتِلَافِ اَحَدٌ فِيْمَا اَعْلَمُ (نیل الاوطار ص ۲۳۹ ج ۵) کہ میری معلومات کے مطابق اختلاف کی تمام صورتوں میں اس حدیث کے مطابق کسی کا عمل نہیں ہے۔ تو جب بعض صورتوں میں دوسرے فقیہ حضرات کی جانب سے بھی مخالفت پائی جاتی ہے تو صرف احناف پر کیوں طعن کیا جاتا ہے اور احناف صرف اس صورت میں اختلاف کرتے ہیں جن میں مسلمہ اصول کی خلاف ورزی ہوتی ہے اس لیے کہ مسلمہ اصول ہے اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ تو سودا موجود نہ ہونے کی صورت میں منکر صرف مشتری ہے تو قسم بھی صرف اسی سے لی جائیگی۔ اور اصول کو پیش نظر رکھ کر حدیث کا مفہوم متعین کرنے کو حدیث کی مخالفت نہیں کہتے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِیْ بَیْعِ فَضْلِ الْمَاءِ
(زائد پانی بیچنے کے بارے میں)

اہل ظاہر کے نزدیک پانی کا بیچنا بالکل جائز نہیں ہے جیسا کہ علامہ ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ پانی کا بیچنا کسی صورت میں جائز نہیں ہے البتہ آدمی اگر کنواں بیچے یا وہ برتن بیچے جس میں پانی ہے تو تبعاً اس کا بیچنا جائز ہوگا۔ (محلی ص ۸ ج ۶)

اور مولانا ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں قَالَ الْاِمَامُ اَبُوْ یُوْسُفَ فِی الْخِرَاجِ لَهٗ لَا بَأْسَ بِبَیْعِ الْمَاءِ اِذَا کَانَ فِی الْاَوْعِیَةِ (اعلاء السنن ص ۱۶۰ ج ۱۴) کہ امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں فرمایا ہے کہ جب پانی کسی نے برتن میں محفوظ کیا گیا ہو تو اس کو بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اور علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ پانی کی تین اقسام ہیں ایک وہ پانی جس میں کسی آدمی کا دخل نہ ہو جیسا کہ جاری نہر وغیرہ تو اس میں ہر ایک کا حق ہے خود بھی پی سکتا ہے جانوروں کو بھی پلا سکتا ہے اور اگر اس پر پن چکی وغیرہ لگانا چاہے تو لگا سکتا ہے۔ دوسرا وہ پانی جو ایک جماعت نے مشترکہ طور پر محنت کر کے نہر وغیرہ کھودی ہو تو یہ پانی ہر آدمی خود بھی پی سکتا ہے اور جانوروں کو بھی پلا سکتا ہے مگر اس جماعت کی مرضی کے بغیر زمین کو سیراب نہیں کر سکتا۔ اور نہ ہی اس پر پن چکی وغیرہ بنا سکتا ہے۔

اور تیسرا وہ پانی جو برتنوں میں محفوظ ہو تو اس سے صرف ضرورت کے وقت آدمی پی سکتا ہے اگر آدمی انتہائی پیاس میں ہو اور اس پانی کے علاوہ کوئی اور پانی مہیا نہ ہو اور جس کے پاس پانی ہے وہ اس کو پینے سے روکتا ہے تو یہ آدمی اس سے لڑ کر بھی پانی لے سکتا ہے۔ اور پینے کے علاوہ کسی اور ضرورت کے لیے یہ پانی لینے کے لیے مالک کی اجازت ضروری ہے اس لیے کہ وہ برتن میں محفوظ ہونے کی وجہ سے اس کی ملکیت ہے۔ (العرف الشذی ص ۳۹۸)

مجبور آدمی کے لیے پانی لینے کے لیے حضرت ابن عمرؓ کا فرمان ہے کہ جب ان سے کہا گیا کہ لوگوں نے ہم کو پانی سے روک لیا اور قریب تھا کہ ہم میں سے کچھ لوگ پیاس کی وجہ سے ہلاک ہو جاتے تو انہوں نے فرمایا هَلَّا وَضَعْتُمْ فِیْهِمُ السَّیْفَ کہ تم نے ان پر تلوار کیوں نہ چلائی۔

قَوْلُہٗ لَا یُمْنَعَ فَضْلَ الْمَاءِ لِیُمْنَعَ بِہِ الْکَلَأَ
زائد پانی کو نہ روکا جائے تاکہ گھاس میں کمی نہ ہو۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس بیع فضل الماء سے مراد یہ ہے کہ کسی انسان کا مملوکہ کنواں ہو اور اس میں پانی ہو اور اس کی حاجت سے زائد ہو اور اس کے آس پاس ارض موات یعنی ایسی زمین ہے جو کسی کی ملکیت نہیں اور اس میں گھاس وغیرہ ہو مگر پانی نہ ہو تو یہ کنویں والا اپنی ضرورت سے زائد پانی نہ بیچے بلکہ اس گھاس چرانے والوں کو روکے نہیں کہ وہ اپنے جانوروں کو وہ پانی پلائیں اور اگر یہ روکے گا تو اس صورت میں جانوروں کو نقصان ہے اس لیے کہ پانی کے بغیر ان لوگوں کا اپنے جانوروں کو چرانا مشکل ہے۔ (شرح مسلم ص ۱۸ ج ۲) اور علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں وَاِلٰی ہٰذَا التَّفْسِیْرِ ذَھَبَ الْجَمْھُوْرَ (فتح الباری ص ۴۲۹ ج ۵) کہ جمہور یہی تفسیر کرتے ہیں۔

اور مولانا ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ پانی کو جب تک برتن میں محفوظ نہ کیا ہو اس وقت تک پانی کسی کی ملکیت نہیں ہوتا بے شک کنواں یا حوض اس کی ملکیت ہو جس میں پانی ہے۔ (اعلاء السنن ص ۱۶۰ ج ۱۴)

اہل ظاہر کے نزدیک پانی بیچنے کی ممانعت حرام درجہ کی ہے جیسا کہ علامہ ابن حزم نے لکھا ہے اور علامہ ابن حجر فرماتے ہیں قَالَ الْخَطَابِی وَالنَّھْیَ عِنْدَ الْجَمْھُوْرِ لِلتَّنْزِیْہِ (فتح الباری ص ۴۲۹ ج ۵) کہ امام خطابیؒ نے فرمایا کہ جمہور کے نزدیک اس میں نہی تنزیہی ہے۔ اہل ظاہر کے جواب میں کہا گیا ہے کہ جب پانی برتن میں محفوظ ہو تو وہ اس کی ملکیت ہے اور جیسے دیگر مملوکہ چیزوں کا بیچنا جائز ہے تو اس کا بیچنا بھی جائز ہوگا۔ اور پھر وہ روایت بھی ہے کہ حضور علیہ السلام جب مدینہ منورہ تشریف لائے تو میٹھے پانی کا کنواں بئر رومہ ایک یہودی کے قبضہ میں تھا تو آپ نے فرمایا جو اس کو خرید کر مسلمانوں پر وقف کر دے گا اس کو اللہ تعالیٰ جنت عطا فرمائیں گے تو حضرت عثمانؓ نے وہ کنواں خرید کر وقف کر دیا۔ (ترمذی ج ۲ ص ۲۱۱) تو جب اس کا خریدنا جائز ہے تو بیچنا بھی جائز ہوگا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ کَرَاھِیَۃِ عَسْبِ الْفَحْلِ
(اجرت لے کر نر جانور جفتی کے لیے دینے کی ممانعت کا بیان)

قَوْلُہٗ عَسْبُ الْفَحْلِ ۔ قاضی شوکانی نیل الاوطار ص ۱۵۵ ص ج ۵ میں اور علامہ ابن حجرؒ فتح الباری ص ۳۶۸ ج ۵ میں فرماتے ہیں کہ عسب عین کا فتحہ اور سین کے سکون کے

ساتھ ہے اور اس کو عَسِیب بھی کہا جاتا ہے اور اَلفحل نر جانور کو کہتے ہیں۔ عَسبُ الفَحل کا معنے بعض حضرات نے کیا کہ ثمن ماء الفحل کہ نر جانور جفتی کے وقت جو پانی مادہ جانور میں پھینکتا ہے اس پانی کی قیمت لینا۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ نر جانور جفتی کے لیے دیا جائے تو اس کے جماع کی اجرت کو عسب الفحل کہا جاتا ہے۔ علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے اس میں اسی دوسرے معنی کو اختیار کیا ہے اور اس کی تائید وہ حدیث کرتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں نَهٰى عَنْ بَيْعِ ضِرَابِ الْجَمَلِ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے جماع کی بیع سے منع فرمایا ہے۔

اور مبارکپوریؒ صاحب تحفۃ الاحوذی ص ۲۵۶ ج ۲ میں فرماتے ہیں وَوَجْهُ الْحَدِيْثِ اَنَّهٗ نَهٰى عَنْ كِرَاءِ عَسْبِ الْفَحْلِ فَحَذَفَ الْمُضَافَ وَهُوَ كَثِيْرٌ فِي الْكَلَامِ یعنی عسب الفحل میں الفحل کا مضاف کراء محذوف ہے اور مضاف کا محذوف ہونا کلام میں بکثرت پایا جاتا ہے۔ تو اس لحاظ سے اصل عبارت ہو گی كَرَاهِيَةِ كِرَاءِ عَسْبِ الْفَحْلِ کہ نر جانور جفتی کے لیے کرایہ پر دینا مکروہ ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ نر جانور کو کرایہ پر دینے کو ہی عسب کہا جاتا ہے تو اس لحاظ سے مضاف محذوف ماننے کی ضرورت نہ ہو گی۔

اور امام نووی شرح مسلم ص ۱۹ ج ۲ میں فرماتے ہیں کہ وَنَهٰى عَنْ ضِرَابِ الْجَمَلِ کا معنے یہ ہے نَهٰى عَنْ اُجْرَةِ ضِرَابِهٖ یعنی اس نر جانور کے جفتی کرنے کی اجرت لینے سے منع فرمایا ہے نیز امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جفتی کے لیے نر جانور کرایہ پر دینا حرام ہے اور اگر اس کی اجرت مقرر کرلی گئی ہو تو وہ لازم نہیں ہوتی اور اس میں ممانعت کی وجہ علامہ ابن حجر فتح الباری ص ۳۶۸ ج ۵ میں اور قاضی شوکانی نیل الاوطار ص ۱۵۵ ج ۵ میں فرماتے ہیں کہ نر جانور کا وہ پانی غیر متقوم ہے نیز غیر متقوم ہونے کے ساتھ ساتھ غیر معلوم بھی ہے اور بائع کو مشتری کے حوالہ کرنے کی قدرت بھی نہیں۔ اور جس بیع میں ایسی علتیں پائی جائیں وہ بیع ممنوع ہے۔

امام خطابی معالم السنن ص ۷۶ ج ۵ میں فرماتے ہیں کہ حرمت کا قول اکثر فقہاء کا ہے۔ ایک روایت کے مطابق امام شافعیؒ، امام احمد اور امام مالکؒ، حسن بصری اور ابن سیرین فرماتے ہیں کہ اگر ایک معلوم مدت کے لیے نر جانور کرایہ پر جفتی کے لیے دیا جائے تو جائز ہے اس لیے کہ اس میں ضرورت بھی ہے اور فائدہ بھی کہ اس سے آگے نسل باقی رہتی ہے ان حضرات نے نہی کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے۔

قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے ضِرَابُ الْفَحْلِ کو تَلْقِيحُ النَّخْلِ پر قیاس کر کے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے یعنی جس طرح کھجور کے مادہ خوشوں پر نر خوشے عوض لے کر ڈالنا جائز ہے تو اسی طرح نر جانور جفتی کے لیے عوض لے کر دینا بھی جائز ہے) مگر قاضی شوکانی فرماتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے اس لیے کہ تَلْقِيحُ النَّخْلِ کی تسلیم پر بائع کو قدرت حاصل ہے جبکہ ماء الفحل کی تسلیم پر وہ قادر نہیں ہے (نیل الاوطار ص ۱۵۲ ج ۵)

علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں وَاَمَّا عَارِيَةِ ذَالِكَ فَلاَ خِلَافَ فِي جَوَازِهِ (فتح الباری ص ۳۶۸ ج ۵) یعنی نر جانور جفتی کے لیے عاریتاً" (بلا اجرت) دینے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اَلْكَرَامَة کا معنی اور حکم

قَوْلُهُ وَقَدْ رَخَّصَ قَوْمٌ فِي قُبُوْلِ الْكَرَامَةِ عَلٰى ذَالِكَ۔ اور ایک جماعت نے اس میں کرامۃ کو قبول کرنے کی اجازت دی ہے۔ اور کرامۃ سے مراد یہ ہے کہ اگر کسی نے نر جانور عاریۃ کسی دوسرے کو دیا اور اس کا کوئی عوض مقرر نہیں کیا اور دوسرا آدمی اپنی جانب سے خوشی کے ساتھ کوئی ہدیہ نر جانور کے مالک کو دیتا ہے تو اس کو کرامۃ کہتے ہیں اور یہ جائز ہے اور اس کی دلیل ترمذی شریف ج ۱ ص ۲۴۰ کی روایت ہے جس میں الفاظ ہیں فَرَخَّصَ لَهُ فِي الْكَرَامَةِ کہ مقرر کیے بغیر ہدیہ کو لینے کی اجازت اس کو دی۔ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ الکرامۃ کا قبول کرنا اس وقت جائز ہے جبکہ کسی علاقہ یا کسی قوم میں یہ عادتاً" نہ ہو اگر یہ کسی علاقہ یا کسی قوم کے ہاں معروف ہو تو یہ مشروط کی طرح ہو جائے گا اور ناجائز ہوگا۔ (الکوکب الدری ص ۳۷۵ ج ۱) قَوْلُهُ اِنَّا نُطْرِقُ الْفَحْلَ فَنُكْرَمُ مبارکپوری صاحبؒ لکھتے ہیں کہ اطراق کا مطلب یہ ہے کہ کسی کو نر جانور جفتی کے لیے عَارِيَةً دینا۔ اور الکرامۃ کا مطلب یہ ہے کہ ہدیہ کے طور پر کوئی چیز دینا جو کہ معاوضہ کے طور پر نہ ہو۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۵۶ ج ۲) اس لحاظ سے اس جملہ کا مطلب یہ ہو گا کہ ہم نر جانور جفتی کے لیے دیتے ہیں تو ہدیہ قبول کر لیتے ہیں جو کہ طے نہیں ہوتا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي ثَمَنِ الْكَلْبِ

(بیچے گئے کتے کی قیمت کے بارہ میں)

کس قسم کے کتے کی خرید و فروخت ہو سکتی ہے؟

مبارکپوری صاحبؒ علامہ طیبیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس کتے میں منفعت ہو اس کی بیع جائز ہے اور اگر کسی نے وہ کتا ہلاک کر دیا تو ہلاک کرنے والے پر اس کی قیمت واجب ہو گی اور امام مالکؒ سے اس بارہ میں تین روایات ہیں ایک روایت کے مطابق وہ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور ایک روایت میں جمہور کے ساتھ ہیں کہ کتے کی بیع بالکل درست نہیں ہے اور ایک روایت میں ان کا نظریہ یہ ہے کہ اس کی بیع تو درست نہیں مگر اس کو ضائع کرنے والے پر اس کی قیمت واجب ہو گی (تحفۃ الاحوذی ص ۲۵۷ ج ۲) امام نووی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسا کتا جس میں منفعت ہو اس کی بیع جائز ہے اور اگر کسی نے ضائع کر دیا تو اس کی قیمت واجب ہوگی۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ کتے کی بیع مطلقاً ممنوع ہے اور اس کا ثمن حرام ہے۔ اور امام مالکؒ سے اس بارہ میں تین روایات ہیں اور امام ابراہیم النخعی کے نزدیک شکاری کتے کی بیع جائز ہے۔ (نووی شرح مسلم ص ۱۹ ج ۲)

امام ابراہیم النخعیؒ کا نظریہ اور دلیل

امام ابراہیم النخعیؒ فرماتے ہیں کہ شکاری کتے کی خرید و فروخت جائز ہے اور ان کی دلیل نسائی ج ۲ ص ۲۳۰ وغیرہ کی روایت ہے جو حضرت جابرؓ سے ہے جس میں یہ الفاظ ہیں نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَالسِّنَّوْرِ اِلَّا كَلْبَ صَيْدٍ اور ایک روایت میں اِلَّا الْكَلْبَ الْمُعَلَّمَ (مسند احمد ج ۳ ص ۳۱۷) کے الفاظ ہیں۔

شوافع حضرات کا نظریہ اور پہلی دلیل

شوافع حضرات کے نزدیک ہر قسم کے کتے کی بیع ممنوع ہے اور ان کی پہلی دلیل وہ روایات ہیں جن میں نَهٰى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ کے الفاظ ہیں جیسا کہ ابو داؤد ج ۲ ص ۱۳۶ اور ترمذی ج ۱ ص ۲۴۰ اور وہ راویات جن میں ثَمَنُ الْكَلْبِ خَبِيْثٌ کے الفاظ ہیں جیسا کہ ترمذی ج ۱ ص ۲۴۰ اور ابو داؤد ج ۲ ص ۱۳۰ میں ہے۔

اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ امام طحاوی ج ۲ ص ۱۸۸ فرماتے ہیں کہ نہی کی روایات اس وقت کی ہیں جبکہ کتے سے نفرت دلانا مقصود تھا اور جب بعد میں اس کے ذریعہ سے شکار وغیرہ کی اجازت دے دی گئی تو نہی کا حکم منسوخ ہو گیا۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ نہی سے کراہت تنزیہی مراد ہے اور خَبِيْثٌ سے لَيْسَ بِطَيِّبٍ

یعنی مکروہ مراد ہے اور اس کا قرینہ اسی روایت میں موجود ہے کہ فرمایا کَسْبُ الْحَجَّامِ خَبِیْثٌ کہ حجام کی کمائی خبیث ہے اس میں خبیث سے بالاتفاق حرمت مراد نہیں ہے جیسا کہ قاضی شوکانی کسب الحجام کی بحث میں لکھتے ہیں کہ کسب الحجام میں نہی کو تنزیہ پر محمول کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود حجام کو اجرت دی تھی اگر یہ حرام ہوتی تو آپ ہرگز نہ دیتے۔ (نیل الاوطار ص ۳۰۱ ج ۵)

اور تیسرا جواب یہ ہے کہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمروؓ نے ایسے آدمی پر قیمت واجب کی تھی جس نے دوسرے کے قیمتی کتے کو قتل کر دیا تھا اگر یہ حرام ہوتا تو حضرت عبد اللہ بن عمروؓ ایسا ہرگز نہ کرتے۔ (طحاوی ج ۲ ص ۱۸۸)

شوافع حضرات کی دوسری دلیل اور اس کا جواب

شوافع حضرات کی طرف سے وہ روایت بھی پیش کی جاتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں نَهٰی عَنْ ثَمَنِ الْکَلْبِ وَاِنْ کَانَ ضَارِیًا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کے ثمن سے منع فرمایا ہے اگرچہ شکاری کتا ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ ابن حجر نے اس روایت کو نقل کر کے کہا ہے وَسَنَدُهٗ ضَعِیْفٌ قَالَ اَبُوْ حَاتِمٍ هُوَ مُنْکَرٌ یعنی اس کی سند کمزور ہے اور ابو حاتم نے کہا کہ یہ منکر روایت ہے۔ (فتح الباری ص ۳۳۱ ج ۵)

نیز علامہ ابن حجرؒ امام قرطبیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ جب کتے کو رکھنے کی اجازت ہے تو اس کی بیع باقی مبیعات کی طرح ہوگی مگر شریعت نے چونکہ اس سے منع کیا ہے اس لیے اس میں کراہت تنزیہی ہوگی اس لیے کہ لَیْسَ مِنْ مَکَارِمِ الْاَخْلَاقِ یہ اعلیٰ اخلاق میں سے نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نظریہ پر دلائل ان جوابات کے ضمن میں واضح ہو جاتے ہیں جو فریق مخالف کو دیے گئے ہیں۔

قَوْلُهٗ قَالَ کَسْبُ الْحَجَّامِ خَبِیْثٌ

حجام سے مراد وہ ہے جو منہ میں نالی لگا کر دوسرے کا خون نکالتا ہے۔ قاضی شوکانی فرماتے ہیں کہ جمہور کا نظریہ یہ ہے کہ حجام کی کمائی حلال ہے اور انہوں نے نہی کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے اس لیے کہ حجام کی کمائی میں دناءت یعنی حقارت ہے اور اللہ تعالیٰ

بلند امور کو پسند فرماتا ہے۔ نیل الاوطار ص ۳۰۱ ج ۵) اور مبارکپوری صاحب لکھتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک حجام کی کمائی حلال ہے چونکہ یہ گھٹیا کسب ہے اس لیے اس بارہ میں زجر کو کراہت تنزیہی پر محمول کرتے ہیں (تحفۃ الاحوذی ص ۲۵۷ ج ۲)

اور امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ نہی کا حکم منسوخ ہے اور ناسخ وہ روایت ہے جس میں آتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے خود حجام کو اجرت دی۔ علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ حجام کی کمائی پسندیدہ نہیں ہے اور یہ فعل مروت کے خلاف ہے۔ (العرف الشذی ص ۳۹۹)

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ غلام کے لیے یہ کسب جائز ہے اور آزاد کے لئے ناجائز ہے اس لیے کہ حضور علیہ السلام نے غلام کو اجرت دی تھی۔

احناف کے نزدیک یہ کسب جائز ہے اس لیے کہ حضور علیہ السلام نے خود اس کی اجرت دی تھی جیسا کہ بخاری ج ۱ ص ۲۸۳ اور مسلم ج ۲ ص ۲۲ وغیرہ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے اگر یہ کسب جائز نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا نہ کرتے اور امام ترمذیؒ نے بَابُ مَا جَاءَ فِی کَسْبِ الْحَجَّامِ کے تحت ایک روایت نقل کی ہے جس میں الفاظ ہیں فَلَمْ یَزَلْ یَسْأَلُهُ وَیَسْتَأْذِنُهُ حَتّٰی قَالَ اَعْلِفْهُ نَاضِحَکَ وَاَطْعِمْهُ رَقِیْقَکَ کہ آپؐ سے اس کی اجازت طلب کرنے میں اصرار کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا کہ اجرت لے کر اپنے اونٹ کو چارہ ڈال دے یا اپنے غلام کو کھانا کھلا دے تو اس روایت سے بھی جواز ثابت ہوتا ہے اس لیے کہ حرام کا تو وصول کرنا ہی درست نہیں جبکہ آپؐ نے جانور کو چارہ ڈالنے یا غلام کو کھانا کھلانے کی اجازت دی ہے۔

قَوْلُهٗ مَهْرَ الْبَغِیِّ خَبِیْثٌ

اگر کوئی عورت زنا کی اجرت لیتی ہے تو اس کی یہ کمائی حرام ہے اور یہاں اس کو مجازاً" مہر کہا گیا ہے اگر ایسی عورت کوئی جائز کام بھی کرتی ہے مثلاً لوگوں کے گھروں میں برتن وغیرہ دھو کر یا کپڑے سی کر اجرت حاصل کرتی ہے تو اس کی یہ کمائی جائز ہے اور اس مال سے اس کا صدقہ کرنا بھی جائز ہے علامہ ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام ابوداودؒ نے حضرت رفاعہ بن رافعؓ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے جس میں الفاظ ہیں نَهٰی عَنْ کَسْبِ الْاَمَةِ اِلَّا مَا عَمِلَتْ بِیَدِهَا وَقَالَ هٰکَذَا بِیَدِهٖ نَحْوَ الْغَزْلِ وَالنَّفْشِ یعنی لونڈی کی کمائی سے منع فرمایا ہاں وہ کمائی جائز ہے جو وہ سوت کات کر یا اون درست کر کے یا اس کے علاوہ کوئی اور کام

ہاتھ سے کر کے اس کی مزدوری لے۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ لونڈی کی کمائی ہر قسم کی ممنوع ہے اور اس سے مقصد یہ ہے کہ لونڈی پر اس کا مالک یومیہ خراج نہ مقرر کر دے تاکہ اس کے حصول کے لیے وہ حرام کاری کو ہی ذریعہ نہ بنا لے اور یہ سَدًّا لِلذَّرَائِعِ کے طور پر ہے۔ (فتح الباری ص ۳۳۲ ج ۵)

قَوْلُهٗ وَحُلْوَانِ الْكَاهِنِ

کاہن اس کو کہتے ہیں جو غیب کی خبریں بتانے کا دعویدار ہو ایسے آدمی کے پاس غیب کی خبریں معلوم کرنے کے لیے جانا حرام ہے اور اس کی جو اجرت وہ لیتا ہے وہ بھی حرام ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَالسِّنَّوْرِ

(کتے اور بلی کی قیمت کے مکروہ ہونے کا بیان)

قاضی شوکانی فرماتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک بلی کا بیچنا جائز ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ طاؤس اور مجاہد کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ (نیل الاوطار ص ۱۵۴ ج ۵)

امام نووی فرماتے ہیں کہ جس روایت میں ثَمَنَ السِّنَّوْرِ سے منع کیا گیا ہے وہ یا تو ایسی بلی ہے جو نفع دینے والی نہ ہو یا اس میں ممانعت کراہت تنزیہی پر محمول ہے تاکہ لوگ بلی ایک دوسرے کو فائدہ اٹھانے کے لیے مفت عاریتاً دیتے رہیں۔ (نووی شرح مسلم ص ۲۰ ج ۲)

جو حضرات بلی کی بیع اور اس کے ثمن کو جائز قرار نہیں دیتے وہ اس حدیث سے دلیل پکڑتے ہیں جو حضرت جابرؓ سے ہے جس میں یہ الفاظ ہیں نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَالسِّنَّوْرِ (ترمذی ج ۱ ص ۲۴۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ خود امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ اس روایت میں اضطراب ہے۔ اور قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ جمہور اس روایت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ روایت ضعیف ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس میں نہی کراہت تنزیہی پر محمول ہے (نیل الاوطار ج ۵ ص ۱۵۴)

اور دوسری روایت جس میں الفاظ ہیں نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ اَكْلِ الْهِرِّ وَثَمَنِهٖ یعنی نبی کریم ﷺ نے بلی اور اس کی قیمت کھانے سے منع فرمایا ہے۔ تو

اس کے بارہ میں امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں ایک راوی عمر بن زید ہے اور اس سے صرف عبد الرزاق روایت کرتے ہیں اور کوئی بڑا محدث روایت نہیں کرتا اس لیے یہ روایت غریب ہے۔

امام خطابی فرماتے ہیں کہ بیع سے ممانعت اس لیے ہے تاکہ لوگ اس کو مملوک نہ بنا لیں اور ہر ایک اس سے فائدہ اٹھاتا رہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ وحشی جانوروں کی طرح ہے جیسے دیگر وحشی جانوروں کی بیع درست نہیں اسی طرح اس کی بیع بھی درست نہیں۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ وحشی بلی کی بیع درست نہیں اور گھریلو بلی کی بیع جائز ہے۔ (معالم السنن ص ۱۲۵ ج ۵)

بَابٌ (شکاری کتے کی بیع کا جواز)

امام ترمذیؒ نے بَابٌ کہا اور کوئی عنوان قائم نہیں کیا مگر تحت الباب روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کلب صید یعنی شکاری کتے کی بیع کا جواز ہے۔

اس باب میں امام ترمذیؒ نے ایک روایت حضرت ابوہریرۃؓ سے کی ہے جس میں الفاظ ہیں قال نَهٰی عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ اِلَّا كَلْبَ الصَّيْدِ مگر اس پر جرح کی ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں اس لیے کہ اس کا راوی ابو المهزم جس کا نام یزید بن سفیان ہے اس پر امام شعبہؒ نے جرح کی ہے۔

اس کے جواب میں مولانا ظفر احمد صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت کرنے میں ابو المہزم متفرد نہیں بلکہ ولید اور مثنی نے اس کی متابعت کی ہے اور یہ اسناد ایک دوسرے کے ساتھ مل کر اس مفہوم کو مضبوط کر دیتی ہیں۔ (اعلاء السنن ص ۴۲۵ ج ۱۴) اور امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ اس قسم کی روایت حضرت جابرؓ سے بھی مروی ہے اور اس کی سند بھی صحیح نہیں ہے۔

اس کے جواب میں مولانا ظفر احمد صاحب فرماتے ہیں کہ امام نسائی نے اس روایت کو منکر کہا ہے مگر ان کا اس کو منکر قرار دینا درست نہیں۔ اور اس روایت کو مرفوع بیان کرنے میں حجاج متفرد نہیں بلکہ الهیثم بن جمیل عن حماد اور اسی طرح الحسن بن ابی جعفر اس کے متابع موجود ہیں اور ان کی روایات دار قطنی میں ہیں (اعلاء السنن ص ۴۲۴ ج ۱۴)

بَابُ مَاجَآءَ فِیْ کَرَاھِیَۃِ بَیْعِ الْمُغَنِّیَاتِ
(گانے بجانے والی لونڈیوں کی بیع کے مکروہ ہونے کا بیان)

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ گانے بجانے والی عورتیں یا نوحہ کرنے والی عورتوں کا ان افعال پر اجرت لینا حرام ہے اس پر اجماع ہے۔ اور مسلم شریف کے علاوہ حدیث کی بعض کتابوں میں جو یہ روایت ہے کہ نَھٰی عَنْ کَسْبِ الْاِمَاءِ کہ آپؐ نے لونڈیوں کی کمائی سے منع فرمایا تو اس سے بھی زنا اور اس کے مشابہ کسب مراد ہے مطلقاً اس کی کمائی مراد نہیں ہے اس لیے کہ اس کے سوت کاتنے یا کپڑے سینے وغیرہ کی اجرت بالاتفاق جائز ہے۔ (نووی شرح مسلم ص ۱۹ ج ۲)

قَوْلُہٗ قَالَ لَا تَبِیْعُوا الْقَیْنَاتِ

اَلْقَیْنَاتُ قَیْنَۃٌ کی جمع ہے۔

مبارکپوری صاحبؒ لکھتے ہیں کہ قینہ مطلق لونڈی کو کہتے ہیں خواہ گانے بجانے والی ہو یا نہ ہو اور التورپشتیؒ نے فرمایا کہ یہاں حدیث میں قینہ سے مراد مغنیہ یعنی گانے بجانے والی ہے (تحفۃ الاحوذی ص ۲۵۹ ج ۲) اور شیخ عبد الحق محدث دہلوی فرماتے ہیں کہ قَیْنَۃٌ گانے بجانے والی عورت کو کہتے ہیں۔ (اشعۃ اللمعات ج ۳ ص ۱۰)

قَوْلُہٗ وَثَمَنُھُنَّ حَرَامٌ

ثمن سے مراد یا تو ان کے گانے بجانے کی اجرت ہے اور یہ بالاتفاق حرام ہے یا اس سے مراد یہ ہے کہ اس لونڈی کو خریدنے والے نے گانے بجانے کے لیے ہی خریدا تو آلہ معصیت ہونے کی وجہ سے اس کا ثمن حرام ہوگا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حرام تشدیداً فرمایا ہو اور اس سے مراد کراہت تنزیہی ہو اس لیے کہ اس کا تحفظ مالک کے لیے دشوار ہوگا اور ہو سکتا ہے کہ وہ لونڈی اس فعل سے باز نہ آئے تو اس کو خریدنے سے ہی منع فرما دیا۔

بَابُ مَا جَآءَ فِیْ کَرَاھِیَۃِ اَنْ یُفَرَّقَ بَیْنَ الْاَخَوَیْنِ اَوْ بَیْنَ الْوَالِدَۃِ وَوَلَدِھَا فِی الْبَیْعِ
(بیع میں دو بھائیوں یا ماں بیٹے میں تفریق ڈالنے کی کراہت کا بیان)

یہاں تین بحثیں ہیں۔

البحث الاول

قاضی شوکانی فرماتے ہیں کہ احناف کے نزدیک دو چھوٹے غلام ہوں یا ان میں سے ایک چھوٹا اور ایک بڑا ہو تو ان کے درمیان قرابتداری خواہ کیسی بھی ہو ان کے درمیان جدائی ڈالنا ممنوع ہے والدہ اور اس کے بچے کے درمیان اور دو بھائیوں کے درمیان جدائی ڈالنے سے ممانعت پر روایات موجود ہیں اور باقی قرابت داروں کو ان پر قیاس کرتے ہوئے حکم لگائیں گے۔ (نیل الاوطار ص ۱۷۲ ج ۵) اور حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ مجتہدین نے ان احادیث سے یہ استنباط کیا ہے کہ ممانعت کی وجہ قرابت مطلقہ ہے ماں بیٹے کا رشتہ ہونے کے ساتھ یہ مخصوص نہیں ہے اور اس میں وجہ رحم کھانا ہے اور یہ ان کے چھوٹے ہونے ہی کی وجہ سے ہو سکتا ہے اور اگر بڑے ہوں تو ان میں تفریق ڈالنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (الکوکب الدری ص ۳۷۶ ج ۱)

اور مبارکپوری صاحب امام شافعیؒ کا نظریہ یہ نقل کرتے ہیں کہ اگر غلاموں کو دار حرب سے دارالاسلام کی جانب قید کر کے لاگیا ہو تو ایسی حالت میں ایسے دو غلاموں کو جن کے درمیان قرابتداری ہو ان کو جدا جدا بیچنا ممنوع ہے اور جو دارالاسلام ہی میں پیدا ہوئے تو ان کو جدا جدا بیچنا ممنوع نہیں ہے۔ (تحفہ الاحوذی ص ۲۵۹ ج ۲) اور بعض شوافع نے کہا ہے کہ ماں بیٹے' باپ بیٹے اور دو بھائیوں کے درمیان تفریق ممنوع ہے باقی قرابتداروں میں ممنوع نہیں ہے۔

اور امام ترمذیؒ نے امام ابراہیم النخعیؒ کا یہ نظریہ بتایا ہے کہ اگر ماں بیٹا دونوں کسی ایک کی ملکیت میں ہوں اور ماں اپنے بیٹے یا بیٹی کو اپنے سے علیحدہ بیچنے کی مالک کو اجازت دے دے تو جائز ہے۔

قاضی شوکانی فرماتے ہیں کہ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ باپ اور بیٹے کو جدا جدا بیچنا ممنوع نہیں ہے (نیل الاوطار ص ۱۷۲ ج ۵) مگر یہ نظریہ درست نہیں ہے اس لیے کہ جس طرح کی قرابتداری ماں بیٹے کے درمیان ہے اسی طرح باپ بیٹے کے درمیان ہے تو اس کو بھی اس پر قیاس کریں گے نیز قاضی شوکانی نے ابن ماجہ اور دار قطنی کے حوالہ سے حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں لَعَنَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مَنْ فَرَّقَ بَیْنَ الْوَالِدِ وَ وَلَدِہٖ وَ بَیْنَ الْاَخِ وَاَخِیْہِ اس سے بھی ممانعت ثابت ہوتی

ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر لعنت فرمائی ہے جو والد اور اس کے بیٹے اور دو بھائیوں کے درمیان تفریق ڈالتا ہے قاضی شوکانی اس روایت کے بارہ میں فرماتے ہیں وَحَدِیْثُ اَبِیْ مُوْسٰی اِسْنَادُہٗ لَا بَاْسَ بِہٖ (نیل الاوطار ص ۱۷۱ ج ۵) یعنی اس حدیث کی سند میں کوئی خرابی نہیں ہے۔

مبارکپوری صاحب قاضی شوکانی سے نقل کرتے ہیں کہ ان چھوٹے دو غلاموں یا ایک چھوٹے ایک بڑے کے درمیان تفریق خواہ بیع کی وجہ سے ہو یا کسی اور وجہ سے ہو ہر حال میں ممنوع ہے۔ ہاں اگر کوئی ایسی صورت ہو جس میں تفریق ڈالنے والا مجبور ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں (تحفۃ الاحوذی ص ۲۶۰ ج ۲) اور اس کی مثال یوں سمجھیں کہ ایک آدمی کی ملکیت میں دو غلام ہیں جو آپس میں قرابت دار ہیں ان میں ایک چھوٹا اور ایک بڑا ہو اور وہ مالک مر جائے اور یہ غلام ورثاء میں تقسیم کر دیے جائیں تو ایسی صورت میں ان کے درمیان تفریق کی وجہ سے کوئی حرج نہیں ہے۔

البحث الثانی

جن دو غلاموں کے درمیان تفریق سے منع کیا گیا ہے' اگر ان میں سے کسی ایک کو بیچ دیا جائے یا دونوں کو جدا جدا مالکوں پر بیچ دیا جائے تو کیا یہ بیع جائز ہوگی یا نہیں؟ قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسی بیع مع الکراہت درست ہوگی اور امام شافعیؒ کے اس بارہ میں دو قول ہیں۔ ایک قول کے مطابق بیع درست ہوگی اور ایک قول کے مطابق درست نہ ہوگی (نیل الاوطار ج ۵ ص ۱۷۲)

امام شافعیؒ کی دلیل حضرت علیؓ کی روایت ہے جو ترمذی ج ۱ ص ۲۴۱ وغیرہ میں ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ حضور علیہ السلام نے مجھے دو غلام دیے جو آپس میں بھائی تھے تو ان میں سے ایک کو میں نے بیچ دیا تو آپ ﷺ نے مجھ سے پوچھا کہ تو نے اپنے غلام کے ساتھ کیا کیا؟ تو میں نے آپ کو بتایا کہ میں نے بیچ دیا ہے تو آپ نے فرمایا رُدَّہٗ رُدَّہٗ اس کو واپس لے' اس کو واپس لے۔ فرماتے ہیں کہ اگر بیع جائز ہوتی تو آپ واپس لینے کا نہ فرماتے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے کراہت سے بچنے کے لیے رد کا حکم فرمایا یا ان غلاموں پر ترس کی وجہ سے ایسا فرمایا تو یہ امر ترحم کے لیے ہے نہ کہ وجوب کے لیے۔

البحث الثالث

کتنی عمر کے قرابت دار غلاموں کو ایک دوسرے سے جدا کرنا ممنوع ہے؟ مبارک

پوری صاحب امام شافعیؒ کا نظریہ لکھتے ہیں کہ جب وہ سات یا آٹھ سال کے ہو جائیں تو اس کے بعد کوئی حرج نہیں۔ امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ جب بچہ اپنے باپ سے مستغنی ہو جائے یعنی خود کو سنبھال سکے تو اس کے بعد کوئی حرج نہیں۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جب بچے کے دانت نکل آئیں تو اس کے بعد کوئی حرج نہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بالغ ہونے تک تفریق ممنوع ہے اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ بالغ بھی ہو جائیں تو تب بھی ان کو جدا نہیں کیا جا سکتا۔ پھر مبارک پوری صاحب آگے لکھتے ہیں کہ بالغ ہونے کے بعد جدائی ڈالنے کے جواز میں حضرت سلمہؓ بن اکوع کی روایت ہے جو مسند احمد، مسلم اور ابو داؤد میں ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۵۹، ۲۶۰)

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ يَشْتَرِي الْعَبْدَ وَيَسْتَغِلُّهُ ثُمَّ يَجِدُ بِهِ عَيْبًا

علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ مالک اپنے غلام پر جو یومیہ مقرر کرتا ہے کہ اتنا ہر روز کما کر مجھے لا کر دے تو اس کو ضریبہ کہتے ہیں اور اسی کو خراج اور غلہ کہا جاتا ہے۔ (فتح الباری ج ۴ ص ۴۵۸) اس لحاظ سے عنوان کا مفہوم یہ ہوگا کہ اگر کوئی آدمی کسی سے غلام خریدتا ہے اور اس کو کام پر لگا کر اس کی کمائی حاصل کرتا ہے اور پھر اس کے بعد معلوم ہوا کہ اس غلام میں ایسا عیب پایا جاتا ہے جو بائع کے ہاں تھا تو کیا اس غلام کو مشتری واپس کر سکتا ہے یا نہیں اور اگر واپس کرے تو کیا اس کے ذریعہ سے جو کمائی حاصل کی ہے، وہ بھی بائع کو واپس کرے گا یا صرف غلام ہی واپس کرے گا۔ ایسی صورت میں بالاتفاق غلام کو بائع پر رد کیا جا سکتا ہے۔ اور اس کے ذریعہ سے جو غلہ حاصل ہوا ہے، وہ مشتری کا ہوگا۔ غلام یا لونڈی کے ذریعہ سے کمائی کے علاوہ اگر مبیعہ میں کوئی اضافہ مشتری کے ہاں ہو گیا مثلاً لونڈی یا جانور نے بچہ دے دیا یا درخت پر پھل لگا تھا، وہ مشتری نے استعمال کر لیا تو اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل کرتے ہوئے مبارک پوری صاحب شرح السنہ سے نقل کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مشتری کے قبضہ میں آنے کے بعد مبیعہ میں جو بھی اضافہ ہوا، خواہ جانور یا لونڈی نے بچہ دیا ہو یا جانور کا دودھ دوہا گیا ہو یا اس کی اون اتاری گئی ہو یا درخت پر لگا ہوا پھل حاصل کیا ہو تو ہر صورت میں یہ اضافہ مشتری کا ہوگا اور بائع کو عیب کی وجہ سے صرف اصل مبیعہ ہی مشتری واپس کرے گا۔

اور احناف کہتے ہیں کہ اگر مشتری کے قبضہ میں مبیعہ جانور یا لونڈی نے بچہ دیا یا درخت پر پھل لگ گیا تو ایسی صورت میں مبیعہ میں عیب معلوم کرنے کی وجہ سے مبیعہ کو

بائع پر رد نہیں کیا جا سکتا بلکہ عیب کی وجہ سے اس مبیعہ کی جو قیمت کم بنتی ہے' وہ بائع سے واپس لے گا (مثلاً اگر مبیعہ میں وہ عیب نہ ہو تو اس کی قیمت دس درہم بنتی ہے اور اس عیب کی صورت میں اس کی قیمت چھ درہم بنتی ہے تو بائع نے اس سے چار درہم زائد لیے ہیں' مشتری وہ واپس لے' مبیعہ کو رد نہیں کر سکتا) اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر مبیعہ نے بچہ دیا ہو تو وہ بچہ اپنی ماں کے ساتھ واپس کیا جائے گا اور اگر اس کی اون اتاری ہو تو اون کو واپس نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ وہ مشتری کے لیے ہوگی اور مبیعہ رد کیا جائے گا۔

اور اگر لونڈی خریدی جو مشتری کے پاس آنے سے پہلے ثیبہ تھی اور مشتری کے قبضہ میں آنے کے بعد اس لونڈی سے وطی باشبہ کی گئی اور اس کا مہر لیا گیا اور اس کے بعد معلوم ہوا کہ اس لونڈی میں عیب ہے جو بائع کے ہاں پایا جاتا تھا تو اس لونڈی کو مشتری واپس کرے گا اور وطی باشبہ کی وجہ سے اس کا جو مہر حاصل ہوا ہے' وہ مشتری کا ہوگا اس لیے کہ لونڈی اس وقت اس کی ضمان میں ہے۔ اور اگر اس نے خود اس لونڈی کے ساتھ وطی کی ہو تو بھی اس لونڈی کو واپس کر سکتا ہے اور وطی کرنے کی وجہ سے اس پر کچھ لازم نہیں آتا اس لیے کہ اس وقت لونڈی اس کی ضمان میں ہے۔ اور اگر لونڈی باکرہ ہو اور مشتری کے قبضہ میں آنے کے بعد مشتری نے خود اس کے ساتھ وطی کر کے اس کو ثیبہ کر دیا یا اس لونڈی کے ساتھ وطی باشبہ کی گئی اور وہ لونڈی ثیبہ ہو گئی اور اس کے بعد معلوم ہوا کہ اس لونڈی میں عیب ہے جو بائع کے ہاں بھی اس میں پایا جاتا تھا تو ایسی صورت میں مشتری اس لونڈی کو واپس نہیں کر سکتا بلکہ اس عیب کی وجہ سے اس کی قیمت جو کم بنتی ہے' وہ بائع سے واپس لے گا۔ اس صورت میں واپس اس لیے نہیں کر سکتا کہ زوال بکارت کی وجہ سے اس میں ایسا نقص پیدا ہو گیا ہے جو مشتری کے ہاں ہوا ہے اور اس نقص کے ساتھ لونڈی کو واپس نہیں کر سکتا اور یہی قول ہے امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۶۰) اور اسی کے مثل مولانا سہارنپوریؒ نے امام خطابیؒ سے نقل کیا ہے (بذل المجہود ج ۵ ص ۲۸۹) اور احناف کے نزدیک اگر مشتری نے لونڈی کے ساتھ وطی کر لی تو اس کو واپس نہیں کر سکتا بلکہ اس میں جو عیب معلوم کیا ہے' اس کی تلافی بائع سے کرائے اور جتنی قیمت کم بنتی ہے' وہ واپس لے۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو کتاب الاثار لمحمد ص ۱۶۳ میں ہے کہ حضرت علیؓ سے ایسی لونڈی کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا لَا يَسْتَطِيعُ رَدَّهَا وَلٰكِنَّهٗ يَرْجِعُ بِنُقْصَانِ الْعَيْبِ کہ مشتری اس کو واپس نہیں کر سکتا۔ ہاں عیب کی وجہ سے جو نقصان ہوا

ہے' وہ بائع سے لے سکتا ہے۔ اس طرح کی روایت امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں بھی نقل کی ہے مگر وہ مرسل ہے اس لیے کہ علی بن حسین نے حضرت علیؓ کو نہیں پایا اور ایک روایت میں علی بن حسین عن حسین بن علی کا واسطہ موجود ہے اور اس طرح روایت مرسل نہیں رہتی مگر اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ روایت محفوظ نہیں ہے۔ مولانا ظفر احمد صاحب فرماتے ہیں کہ مرسل روایت کے ساتھ جب موصول مل جائے خواہ ضعیف سند سے ہی کیوں نہ ہو' یہ سب کے نزدیک حجت ہوتی ہے۔ (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۱۰۱) اس لحاظ سے اس روایت کو دلیل بنایا جا سکتا ہے۔

اور امام خطابی احناف' شوافع اور مالکیہ کا یہی نظریہ نقل کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ احناف کے مطابق نظریہ ہے امام سفیان ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا۔ اور امام ابن ابی لیلی فرماتے ہیں کہ اس لونڈی کو بھی واپس کرے اور اس کے ساتھ اس کا مہر مثل بھی واپس کرے۔ نیز لکھتے ہیں کہ اصحاب الرائے (یعنی احناف) کے نزدیک اگر مبیع کے ذریعہ سے کمائی کی ہو تو جیسے اس صورت میں اس کمائی کو بائع پر رد نہیں کیا جاتا' اسی طرح اگر غاصب نے مغصوبہ چیز کے ذریعہ سے کمائی حاصل کی ہو تو غاصب پر بھی اس کمائی کا رد لازم نہیں آتا۔ صرف مغصوبہ چیز کو واپس کرے گا اور انہوں نے حدیث اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ اور اس کے عموم کو دلیل بنایا ہے۔ پھر اس کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے اس لیے کہ یہ حدیث بیع کے بارے میں آئی ہے اور بیع میں عقد متعاقدین کی رضا سے ہوتا ہے جبکہ غصب میں متعاقدین کی رضا نہیں ہوتی۔ اور پھر یہ بات بھی ہے کہ یہ حدیث فی نفسہ قوی نہیں ہے اس لیے اس کو بیوع کے معاملہ میں ہی موقوف رکھیں گے اور اسی میں احتیاط ہے (معالم السنن ج ۵ ص ۱۵۹' ۱۶۰)۔

مولانا محمد صدیق نجیب آبادی علامہ ابن الہمام کی فتح القدیر سے نقل کرتے ہیں کہ مبیع میں اضافہ کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) اِضَافَةٌ مُتَّصِلَةٌ مُتَوَلِّدَةٌ مِنَ الْمَبِيْعِ یعنی وہ اضافہ جو مبیع سے ہی پیدا ہوا ہو اور اس مبیع کے ساتھ متصل ہو جیسا کہ مبیع کا موٹا ہو جانا اور پہلے کی بہ نسبت خوبصورت ہو جانا۔ غلام اور لونڈی پہلے جاہل تھے' پھر ان کا علم سے آراستہ ہو جانا وغیرہ۔ تو ایسی صورت میں اگر اس اضافہ کے بعد اس مبیع میں عیب کا علم ہوا کہ یہ ایسا عیب ہے جو بائع کے ہاں پایا جاتا تھا تو مبیع بائع کو واپس کیا جائے گا اور یہ اضافہ اصل کے تابع ہوگا اور مسئلہ کی یہ

صورت بالاتفاق ہے۔

(۲) اِضَافَۃٌ مُتَصِلَۃٌ غَیْرَ مُتَوَلِّدَۃٍ مِنَ الْمَبِیْعِ یعنی ایسا اضافہ جو مبیع سے پیدا نہ ہوا ہو بلکہ مشتری نے اس میں اضافہ کیا اور یہ اضافہ مبیع کے ساتھ متصل ہو جیسا کہ بائع نے سفید کپڑا مشتری کو دیا اور مشتری نے اس کو سرخ رنگ کر دیا پھر اس کے بعد معلوم ہوا کہ اس کپڑے میں ایسا عیب تھا جو بائع کے ہاں تھا۔ اسی طرح ستو بائع سے لیے اور مشتری نے اس میں گھی ملا دیا یا کپڑا لیا اور اس کو سی دیا یا درخت لیا اور اس کو گاڑ دیا' گندم لی اور اس کو آٹا بنا دیا وغیرہ تو ان صورتوں میں جمہور کے نزدیک عیب کی وجہ سے مبیع رد نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ بائع اس حالت میں لینے اور مشتری دینے پر راضی بھی ہو جائے تب بھی رد درست نہیں ہے اس لیے کہ ربا (سود) پایا جاتا ہے اور ربا سے شریعت نے منع کیا ہے اور شریعت کا حق مقدم ہے اس لیے ان کے آپس میں راضی ہو جانے سے شریعت کے حق کو ضائع نہیں کر سکتے۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ مبیع رد کیا جا سکتا ہے۔

(۳) اِضَافَۃٌ مُنْفَصِلَۃٌ غَیْرَ مُتَوَلِّدَۃٍ مِنَ الْمَبِیْعِ یعنی ایسا اضافہ جو مبیع کے اندر سے نہ ہوا ہو اور مبیع سے جدا ہو جیسا کہ غلام سے کمائی کرائی گئی تو اس صورت میں بالاتفاق مبیع رد کیا جا سکتا ہے اور اضافہ مشتری کا ہوگا اس لیے کہ اس وقت مبیع اس کی ضمان میں ہے۔

(۴) اِضَافَۃٌ مُنْفَصِلَۃٌ مُتَوَلِّدَۃٌ مِنَ الْمَبِیْعِ یعنی ایسا اضافہ جو مبیع کے اندر سے ہو اور مبیع سے جدا ہو جیسا کہ مبیع جانور یا لونڈی کا بچہ جننا' جانور کا دودھ' درخت کا پھل وغیرہ تو اس صورت میں جمہور کے نزدیک رد متعذر ہے۔ اس لیے کہ عقد اس پر نہیں ہوا تھا اور اضافہ کے جدا ہونے کی وجہ سے اس کو تابع بھی نہیں بنایا جا سکتا اس لیے عیب کی وجہ سے جو قیمت کا فرق ہوگا' وہ بائع سے مشتری لے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اضافہ مشتری کا ہوگا اور عیب کی وجہ سے مبیع کو رد کیا جا سکتا ہے۔ (انوار المحمود ج ۲ ص ۳۲۱)

اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ مبیع میں اضافہ کی دو صورتیں یعنی اضافہ متصلة متولدة من المبیع اور اضافہ منفصلة غیر متولدة من المبیع اتفاقی ہیں اور دو صورتیں یعنی اضافہ متصلة غیر متولدة من المبیع اور اضافہ منفصلة غیر متولدة من المبیع میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

شوافع حضرات ان اختلافی صورتوں میں بھی اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ کو دلیل بناتے ہیں۔

احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ تفصیلی روایت میں واقعہ یوں بیان کیا گیا ہے کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے غلام خریدا اور کچھ عرصہ اس کے پاس رہا اور وہ آدمی اس کا غلہ حاصل کرتا رہا پھر اس میں عیب معلوم ہوا تو یہ معاملہ حضور علیہ السلام کے سامنے پیش کیا گیا تو آپ نے غلام بائع کو واپس کر دیا۔ تو بائع نے کہا یا رسول اللہ یہ آدمی میرے غلام کا غلہ لیتا رہا ہے تو آپ نے فرمایا اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ میبعہ جس کی ضمان میں ہو' خراج بھی اسی کا ہوتا ہے (ابو داؤد ج ۲ ص ۱۳۹) تو اس روایت میں اَلْخَرَاجَ بِالضَّمَانِ کا تعلق اضافہ منفصلہ غیر متولدۃ من المبیع سے ہے اس لیے احناف اس کو اسی پر محمول کرتے ہیں چنانچہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں قَالَ الْاَحْنَافُ اَنَّ حَدِیْثَ الْخَرَاجِ بِالضَّمَانِ مَحْمُوْلٌ عَلَی الزِّیَادَۃِ الْمُنْفَصِلَۃِ غَیْرِ الْمُتَوَلِّدَۃِ (العرف الشذی ص ۳۹۹) یعنی احناف کے نزدیک اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ والی حدیث اضافہ منفصلہ غیر متولدۃ من المبیع کی صورت پر محمول ہے۔

پھر امام خطابی کے حوالہ سے گزرا ہے کہ یہ حدیث قوی نہیں ہے اس لیے اس کو بیوع پر موقوف رکھیں گے' غصب کو اس پر قیاس نہیں کریں گے تو احناف کی جانب سے کہا جا سکتا ہے کہ جب یہ حدیث اضافہ منفصلہ غیر متولدۃ من المبیع کے بارے میں ہے تو اس پر دوسری صورت کو قیاس نہیں کر سکتے اور شوافع حضرات بھی اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ والی روایت کو تمام صورتوں میں نہیں لیتے جیسا کہ مصراۃ کے باب میں یہ حضرات اس کو ترک کر دیتے ہیں اسی لیے حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ نے فرمایا کہ احناف اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ والی روایت کی وجہ سے حدیث مصراۃ میں صاع من تمر کو جائز نہیں کہتے مگر شوافع وہاں اسے نظر انداز کر دیتے ہیں۔ (تقریر ترمذی ص ۲۹۷) احناف کے نزدیک اضافہ متصلہ متولدۃ من المبیع میں مبیعہ رد کرنے کی وجہ سے ربا لازم آتا ہے تو ربا کی وجہ سے رد نہیں ہو سکتا اور اضافہ منفصلہ غیر متولدۃ من المبیع میں اضافہ کو اصل کے تابع نہ کر سکنے کی وجہ سے مبیعہ کا رد نہیں ہو سکتا اس لیے عیب کی وجہ سے جو قیمت کا فرق ہوگا' وہ بائع سے مشتری لے گا۔

اعتراض اور اس کا جواب

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ شوافع حدیث مصراۃ کی وجہ سے اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ والی حدیث کو ترک کرتے ہیں اس لیے کہ حدیث مصراۃ اس کی بہ نسبت قوی ہے۔

۔ تو اس کا جواب علامہ ظفر احمد صاحب دیتے ہیں کہ اگر اصول وقواعد حدیث کو دیکھا جائے تو حَدِیثِ مُصَرَّاۃ اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ والی حدیث سے کوئی زیادہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ حدیث مصراۃ میں اضطراب ہے اور الخراج بالضمان والی حدیث متن اور سند دونوں میں اضطراب سے سالم ہے اور اسے امام حاکمؒ نے مستدرک میں کئی سندوں سے نقل کیا ہے اور اس کو صحیح کہا ہے اور امام ذہبیؒ نے اس کی تائید کی ہے اور ابن القطانؒ اور ترمذیؒ نے اس کو صحیح کہا ہے اور اصحاب سنن اور امام احمد وشافعی نے اس کو روایت کیا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ الخراج بالضمان والی روایت صحیحین میں نہیں اور حدیث مصراۃ صحیحین میں ہے تو محققین محدثین کے نزدیک یہ کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۷۶ تا ۷۸ ملخصًا)

قَوْلُهُ وَاسْتَغْرَبَ مُحَمَّدُ بْنُ اِسْمَاعِيْلَ هٰذَا الْحَدِيْثَ

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کو اس لیے غریب قرار دیا ہے کہ ان کے خیال کے مطابق اس میں عمر بن علی متفرد ہے مگر امام بخاریؒ کا یہ خیال درست نہیں ہے اس لیے کہ ہشام سے یہ روایت مسلم بن خالد اور جریر بھی کرتے ہیں لہٰذا عمر بن علی اس میں متفرد نہ رہے۔ اگر جریر کی روایت پر تدلیس کی وجہ سے جرح ہے تو مسلم بن خالد کی روایت تو جرح سے سالم ہے۔ (الکوکب الدری ج ۱ ص ۳۷۶) اور مبارک پوری صاحبؒ حافظ ابن حجرؒ سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس روایت کو امام بخاریؒ اور امام ابو داوٗدؒ نے ضعیف کہا ہے اور امام ترمذیؒ ابن خزیمہؒ ابن الجارودؒ ابن حبانؒ امام حاکمؒ اور ابن القطانؒ نے صحیح کہا ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۶۰)

بَابُ مَا جَآءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِيْ اَكْلِ الثَّمَرَةِ لِلْمَارِّ بِهَا
(گزرنے والے کے لیے درخت سے پھل کھانے کی اجازت کا بیان)

اگر کوئی آدمی پھل دار درختوں کے پاس سے گزرتا ہے تو کیا ان درختوں سے پھل مالک کی اجازت کے بغیر کھا سکتا ہے یا نہیں؟ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک ثمن کے بغیر مسافر بغیر ضرورت کے پھل نہیں کھا سکتا۔ اگر مجبوری ہو تو کھالے اور مالک کو اس کا تاوان ادا کرے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس باغ کے ارد گرد دیوار ہو تو دیوار سے اندر جا کر اس کے لیے کھانا درست نہیں ہے اور اگر دیوار نہیں ہے تو ایسی صورت میں امام احمدؒ

سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق مطلقاً کھا سکتا ہے اور ایک روایت کے مطابق مجبوری اور محتاج ہونے کی وجہ سے کھا سکتا ہے۔ نیز امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ بعض سلف نے کہا ہے کہ مسافر مجبوری اور محتاج ہونے کی وجہ سے جو پھل کھائے گا' اس کا تاوان اس پر نہیں ہے مگر جمہور کے نزدیک اس پر اس کا تاوان ہوگا۔ (نووی شرح مسلم ۔)

قَوْلُهٗ مَنْ دَخَلَ حَائِطًا فَلْيَأْكُلْ وَلَا يَتَّخِذْ خُبْنَةً

یعنی جو شخص باغ میں داخل ہوتا ہے' تو وہ وہاں تو کھا سکتا ہے مگر جھولی میں ڈال کر لے جا نہیں سکتا۔ حضرت گنگوہیؒ الکوکب الدری ج ۱ ص ۳۷۷ میں اور علامہ کشمیریؒ العرف الشذی ص ۳۹۹ میں فرماتے ہیں کہ ایسی صورت لوگوں کے عرف پر محمول ہے۔ یعنی اگر ایسے لوگ ہیں جو عام طور پر منع نہیں کرتے تو یہ اجازت ہوگی اور کھانا درست ہوگا۔ اور اگر عموماً لوگ منع کرتے ہیں تو مالک کی اجازت کے بغیر کھانا جائز نہیں ہے۔ حضرت مدنیؒ تقریر ترمذی ص ۶۹۷ میں فرماتے ہیں کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر اس کا خون' مال اور عزت و آبرو حرام ہے اور یہ روایت بھی ہے لَا يَحِلُّ لِامْرِءٍ مَالَ أَخِيْهِ إِلَّا عَنْ طِيْبِ نَفْسٍ مِّنْهُ (مسند احمد ج ۵ ص ۱۱۳) یعنی مالک کی اجازت کے بغیر کسی کے لیے اس کا مال حلال نہیں ہے۔

قَوْلُهٗ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ

یعنی اگر ضرورت کے تحت درخت سے پھل کھا لیتا ہے اور کپڑے میں ڈال کر لے جاتا نہیں تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ مبارک پوری صاحب ابن الملک سے نقل کرتے ہیں کہ فلا شیء کا معنی ہے فلا إثم علیہ کہ اس پر گناہ نہیں لیکن اس پر ضمان ہوگی۔ یا یہ صورت ابتداء اسلام میں تھی' بعد میں منسوخ کر دی گئی۔ (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۶۱)

قَوْلُهٗ وَكُلْ مَا وَقَعَ

یعنی جو پھل درخت سے گر گیا ہو' اس کو کھا لے۔ حدیث سے بظاہر اجازت معلوم ہوتی ہے کہ گرا ہوا پھل کھایا جا سکتا ہے مگر اس کو بھی اسی پر محمول کریں گے کہ اگر مالک کی جانب سے حالی یا قولی اجازت ہو تو درست ہے ورنہ نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الثُّنْيَا

ثُنْيَا بروزن دنیا ہے' اس کا معنی ہے بیع میں کسی چیز کی استثناء کرنا۔ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ ثُنْيَا کی کئی اقسام ہیں۔

۱۔ مبیعہ کے جزو شائع یعنی نصف یا ثلث یا ربع کی استثناء کی جائے تو یہ جائز ہے۔
۲۔ مبیعہ کے افراد میں سے کسی فرد کو مستثنیٰ کیا جائے جیسا کہ کئی درخت بیچے اور ان میں سے ایک یا دو متعین درختوں کی استثناء کر دی جائے تو یہ بھی جائز ہے۔
۳۔ مبیعہ میں سے ایک متعین مقدار کی استثناء کی جائے' اگر یہ واضح ہو جائے کہ اس متعین مقدار کے بعد مشتری کے لیے مبیعہ باقی رہتا ہے تو یہ بھی جائز ہے (مثلاً گندم کا ڈھیر ہے اور بائع کہتا ہے کہ اس میں سے ایک من گندم مستثنیٰ ہے' باقی بیچتا ہوں۔ اگر گندم کا ڈھیر اتنا ہو کہ ایک من گندم نکالنے کے بعد گندم باقی رہ جاتی ہے تو یہ استثناء بھی جائز ہے) اور اگر یہ یقین نہیں کہ مستثنیٰ مقدار کے بعد مبیعہ باقی بھی رہتا ہے یا نہیں تو یہ جائز نہیں ہے۔
۴۔ اگر مبیعہ میں سے غیر متعین مقدار کی استثناء کی جائے تو یہ جائز نہیں ہے اور حدیث میں الا ان تعلم کے الفاظ کا یہی مفہوم ہے (مثلاً بائع کہتا ہے کہ یہ گندم بیچتا ہوں اور اس میں سے کچھ گندم نہیں بیچتا تو چونکہ یہ مقدار متعین نہیں' اس لیے جائز نہیں ہے) (الکوکب الدری ص ۳۷۷) امام خطابیؒ فرماتے ہیں کہ اس میں ممانعت کی وجہ یہ ہے لِاَنَّ الْمَبِيعَ حِينَئِذٍ يَكُونُ مَجْهُولًا (معالم السنن ج ۵ ص ۲۹) یعنی ایسی صورت میں مبیعہ مجہول ہو جاتا ہے اور مجہول مبیعہ کی بیع درست نہیں ہے اور اسی کے مثل قاضی شوکانی نے نیل الاوطار ج ۵ ص ۱۹۰ میں لکھا ہے۔ نیز شوکانی کہتے ہیں کہ ابن الجوزیؒ کو مغالطہ ہوا ہے کہ اس نے اس ثنیا والی روایت کو متفق علیہ کہا ہے اس لیے کہ امام بخاریؒ نے تو اس روایت کو اپنی کتاب میں ذکر ہی نہیں کیا۔ اس کو متفق علیہ کہنا ابن الجوزی کی غلطی ہے۔

قَوْلُهُ نَهٰى عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ وَالْمُخَابَرَةِ وَالثُّنْيَا اِلَّا اَنْ تُعْلَمَ

محاقلہ کے بارے میں بحث بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ میں گزر چکی ہے اور مُزَابَنَةٌ زَبْنٌ سے ہے اور زَبْنٌ کا لغوی معنی ہے دفع کرنا اور اصطلاح میں مزابنہ کہتے ہیں درخت پر لگے ہوئے پھلوں کو اتارے ہوئے معلوم المقدار پھلوں کے بدلے میں بیچنا جیسا کہ امام ابو داؤد نے باب فی المزابنہ قائم کر کے اس کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت ذکر کی ہے۔ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ بِالتَّمْرِ كَيْلًا وَعَنْ بَيْعِ الْعِنَبِ بِالزَّبِيبِ كَيْلًا وَعَنْ بَيْعِ الزَّرْعِ بِالْحِنْطَةِ كَيْلًا (ابو داؤد ج ۲ ص ۱۲۱) کہ نبی کریم ﷺ نے درخت پر لگے ہوئے پھل کو اتاری ہوئی کھجوروں کے بدلہ میں اور درخت

پر لگے ہوئے انگور کے پھل کو زبیب کے بدلہ میں اور کھڑی کھیتی کی گندم کی فصل کو اتاری ہوئی گندم کے بدلہ میں کیلا" بیچنے سے منع فرمایا ہے۔ اور اس کی وجہ مولانا سہارنپوری" یہ بیان فرماتے ہیں فَإِنَّ مَا عَلَى النَّخْلِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُكَالَ بے شک درخت پر لگے ہوئے پھل کو کیل سے نہیں ناپا جا سکتا۔ نیز فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ ائمہ کے درمیان متفق علیہا ہے (بذل المجہود ج ۵ ص ۲۴۹)

اور مخابرہ کے معنی ہے زراعت جیسا کہ امام ابو داؤد نے حضرت زید بن ثابت" کی روایت نقل کی ہے قَالَ نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُخَابَرَةِ قُلْتُ وَمَا الْمُخَابَرَةُ قَالَ أَنْ تَأْخُذَ الْأَرْضَ بِنِصْفٍ أَوْ ثُلُثٍ أَوْ رُبْعٍ (ابو داؤد ص ۱۲۸ ج ۲) فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے مخابرہ سے منع فرمایا۔ میں نے کہا کہ مخابرہ کیا ہے تو فرمایا کہ تو زمین کو (اس سے نکلنے والی فصل کے) نصف یا ثلث یا ربع کے بدلے میں لے۔

مزارعت کے بارے میں بحث پہلے گزر چکی ہے کہ امام ابو حنیفہ" اور امام النخعی" کے نزدیک مخابرہ یعنی مزارعت اور مساقاۃ دونوں مکروہ ہیں اور امام مالک" اور امام شافعی" کے نزدیک مساقاۃ جائز ہے اور مزارعت صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ مساقاۃ کے تابع ہو، اصل عقد نہ ہو۔ اور امام احمد اور امام ابو یوسف" اور امام محمد" کے نزدیک مخابرہ اور مساقاۃ دونوں جائز ہیں۔ حضرت گنگوہی" فرماتے ہیں کہ اس بارے میں زیادہ احتیاط والا قول امام ابو حنیفہ" کا ہے مگر مزارعت کی جانب احتیاجی ہے اس لیے فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے (الکوکب الدری ج ۱ ص ۳۷۷)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ بَيْعِ الطَّعَامِ حَتّٰى يَسْتَوْفِيَهُ
(طعام پر قبضہ سے پہلے اس کی بیع مکروہ ہونے کا بیان)

علامہ عینی" فرماتے ہیں أَنَّ الْقَبْضَ وَالْاِسْتِيْفَاءَ بِمَعْنًى وَاحِدٍ (عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۲۵۰) یعنی قبض اور استیفاء کا ایک ہی معنیٰ ہے۔ اس لحاظ سے مطلب یہ ہوگا کہ جب تک طعام پر مشتری قبضہ نہ کر لے، اس وقت تک آگے اس کی بیع مکروہ ہے۔ امام خطابی معالم السنن ج ۵ ص ۱۳۸ میں اور علامہ ابن حجر فتح الباری ج ۵ ص ۲۵۳ میں اور مولانا محمد صدیق نجیب آبادی انوار المحمود ج ۲ ص ۳۴۷ میں فرماتے ہیں کہ مختلف اشیاء میں قبضہ کی نوعیت مختلف ہوگی۔ اور انوار المحمود کی عبارت کا مفہوم یوں ہے کہ کسی چیز میں اشارہ کر دینا

کافی ہوگا (جیساکہ درخت وغیرہ کی بیع) اور کسی میں مبیع ہاتھ میں دینا ہوگا جیساکہ بیع صرف میں ہوتا ہے اور کسی میں مبیعہ اور مشتری کے درمیان تخلیہ کافی ہوگا جیساکہ اعیانی اشیاء کی بیع میں۔ (تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع بیع ہو جانے کے بعد مشتری کو اس میں تصرف سے نہ روکے) اور کسی میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ہوتا ہے جیساکہ طعام کی بیع اگر کیل یا وزن کے ساتھ نہ ہو بلکہ جزافاً (تخمینہ سے) ہو اور کسی میں کیل یا وزن کر کے قبضہ لیا جاتا ہے جیساکہ طعام کی بیع میں جو کیلاً یا وزناً ہو۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں تین الفاظ آتے ہیں۔ حَتّٰی یَسْتَوْفِیَہٗ حَتّٰی یَنْقُلَہٗ حَتّٰی یَقْبِضَہٗ ۔ شوافع نے کہا ہے کہ ان میں اصل حَتّٰی یَنْقُلَہٗ ہے اور باقی دو قسم کے الفاظ کو اسی پر محمول کریں گے۔ اور احناف نے کہا ہے کہ یہ سب قبضہ کی صورتیں ہیں یا یہ ہے کہ یہ الفاظ قبضہ سے کنایہ ہیں۔ (العرف الشذی ص ۴۰۰)

کن اشیاء کو قبضہ سے پہلے بیچا جا سکتا ہے؟

مولانا سہارنپوریؒ امام خطابی کی معالم السنن (ج ۵ ص ۱۳۱ تا ۱۳۳) سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ طعام کی بیع قبل القبض کی ممانعت پر سب کا اتفاق ہے اور باقی اشیاء میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ مکانات اور اراضی کے علاوہ باقی اشیاء طعام کی طرح ہیں۔ مکانات اور اراضی کی بیع قبل القبض جائز ہے' باقی کسی چیز کی جائز نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ کسی چیز کی بیع بھی قبل القبض جائز نہیں' خواہ طعام ہو یا مکان وغیرہ۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ ماکول اور مشروب کے علاوہ باقی چیزوں کی بیع قبل القبض جائز ہے اور امام احمدؒ اور امام اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ نے فرمایا کہ کیلی اور موزونی چیزوں کے علاوہ باقی چیزوں کی بیع قبل القبض جائز ہے (بذل المجہود ج ۵ ص ۲۸۴) اور علامہ ابن القیم فرماتے ہیں کہ امام احمد سے ایک روایت امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کی طرح ہے کہ قبضہ سے پہلے کسی چیز کی بیع درست نہیں ہے (تہذیب سنن ابی داؤد ج ۵ ص ۱۳۲)

امام مالکؒ کا نظریہ اور دلیل

امام مالکؒ کے نزدیک صرف طعام کی بیع قبل القبض درست نہیں اور وہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں طعام کا ذکر آیا ہے جیساکہ بخاری ج ۱ ص ۲۸۶ اور مسلم ج ۲ ص ۵ اور ابو داؤد ج ۲ ص ۱۳۷ وغیرہ۔

جواب

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں اَنَّ قَیْدَ الطَّعَامِ اِتِّفَاقِیٌّ (العرف الشذی ص ۴۰۰) کہ طعام کی قید اتفاقی ہے۔ اور یہی بات درست ہے اس لیے کہ حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت ہے کہ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نَھٰی اَنْ تُبَاعَ السِّلَعُ حَیْثُ تُبْتَاعُ حَتّٰی یَحُوْزَھَا التُّجَّارُ اِلٰی رِحَالِھِمْ (ابو داؤد ج ۲ ص ۱۳۸۔ دار قطنی ج ۳ ص ۱۳) یعنی نبی کریم ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ تاجر لوگ جہاں سودا خریدیں، وہاں ہی اس کو نہ بیچا کریں یہاں تک کہ ان کو اپنے ٹھکانوں میں منتقل کر لیں۔ اس میں طعام نہیں بلکہ مطلق سلع کا ذکر ہے۔ اسی طرح حضرت حکیم بن حزامؓ کی روایت ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ میں خرید و فروخت کرتا ہوں تو کون سی بیع میرے لیے حلال اور کون سی حرام ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا فَاِذَا اشْتَرَیْتَ بَیْعًا فَلَا تَبِعْہُ حَتّٰی تَقْبِضَہٗ کہ جب تو کوئی چیز خریدے تو اس پر قبضہ سے پہلے اس کو نہ بیچ (مسند احمد ج ۳ ص ۴۰۲) اس میں بھی طعام کا ذکر نہیں بلکہ مطلق شے کا ذکر ہے۔

قاضی شوکانی ان روایات کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت حکیم بن حزامؓ کی حدیث امام طبرانیؒ نے بھی المعجم الکبیر میں نقل کی ہے اور اس کی سند میں ایک راوی علاء بن خالد الواسطی ہے۔ اس کو ابن حبانؒ نے ثقہ اور موسیٰ بن اسماعیل نے ضعیف کہا ہے۔ اور حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت امام حاکم اور ابن حبان نے اپنی کتابوں میں نقل کر کے اس کو صحیح کہا ہے (نیل الاوطار ج ۵ ص ۱۴۸) اور علامہ ابن القیمؒ حضرت حکیم بن حزامؓ کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ھٰذَا اِسْنَادٌ عَلٰی شَرْطِھِمَا سِوٰی عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عِصْمَۃَ وَقَدْ وَثَّقَہُ ابْنُ حِبَّانَ وَاحْتَجَّ بِہِ النَّسَائِیُّ (تہذیب سنن ابی داؤد ج ۵ ص ۱۳۱) یہ سند بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق ہے سوائے ایک راوی عبد اللہ بن عصمہ کے۔ اور اس کو ابن حبان نے ثقہ کہا ہے اور امام نسائی نے اس سے دلیل پکڑی ہے۔

قاضی شوکانی امام مالک کے جواب میں لکھتے ہیں کہ وَیَکْفِیْ فِیْ رَدِّ ھٰذَا الْمَذْھَبِ حَدِیْثُ حَکِیْمٍ فَاِنَّہٗ یَشْمَلُ بِعُمُوْمِہٖ غَیْرَ الطَّعَامِ (نیل الاوطار ج ۵ ص ۱۴۹) اس مذہب کے جواب میں حضرت حکیمؓ کی حدیث ہی کافی ہے جو کہ اپنے عموم کے لحاظ سے طعام کے علاوہ باقی چیزوں کو بھی شامل ہے۔

امام احمدؒ جنہوں نے ممانعت کی علت کیل و وزن کو بنایا ہے، ان کا جواب بھی اس

مذکورہ بحث سے ہو جاتا ہے۔

امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کا نظریہ اور دلیل

ان حضرات کے نزدیک قبضہ سے پہلے ہر چیز کی بیع ممنوع ہے اور وہ حضرت حکیم بن حزامؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کی روایات سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قبل القبض ہر چیز کی بیع ممنوع ہے اس لیے کہ ان میں حکم عام ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ اور دلیل

اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غیر منقولہ (دار اور زمین) جائیداد کا قبضہ سے پہلے بیچنا جائز ہے۔ اس کی وجہ علامہ عینیؒ یہ بیان کرتے ہیں کہ لِاَنَّ النَّهْيَ مَعْلُوْلٌ بِضَرَرِ اِنْفِسَاخِ الْعَقْدِ لِخَوْفِ الْهَلَاكِ وَهُوَ فِي الْعِقَارِ وَغَيْرِهِ نَادِرٌ وَفِي الْمَنْقُوْلَاتِ غَيْرُ نَادِرٍ (البنایہ شرح الہدایہ) کہ نہی کی علت اس چیز کے ہلاک ہو جانے کے خوف سے عقد کے فسخ ہو جانے کا ضرر ہے اور یہ عقار وغیرہ میں نادر ہے (اس لیے کہ زمین اور مکان کا ہلاک ہونا نادر ہے) اور منقولی اشیاء میں ہلاک ہونا نادر نہیں اس لیے یہ علت منقولی اشیاء میں پائی جاتی ہے' غیر منقولہ میں نہیں۔ مگر آج کے دور میں چونکہ غیر منقولہ میں بھی جعلی رجسٹری کروا لینے کا خطرہ موجود ہوتا ہے اس لیے احتیاط اسی میں ہے کہ پہلے قبضہ لیا جائے اور پھر اس کے بعد اس کو بیچا جائے اور یہ احتیاطی طور پر ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْبَيْعِ عَلٰى بَيْعِ اَخِيْهِ

(کسی دوسرے کے سودے کے دوران سودا کرنے کی ممانعت کا بیان)

علامہ ابن حجرؒ اس کی صورت یہ لکھتے ہیں کہ بائع اور مشتری کے درمیان بشرط الخیار سودا طے ہوا ہو اور کوئی دوسرا آدمی مدت خیار میں بائع سے کہے کہ اپنا سودا واپس لے کر مجھے اس سے زیادہ ثمن کے بدلے دے دے یا مشتری سے کہے کہ تم سودا واپس کر کے مجھ سے اس سے کم قیمت پر لے لو۔ (مبارک پوری صاحبؒ لکھتے ہیں کہ یہ صورت اتفاقی ہے اور بعض شوافع نے شرط لگائی ہے کہ یہ حرام تب ہوگا جبکہ مشتری کے ساتھ غبن فاحش نہ ہوا ہو۔ اگر ایسا ہو تو اَلدِّیْنُ النَّصِیْحَۃُ کی حدیث کی رو سے بیع علی البیع اور سوم علی السوم جائز ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۴۲)

نیز علامہ ابن حجر فرماتے ہیں کہ بِاَخِیۡہِ کی قید سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حکم صرف مسلمان کے ساتھ مختص ہے اور یہی قول ہے امام اوزاعی کا۔ اور جمہور فرماتے ہیں کہ اس بارہ میں مسلمان اور ذمی میں کوئی فرق نہیں اور اخیہ کی قید صرف غالب کے لیے آئی ہے (یعنی چونکہ زیادہ تر مسلمان آپس ہی میں بیع کرتے ہیں اس لیے یہ قید ذکر کر دی ہے) (فتح الباری ج ۵ ص ۲۵۶، ۲۵۷)

قَوْلُهٗ لَا یَبِیۡعَ بَعۡضُکُمۡ عَلٰی بَیۡعِ بَعۡضٍ

اس میں بیع سے مراد سوم یعنی بھاؤ چکانا ہے اور اس میں ممانعت اس وقت ہوگی جبکہ بائع اور مشتری کسی ایک نرخ پر راضی ہو جائیں یا ان کے راضی ہو جانے کا ظن غالب ہو۔ اور اگر ان کے ایک دوسرے کے بتائے ہوئے نرخ پر راضی ہو جانے کا ظن غالب نہ ہو تو پھر دوسرے آدمی کا بھاؤ بتانا منع نہیں ہے جیسا کہ نیلامی کی صورت میں بیع میں ہوتا ہے کہ بائع ایک کے بتائے ہوئے نرخ پر راضی نہیں ہوتا تو دوسرا نرخ بتا دیتا ہے اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔ اس کی تفصیلی بحث باب ما جاء فی بیع من یزید میں گزر چکی ہے۔

قَوْلُهٗ وَلَا یَخۡطُبَ بَعۡضُکُمۡ عَلٰی خِطۡبَةِ اَخِیۡهِ

اس سے مراد بھی یہی ہے کہ اگر کسی عورت اور مرد کے رشتہ کی بات چل رہی ہے اور رشتہ طے ہو جانے کی امید اور ظن غالب ہو تو دوسرا آدمی مداخلت نہ کرے اور اگر رشتہ طے نہیں ہوا، صرف پیغامات بھیجنے کا معاملہ ہو تو پھر کئی آدمی ایک عورت کے لیے پیغام نکاح بھیج سکتے ہیں۔ آگے عورت کی مرضی، جس کا پیغام چاہے قبول کر لے۔ اور اس کی دلیل حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت ہے کہ جب ان کو ان کے خاوند ابو عمرو بن حفص نے طلاق دے دی اور یہ عدت گزارنے لگیں تو حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ جب تو عدت گزار لے تو مجھے بتانا۔ جب انہوں نے عدت پوری کر لی تو حضور علیہ السلام کو بتایا کہ مجھے عدت کے دوران حضرت معاویہؓ اور حضرت ابو جہمؓ نے نکاح کا پیغام بھیجا ہے۔ (ترمذی ج ۱ ص ۲۱۵۔ ابو داؤد ج ۱ ص ۳۱۹) اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بات مکمل نہ ہو جائے، اس سے پہلے پہلے پیغام بھیجنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور جب بات پختہ ہو جائے یا پختہ ہونے کے قریب ہو تو پھر دوسرا آدمی اپنے لیے پیغام نہیں بھیج سکتا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیۡ بَیۡعِ الۡخَمۡرِ وَالنَّهۡیِ عَنۡ ذَالِکَ

(شراب کے کاروبار کی ممانعت)

مسلمان کا براہ راست یا بالواسطہ شراب کی خرید و فروخت کرنا یا شراب سے سرکہ بنانا وغیرہ کی تفصیلی بحث بَابُ مَا جَاءَ فِی النَّھْیِ لِلْمُسْلِمِ اَنْ یَدْفَعَ اِلَی الذِّمِّیِّ الْخَمْرَ یَبِیْعَھَا لَہٗ میں گزر چکی ہے۔

قَوْلُہٗ لَعَنَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فِی الْخَمْرِ عَشْرَۃً کہ نبی ﷺ نے شراب کے کاروبار میں ملوث دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے۔ عَاصِرَھَا اس شراب کو نچوڑنے والا۔ مُعْتَصِرَھَا نچڑوانے والا۔ شَارِبَھَا اس کو پینے والا۔ حَامِلَھَا اس کو اٹھانے والا۔ وَالْمَحْمُوْلَۃَ اِلَیْہِ جس کے لیے اٹھائی جائے۔ سَاقِیَھَا پلانے والا۔ بَائِعَھَا اس کو بیچنے والا۔ اٰکِلُ ثَمَنِھَا اس کی قیمت کھانے والا۔ وَالْمُشْتَرِی لَھَا اس کو خریدنے والا۔ وَالْمُشْتَرَاۃُ لَہٗ جس کے لیے خریدی گئی۔ لعنت کہتے ہیں دوری کو اور اس سے مراد یہ ہے کہ یہ اللہ کی رحمت سے دور ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک پر اس کے جرم کے مطابق درجہ بدرجہ لعنت ہوگی۔ جتنا جرم ہوگا' اس کے مطابق لعنت ہوگی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی احْتِلَابِ الْمَوَاشِی بِغَیْرِ اِذْنِ الْاَرْبَابِ

(مالکوں کی اجازت کے بغیر جانوروں کا دودھ دوہنے کا بیان)

اگر کوئی آدمی دودھ والے جانور کو چرتا ہوا دیکھتا ہے تو کیا وہ اس جانور کے مالک کی اجازت کے بغیر اس کا دودھ دوہ کر پی سکتا ہے یا نہیں؟

جمہور فقہاء کا نظریہ

جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ مالک کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے اور اگر مجبور ہو تو وقتی طور پر استعمال کرلے اور بعد میں مالک کو اس کا تاوان ادا کرے۔

امام احمدؒ کا نظریہ اور دلیل

امام احمدؒ اور اسحاق بن راہویہؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے اس جانور کا دودھ دوہ کر پینا ہر حالت میں جائز ہے خواہ مضطر ہو یا نہ ہو۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب حدیث سے اس کے لیے اجازت ہے تو اس کے لیے جائز ہے اور کسی قسم کا تاوان اس پر نہیں ہوگا۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ نے ترمذی شریف کی اسی تحت الباب روایت جو حضرت سمرۃ بن جندبؓ سے ہے' اس کو دلیل بنایا ہے جس کے الفاظ ہیں۔ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ

وَسَلَّمَ قَالَ اِذَا اَتٰی اَحَدُکُمْ عَلٰی مَاشِیَۃٍ فَاِنْ کَانَ صَاحِبُھَا فَلْیَسْتَاْذِنْہُ فَاِنْ اَذِنَ لَہٗ فَلْیَحْتَلِبْ وَلْیَشْرَبْ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ فِیْھَا اَحَدٌ فَلْیُصَوِّتْ ثَلَاثًا فَاِنْ اَجَابَہٗ اَحَدٌ فَلْیَسْتَاْذِنْہُ فَاِنْ لَمْ یُجِبْہُ اَحَدٌ فَلْیَحْتَلِبْ وَلْیَشْرَبْ وَلَا یَحْمِلْ

بے شک نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی آدمی کسی چرتے ہوئے جانور کے پاس سے گزرے تو اگر اس کا مالک موجود ہو تو اس سے اجازت لے کر دودھ دوہ کر پی لے اور اگر وہاں کوئی نہ ہو تو تین دفعہ آواز لگائے تو اگر اس کو کسی نے جواب دیا تو اس سے اجازت لے کر دودھ دوہ کر پی لے۔ اور اگر کسی نے اس کی آواز کا جواب نہ دیا تو دودھ دوہ کر پی لے اور ساتھ نہ لے جائے۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ اس سے اجازت ثابت ہوتی ہے اور اس میں کوئی ذکر نہیں کہ وہ مضطر ہو یا نہ ہو۔

جمہورؒ کی دلیل

جمہور فقہاء اپنے نظریہ پر اس روایت کو دلیل بناتے ہیں جو حضرت ابن عمرؓ سے ہے
اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا یَحْلُبَنَّ اَحَدٌ مَاشِیَۃَ امْرَءٍ بِغَیْرِ اِذْنِہٖ اَیُحِبُّ اَحَدُکُمْ اَنْ تُؤْتٰی مَشْرُبَتُہٗ فَتُکْسَرَ خِزَانَتُہٗ فَیُنْتَقَلَ طَعَامُہٗ فَاِنَّمَا تَخْزُنُ لَھُمْ ضُرُوْعُ مَوَاشِیْھِمْ اَطْعِمَاتِھِمْ فَلَا یَحْلُبَنَّ اَحَدٌ مَاشِیَۃَ اَحَدٍ اِلَّا بِاِذْنِہٖ (بخاری ج ۱ ص ۳۲۹۔ مسلم ج ۲ ص ۸۰)

بے شک نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ہرگز کسی کے جانور کا دودھ اس کی اجازت کے بغیر کوئی نہ دوہے۔ کیا تم میں سے کوئی یہ پسند کرتا ہے کہ کسی کے مشربہ (پینے پلانے کا کمرہ) میں جا کر اس کی الماری توڑ کر اس کا طعام لے جائے۔ پس بیشک ان جانوروں کے تھن ان (مالکوں) کی خوراک کی الماریاں ہیں اس لیے اس کی اجازت کے بغیر کوئی اس کے جانور کا دودھ نہ دوہے۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے جانور کے تھنوں کو خزانے والی الماری کی طرح قرار دیا ہے تو جیسے الماری توڑ کر مال نکالنا چوری ہے اور ممنوع ہے' اسی طرح مالک کی اجازت کے بغیر جانور کا دودھ دوہ کر استعمال کرنا بھی منع ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل کا جواب

مبارک پوری صاحبؒ جمہور کی طرف سے امام احمدؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ نہی کی حدیث زیادہ صحیح ہے اس لیے اس پر عمل کرنا بہتر ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ امام احمد جس روایت کو دلیل بناتے ہیں' وہ قواعد قطعیہ سے معارض ہے اس لیے اس کو نہیں لیا جائے گا اور قواعد قطعیہ میں سے ہے کہ مسلمان کا مال اس کی اجازت کے بغیر لینا حرام ہے۔

روایات کی توجیہات

مبارک پوری صاحب لکھتے ہیں کہ ان دونوں روایتوں میں کئی طرح سے توجیہات کر کے بعض حضرات نے ان دونوں قسم کی احادیث کو جمع کیا ہے۔

پہلی توجیہ کہ اجازت اس صورت میں ہے جبکہ اس کے مالک کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ خوش دلی سے اجازت دے دے گا اور ممانعت اس وقت ہے جبکہ یہ معلوم نہ ہو۔ دوسری توجیہ کہ اجازت صرف مسافر یا مضطر کے لیے ہے' ان کے علاوہ ممانعت ہے۔ اور ابن العربیؒ نے کہا ہے کہ یہ لوگوں کی عادت پر محمول ہے۔ جہاں کے لوگ اس کو برا نہیں جانتے' اس علاقہ میں جائز ہے اور جہاں کے لوگ برا جانتے ہیں' وہاں ممانعت ہے۔ اور امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ یہ اجازت والی روایت اس دور کی ہے جبکہ مسافر کی ضیافت علاقہ والوں پر واجب تھی' جب وہ منسوخ ہو گئی تو یہ حکم بھی منسوخ ہو گیا ہے (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۴۴)

اور حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ اجازت انصار کے عرف کے مطابق ہے اس لیے کہ وہ مسافر کو اس سے نہیں روکتے تھے اور یہ دلالتاً" اجازت ہے اور جن علاقوں میں ایسا طریق کار نہیں' وہاں جائز نہیں ہے۔ ہاں مضطر (مجبور آدمی جو کہ بھوک یا پیاس سے نڈھال ہو) اس کو وقتی طور پر استعمال کر لے اور پھر اس کی ضمان دے۔ (الکوکب الدرّی ج ۱ ص ۳۷۸)

قَوْلُهٗ وَقَدْ تَکَلَّمَ بَعْضُ اَهْلِ الْحَدِیْثِ فِیْ رِوَایَةِ الْحَسَنِ عَنْ سَمُرَةَ

مبارک پوری صاحبؒ لکھتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے خود بَابُ کَرَاهِیَةِ بَیْعِ الْحَیَوَانِ بِالْحَیَوَانِ نَسِیْئَةً میں الحسن عن سمرة کی روایت کو حَسَنٌ صَحِیْحٌ کہا ہے اور فرمایا ہے کہ حسن کا سماع سمرةؓ سے صحیح اور ثابت ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی بَیعِ جُلُودِ الْمَیْتَةِ وَالْاَصْنَامِ
(مردار کے چمڑے اور بتوں کی خرید و فروخت کا بیان)

اصنام، صنم کی جمع ہے جس کا معنی ہے بت۔ شیخ العرب والعجم حضرت مدنیؒ فرماتے ہیں کہ حرام چیز جب تک اپنی حالت پر رہے، اس وقت تک اس سے نفع اٹھانا درست نہیں ہے اور اگر اس میں تبدیلی آجائے تو اس کا استعمال درست ہے جیسا کہ مردار کا چمڑہ دباغت سے پہلے اس کا استعمال ممنوع ہے مگر دباغت کے بعد درست ہے۔ (تقریر ترمذی للمدنیؒ ص ۱۹۸)

اسی طرح جب اصنام اپنی حالت پر ہوں تو ان کی بیع درست نہیں۔ اگر ان کا حلیہ بگاڑ کر لکڑی یا تانبے وغیرہ کی حیثیت سے بیچا جائے تو درست ہے جیسا کہ علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔ وَالْعِلَّةُ فِیْ مَنْعِ بَیْعِ الْاَصْنَامِ عَدَمُ الْمَنْفَعَةِ الْمُبَاحَةِ فَعَلٰی هٰذَا اِنْ کَانَتْ بِحَیْثُ اِذَا کُسِرَتْ یُنْتَفَعُ بِرُضَاضِهَا جَازَ بَیْعُهَا عِنْدَ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ مِنَ الشَّافِعِیَّةِ وَغَیْرِهِمْ وَالْاَکْثَرُ عَلَی الْمَنْعِ حَمْلًا لِلنَّهْیِ عَلٰی ظَاهِرِهٖ وَالظَّاهِرُ اَنَّ النَّهْیَ عَنْ بَیْعِهَا لِلْمُبَالَغَةِ فِی التَّنْفِیْرِ عَنْهَا وَیَلْتَحِقُ بِهَا فِی الْحُکْمِ الصُّلْبَانُ الَّتِیْ تُعَظِّمُهَا النَّصَارٰی۔ (فتح الباری ج ۵ ص ۳۳۰)

اور اصنام کی بیع کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ان میں کوئی جائز منفعت نہیں ہے۔ تو اس بنا پر جب ان کو توڑ پھوڑ دیا جائے اور ان کے سکریپ سے فائدہ اٹھایا جائے تو شوافع وغیرہم بعض علماء کے نزدیک ان کی بیع جائز ہے اور اکثر حضرات نہی کو اپنے ظاہر پر رہتے ہوئے منع ہی کرتے ہیں۔ اور ظاہر یہ ہے کہ ان کی بیع کی ممانعت ان سے نفرت دلانے میں مبالغہ کے لیے ہے اور ان کے ساتھ ان صلیبوں کا بھی وہی حکم ہوگا جن کی عیسائی تعظیم کرتے ہیں۔ اور حضرت گنگوہیؒ بھی فرماتے ہیں کہ جب تک وہ اصنام ہیں، ان کا بیچنا حرام ہے اور جب ان کو لکڑی کی حیثیت سے بیچا جائے تو جائز ہے۔ نیز فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرامؓ نے حضور علیہ السلام سے مردار کی چربی کے بارے میں اس لیے پوچھا تھا کہ مردار کے بعض اجزاء مثلاً دباغت کے بعد چمڑے اور اس کی ہڈیوں کا استعمال جائز ہے تو انہوں نے سمجھا کہ شاید چربی کا حکم بھی اسی طرح ہے جبکہ وہ بہت سی ضروریات میں اس کی طرف محتاج تھے۔ اور پھر یہ بات بھی ہے کہ شریعت نے بعض نجاسات کو جلانے کی اجازت دی ہے جیسا کہ گوبر جلایا جاتا ہے اور اسی طرح اس تیل سے چراغ جلانا جائز ہے جس میں

نجاست گر جائے اس لیے ان کو پوچھنے کی ضرورت محسوس ہوئی اور جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ نجس چیز سے انتفاع کا مدار اس پر ہے کہ اس میں سے نجس رطوبات ختم ہو جائیں اور چربی سے نجس رطوبتیں چونکہ زائل نہیں ہوتیں' اس لیے اس سے انتفاع درست نہیں ہے۔ (الکوکب الدری ج ا ص ۳۷۸ و ص ۳۷۹)

مردار کی چربی کا حکم

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مردار کی چربی کھانے کے سوا باقی معاملات میں استعمال کرنا جائز ہے جیسا کہ دباغت دیا ہوا چمڑا۔ (نووی شرح مسلم ج ۲ ص ۲۳) اور علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ جانور کے جن اجزاء میں حیات نہیں ہوتی' وہ چیزیں اس جانور کے مرنے کے بعد بھی طاہر ہوتی ہیں جیسا کہ بال اور اون۔ اور یہی قول ہے اکثر مالکیہ اور حنفیہ کا۔ اور بعض نے کہا کہ ہڈی اور دانت اور سینگ اور کھر بھی پاک ہیں۔ (فتح الباری ج ۵ ص ۳۳۱)

نجاست ملے ہوئے تیل کا حکم

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اگر پاک تیل میں کوئی نجاست گر جائے تو کھانے کے علاوہ باقی ضروریات میں اس کا استعمال درست ہے یا نہیں؟ احناف اور شوافع کے نزدیک درست ہے اور احناف اور امام لیث وغیرہ کے نزدیک اس کا بیچنا بھی جائز ہے بشرطیکہ مشتری کو بتا دے کہ اس میں نجاست گری ہوئی ہے۔ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کا استعمال کسی طور پر بھی درست نہیں ہے۔ (نووی شرح مسلم ج ۲ ص ۲۳)

تو خلاصہ یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مردار کی چربی کا استعمال درست نہیں اس لیے کہ وہ نجس العین ہے اور پگھلانے سے اس کا مادہ تبدیل نہیں ہوتا اور پاک تیل جس میں نجاست گر جائے' اس کا استعمال کھانے کے علاوہ درست ہے اس لیے کہ وہ نجس عین نہیں ہے۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا استعمال کھانے کے علاوہ جائز ہے اس لیے امام نووی فرماتے ہیں کہ اَلصَّحِيْحُ مِنْ مَذْهَبِنَا جَوَازُ جَمِيْعِ ذَالِكَ یعنی ہمارا (شوافع کا) صحیح مذہب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا استعمال درست ہے۔ اور امیر یمانی فرماتے ہیں وَجَوَازُ جَمِيْعِ ذَالِكَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيْ (سبل السلام ج ۳ ص ۱۷۹) اور امام

احمدؒ کے نزدیک نہ مردار کی چربی کا استعمال درست ہے اور نہ ہی نجاست گرے ہوئے تیل کا استعمال درست ہے۔

قَوْلُهٗ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ اَنَّهٗ سَمِعَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ الْفَتْحِ وَهُوَ بِمَكَّةَ

اشکال اور اس کا جواب

حضرت جابر بن عبد اللہؓ فرماتے ہیں کہ حضور علیہ السلام فتح مکہ کے موقع پر مکہ میں ہی تھے تو میں نے ان سے سنا۔

اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ خمر وغیرہ کی حرمت کا اعلان آپؐ نے فتح مکہ کے موقع پر کیا جو کہ ۸ھ میں ہوا۔ حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ اس کی حرمت اس سے پہلے نازل ہو چکی تھی۔

اس اشکال کا جواب مبارک پوری صاحب دیتے ہیں کہ ان اشیاء کی حرمت تو پہلے ہی ہو چکی تھی تو ہو سکتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فتح مکہ کے موقع پر اس کا اعادہ فرمایا ہو تا کہ وہ لوگ بھی سن لیں جنہوں نے پہلے نہ سنا تھا (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۶۴)

قَوْلُهٗ اِنَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ حَرَّمَ

اس میں حرم مفرد لایا گیا ہے حالانکہ قاعدہ کے مطابق تثنیہ کا صیغہ حرما ہونا چاہئے جیسا کہ بعض روایات میں ایسا ہی ہے۔ اس کے جواب میں علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نبی کا امر اللہ تعالیٰ کے امر ہی سے ناشی ہوتا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے قرآن کریم میں ہے وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَحَقُّ اَنْ يُّرْضُوْهُ (سورہ التوبہ آیت ۶۲) اور سیبویہؒ کے نزدیک اس جیسے موقع پر پہلے جملہ میں حذف ہوتا ہے جس پر دوسرا جملہ دلالت کرتا ہے تو اس کے نزدیک اصل عبارت اس طرح ہے اِنَّ اللّٰهَ حَرَّمَ وَرَسُوْلُهٗ حَرَّمَ (فتح الباری ج ۵ ص ۳۲۹)

قَوْلُهٗ اَرَاَيْتَ شُحُوْمَ الْمَيْتَةِ فَاِنَّهٗ يُطْلٰى بِهِ السُّفُنُ

آپ کا مردار کی چربی کے بارے میں کیا خیال ہے اس لیے کہ وہ تو کشتیوں کو ملی جاتی ہے۔

اشکال اور اس کا جواب

ابو داؤد ج ۲ ص ۱۳۷ کی روایت میں یُطْلٰی بِهَا السُّفُنَ کے الفاظ ہیں' اس پر کوئی اشکال نہیں اور ترمذی شریف میں یَطْلٰی بِہٖ کے الفاظ ہیں' اس پر اشکال ہے کہ بہ میں ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ شُحُوْم میں جو شَحْم مفہوم ہے' وہ اس کا مرجع ہے۔ اور علامہ طیبیؒ نے فرمایا کہ یہ علیٰ تاویل المذکور ہے یعنی جو ذکر کیا گیا ہے' اس کو کشتیوں پر ملا جاتا ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۶۴) اور یہ سوال کرنے کی ضرورت ان کو کیوں پیش آئی' اس کے بارے میں حضرت گنگوہیؒ کے حوالہ سے بحث ہو چکی ہے۔

قَوْلُہٗ لَا ھُوَ حَرَامٌ

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ تم اس کو نہ بیچو اس لیے کہ یہ حرام ہے تو ھو ضمیر انتفاع کی طرف نہیں بلکہ بیع کی طرف لوٹتی ہے اسی لیے شوافع کے نزدیک اس سے انتفاع درست ہے اور جمہور کہتے ہیں کہ ضمیر کا مرجع انتفاع ہے اس لیے ان کے نزدیک اس سے انتفاع درست نہیں ہے۔

مبارک پوری صاحبؒ امام خطابیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ جیسے مردار کا گوشت اپنے کتے کو کھلانا درست ہے' اسی طرح مردار کی چربی کا استعمال کشتیوں کو ملنے وغیرہ کے لیے جائز ہے (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۶۵) مگر امام خطابی کا یہ استدلال درست نہیں ہے اس لیے کہ کتا مکلف نہیں ہے اور انسان مکلف ہے اور مکلف کے زیر استعمال ہر چیز کے لیے انتفاع اس کا انتفاع سمجھا جائے گا اس لیے کشتیوں کو ملنا بھی اس کے مالک کے حق میں اس سے انتفاع سمجھا جائے گا اور نجس العین سے انتفاع درست نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی کَرَاھِیَۃِ الرَّجُوْعِ مِنَ الْھِبَۃِ

(ہبہ واپس لینے کی کراہیت کا بیان)

ہبہ کا معنی ہے اِیْصَالُ الشَّیْءِ لِلْغَیْرِ بِمَا یَنْفَعُہٗ مَالًا کَانَ اَوْ غَیْرَہٗ کسی کو ایسی چیز دینا جو اس کو نفع پہنچائے خواہ وہ مال ہو یا کوئی اور چیز ہو۔ اور شریعت کی اصطلاح میں کہتے ہیں تَمْلِیْکُ الْمَالِ بِلَا عِوَضٍ کسی کو عوض کے بغیر مال کا مالک بنانا۔ اور اس کا رکن ایجاب و قبول ہیں اور قبضہ اس کی شرط ہے۔

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں ہبہ مصدر ہے اور کبھی مبنی للمفعول ہو کر اس چیز پر بولا جاتا ہے جو ہبہ کی جائے۔ اگر یہ مِنَ کے ساتھ استعمال ہو جیسا کہ ترجمۃ الباب میں ہے تو اس

وقت یہ مصدر ہوتا ہے اور اگر فی کے ساتھ استعمال ہو جیسا کہ روایت کے متن میں ہے تو اس صورت میں یہ مفعول ہوگا۔ (الکوکب الدری ص ۳۷۹)

یہاں تین بحثیں ہیں۔

البحث الاول

اگر کسی نے کوئی چیز ہبہ کی ہو تو وہ ہبہ کی ہوئی چیز کون واپس نہ لے سکتا ہے اور کون واپس نہیں لے سکتا۔ اس میں ائمہ کرام کے اقوال مختلف ہیں۔

مبارک پوری صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف باپ اپنے بیٹے سے وہ چیز واپس لے سکتا ہے جو اس نے اس کو ہبہ کی ہو۔ اس کے علاوہ کسی اور کے لیے واپس لینا حرام ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ باپ اپنے بیٹے سے واپس نہیں لے سکتا اور اس کے علاوہ کسی نے اپنے ذا رحم محرم (قریبی رشتہ دار) کو ہبہ کیا ہو تو وہ بھی واپس نہیں لے سکتا۔ اسی طرح میاں بیوی نے ایک دوسرے کو جو ہبہ کیا ہو' وہ بھی واپس نہیں لے سکتے۔ اور اجنبی کو یا ذا رحم محرم کے علاوہ کسی اور رشتہ دار کو ہبہ کیا ہو تو واپس لے سکتا ہے (یعنی ان سے واپس لینا حرام نہیں بلکہ مکروہ ہے) اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی نے آپس میں ایک دوسرے کو جو ہبہ کیا ہو' وہ واپس نہیں لے سکتے۔ اس کے علاوہ اگر کسی نے کسی کو کچھ ہبہ کیا ہو تو واپس لے سکتا ہے (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۶۵)

قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ ماں نے اگر اپنے بیٹے کو کوئی چیز ہبہ کی ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ اس کا حکم بھی باپ کی طرح ہے اور بعض نے کہا ہے کہ باپ اپنے بیٹے کو دیا ہوا ہبہ واپس لے سکتا ہے تو یہ حکم خلاف القیاس ہے اس لیے اس پر کسی اور کو قیاس نہیں کر سکتے۔ اور مالکیہ نے کہا کہ اگر اس بیٹے کا باپ زندہ ہو تو ماں اپنے کیے ہوئے ہبہ کو واپس لے سکتی ہے ورنہ نہیں۔ (نیل الاوطار ج ٦ ص ۱۳)

اور امام احمد کا نظریہ قاضی شوکانی یہ نقل کرتے ہیں وَقَالَ اَحْمَدُ لَا يَحِلُّ لِلْوَاهِبِ اَنْ يَرْجِعَ فِيْ هِبَتِهٖ مُطْلَقًا (نیل الاوطار ج ٦ ص ۱۲) اور امام احمد نے فرمایا کہ ہبہ کرنے والے کے لیے بالکل اپنا ہبہ واپس لینا درست نہیں ہے۔

علامہ کشمیری العرف الشذی ص ۱۰۲ میں اور مولانا محمد صدیق نجیب آبادی انوار المحمود ج ۲ ص ۳۵۵ میں فرماتے ہیں کہ احناف کے نزدیک بعض صورتوں میں ہبہ واپس لینا ممنوع

ہے جن کی جانب دمع خزقة کے حروف میں اشارہ کیا گیا ہے۔ دال سے مراد ہے زیادتی یعنی موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا گیا ہو) نے اس ہبہ کی گئی چیز میں زیادتی کرلی ہو جیسا کہ خالی جگہ تھی اور اس نے مکان تعمیر کرلیا وغیرہ۔ امام خطابی فرماتے ہیں کہ اگر موہوبہ چیز میں تغیر ہوگیا ہو تو امام مالکؒ کے نزدیک رجوع نہیں ہو سکتا۔ (معالم السنن ج ۵ ص ۱۸۹) اور میم سے مراد موت ہے یعنی واہب (ہبہ کرنے والا) یا موہوب لہ میں سے کوئی مرجائے۔ عین سے مراد ہے عوض یعنی واہب نے اس موہوبہ چیز کا عوض موہوب لہ سے لیا ہو۔ اور خاء سے مراد ہے خروج عن ملک الموہوب لہ یعنی جب واہب نے اس ہبہ کی گئی چیز کی واپسی کا مطالبہ کیا تو اس وقت وہ چیز موہوب لہ کی ملکیت سے نکل چکی ہو خواہ اس نے بیچ دی ہو یا کسی کو ہبہ کردی ہو۔ اور زاء سے مراد ہے زوجیت یعنی اگر میاں بیوی نے آپس میں ایک دوسرے کو ہبہ کیا ہو تو واپس نہیں لے سکتے۔ اور قاف سے مراد ہے قرابت یعنی ہبہ کرنے والے اور موہوب لہ کے درمیان قرابت ذا رحم محرم کی ہو اور ہاء سے مراد ہے ہلاک ہونا یعنی جب واہب نے ہبہ کی ہوئی چیز کی واپسی کا مطالبہ کیا تو اس وقت موہوبہ چیز ہلاک ہو چکی ہو۔ ان صورتوں میں ہبہ واپس نہیں لیا جاسکتا)

امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ اور دلیل

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے ذا رحم محرم کو کوئی چیز ہبہ کی تو وہ اس سے واپس نہیں لے سکتا۔ اور ان کی پہلی دلیل حضرت سمرہؓ کی مرفوع روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں إِذَا كَانَتِ الْهِبَةُ لِذِيْ رَحِمٍ مَحْرَمٍ لَمْ يَرْجِعْ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں' رواہ البیہقی والدار قطنی والحاکم (الکوکب الدری ج ۱ ص ۳۷۹)

اعتراض اور اس کا جواب

اس روایت پر اعتراض ہے کہ قاضی شوکانی فرماتے ہیں کہ ابن الجوزی نے کہا کہ سمرہؓ کی حدیث ضعیف ہے۔ (نیل الاوطار ج ۶ ص ۱۲)

اس کے جواب میں حضرت مولانا محمد زکریا صاحبؒ حافظ ابن حجر کی الدرایہ سے نقل کرتے ہیں کہ قَالَ الْحَاكِمُ صَحِيْحٌ وَقَالَ الدَّارَقُطْنِيُّ تَفَرَّدَ بِهِ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ جَعْفَرٍ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْهُ وَظَنَّ ابْنُ الْجَوْزِيِّ أَنَّهُ ابْنُ الْمَدِيْنِيِّ فَضَعَّفَهُ وَلَيْسَ كَمَا ظَنَّ بَلْ هُوَ الرَّقِّيُّ وَهُوَ ثِقَةٌ (حاشیہ ۲ الکوکب الدری ج ۱ ص ۳۷۹)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حضرت سمرہ کی حدیث کو امام حاکم نے صحیح کہا ہے اور امام دار قطنی نے کہا ہے کہ اس روایت کو عبد اللہ بن المبارکؒ سے نقل کرنے میں عبد اللہ بن جعفر متفرد ہے اور ابن الجوزی نے یہ خیال کر کے کہ یہ ابن المدینی ہے' اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ الرقی ہے جو کہ ثقہ ہے۔

امام صاحبؒ کی دوسری دلیل

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں وَالْعَمَلُ عَلٰی ھٰذَا عِنْدَ بَعْضِ اَھْلِ الْعِلْمِ مِنْ اَصْحَابِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَغَیْرِھِمْ قَالُوْا مَنْ وَھَبَ ھِبَۃً لِذِیْ رَحِمٍ مَحْرَمٍ فَلَیْسَ لَہٗ اَنْ یَّرْجِعَ فِیْ ھِبَتِہٖ جب امام ترمذیؒ نے فرمادیا کہ بعض صحابہؓ کا اس کے مطابق عمل اور نظریہ تھا تو یہ بھی امام صاحب کی دلیل ہے۔ اور علامہ عینیؒ نے فرمایا ہے کہ جو قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے' وہی قول سعید بن المسیبؒ' عمر بن عبد العزیزؒ' شریح القاضیؒ الاسود بن یزیدؒ' الحسن البصریؒ' امام نخعیؒ' امام شعبیؒ' حضرت عمرؓ حضرت علیؓ حضرت ابن عمرؓ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت فضالہ بن عبید کا ہے۔ (عمدۃ القاری ج ۱۳ ص ۱۴۸)

امام شافعیؒ کا نظریہ اور دلیل

امام شافعیؒ کے نزدیک باپ اپنے بیٹے کو دیا ہوا ہبہ واپس لے سکتا ہے او ان کی پہلی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا لَا یَحِلُّ لِاَحَدٍ اَنْ یُّعْطِیَ عَطِیَّۃً فَیَرْجِعَ فِیْھَا اِلَّا الْوَالِدَ فِیْمَا یُعْطِیْ وَلَدَہٗ (ترمذی ج ۱ ص ۲۴۳۔ ابو داؤد ج ۲ ص ۱۴۳) حلال نہیں ہے کہ کوئی آدمی اپنا ہبہ واپس لے' ہاں باپ اپنے بیٹے کو دیا ہوا ہبہ واپس لے سکتا ہے۔

جواب

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ اِلَّا الْوَالِدَ استثناء منقطع ہے اور باپ جو اپنے بیٹے کو دی ہوئی چیز لیتا ہے' اس کو رجوع نہیں کہتے اس لیے کہ بیٹے کی دیگر املاک کی طرح یہ بھی اس کی ملکیت ہو گئی اور بیٹے کی ملکیت سے باپ کو لینا جائز ہے۔ (الکوکب الدری ج ۱ ص ۳۷۹) اور قاضی شوکانیؒ احناف کی تردید کرنے کے باوجود لکھتے ہیں وَیُؤَیِّدُ مَا ذَھَبَ اِلَیْہِ الْجُمْھُوْرُ الْاَحَادِیْثُ الْاٰتِیَۃُ فِی الْبَابِ الَّذِیْ بَعْدَہٗ ھٰذَا الْمُصَرَّحَۃُ بِاَنَّ الْوَلَدَ وَمَا مَلَکَ لِاَبِیْہِ فَلَیْسَ رُجُوْعُہٗ فِی الْحَقِیْقَۃِ رُجُوْعًا (نیل الاوطار ج ۶ ص ۱۳) اور جمہور کی تائید

وہ روایات کرتی ہیں جو اگلے باب میں آ رہی ہیں جن میں صراحت ہے کہ بیٹا بھی اور جو کچھ اس کی ملکیت میں ہے وہ اس کے باپ کی ہے تو اس کا رجوع (دی ہوئی چیز کو واپس لینا) دراصل رجوع نہیں ہے۔

اور علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں فَجَوَابُهٗ اَنَّ فِیْ مَالِ الْوَلَدِ حَقًّا لِلْوَالِدِ اَیْضًا فَاِذَا اَخَذَ شَیْءَ وَلَدِهٖ فَلَیْسَ بِرَجُوْعٍ عَنِ الْهِبَةِ فِی الْوَاقِعِ وَالْحَقِیْقَةِ (العرف الشذی ص ۴۰۱) تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیٹے کے مال میں باپ کا بھی حق ہے تو جب وہ اپنے بیٹے کے مال ہی سے کچھ لے رہا ہے تو یہ حقیقت اور واقع میں ہبہ سے رجوع نہیں ہے یعنی بیٹا بھی ذا رحم محرم میں شامل ہے اس لیے باپ اپنے بیٹے کو دیے ہوئے ہبہ کو واپس نہیں لے سکتا اور مجبوری کی وجہ سے وہ اپنے بیٹے کے مال سے جو لے گا' اس پر رجوع کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

اعتراض اور اس کا جواب

اس پر اعتراض ہے کہ اگر اِلَّا الْوَالِدِ کی استثناء متصل نہیں تو اس کو یہاں کیوں بیان کیا گیا ہے؟

تو جواب میں حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ جب حضور علیہ السلام نے اپنے ہبہ کو واپس لینے والے کے بارے میں فرمایا کہ وہ ایسے ہے جیسے قے کر کے چاٹنے والا تو ظاہر الفاظ کو دیکھ کر صحابہ کو پریشانی ہو سکتی تھی اس چیز کے بارے میں جو وہ اپنے بیٹوں کو ہبہ کرتے تھے تو آپؐ نے یہ استثناء فرما کر ان کی پریشانی کو دور کر دیا گویا کہ ان کے لیے اپنے بیٹوں کی ملکیت کو اپنی ملکیت میں لانا جائز قرار دیا اگرچہ یہ ہبہ میں رجوع کی صورت میں ہی ہو۔ (الکوکب الدری ج ا ص ۳۷۹)

اعتراض اور اس کے جوابات

حضرت سمرہؓ کی روایت میں ہے کہ ذا رحم محرم کو اگر ہبہ کیا ہو تو رجوع نہیں کر سکتا اور ترمذی شریف وغیرہ کی حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ باپ نے اگر اپنے بیٹے کو ہبہ کیا ہو تو رجوع کر سکتا ہے حالانکہ بیٹا بھی ذا رحم محرم ہے تو دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔

پہلا جواب: حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ اِلَّا الْوَالِدِ کی استثناء منقطع ہے لہٰذا ذا رحم

مُحرّم کو دیے ہوئے ہبہ میں رجوع نہیں ہو سکتا۔

دوسرا جواب: حضرت سمرۃؓ والی روایت کو امام حاکمؒ نے صحیح علیٰ شرط البخاری کہا ہے۔ (مستدرک ج ۲ ص ۵۲) اور علامہ ابن حجرؒ نے بھی ابن الجوزیؒ کا رد کر کے اس کو صحیح تسلیم کیا ہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ والی روایت عمروؒ بن شعیب کی سند سے ہے جو اگرچہ صحیح ہے مگر تعارض کی صورت میں حضرت سمرۃؓ والی روایت کا ہی اعتبار ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دوسری دلیل اور اس کا جواب

حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے کہ میرے باپ نے مجھے ایک غلام دیا تو حضور علیہ السلام نے اس سے پوچھا کہ کیا تو نے اپنے دوسرے بیٹوں کو بھی اسی طرح دیا ہے تو اس نے کہا نہیں تو آپؐ نے فرمایا فَارۡجِعۡهُ اس کو واپس لے لے (بخاری ج ۱ ص ۳۵۲) جب آپ نے فَارۡجِعۡهُ فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ باپ اپنے بیٹے کو دیا ہوا ہبہ واپس لے سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تفصیلی روایت میں ہے۔ حضرت نعمانؓ فرماتے ہیں کہ آپ نے میرے باپ سے فرمایا اَیَسُرُّکَ اَنۡ یَّکُوۡنُوۡا فِی الۡبِرِّ سَوَآءً؟ قَالَ بَلٰی قَالَ فَلَا اِذاً (بخاری ج ۱ ص ۳۵۲ وغیرہ) کیا تجھے یہ بات اچھی لگتی ہے کہ تیرے سارے بیٹے تیرے ساتھ اچھا سلوک کرنے میں برابر ہوں تو اس نے کہا کیوں نہیں؟ تو آپ نے فرمایا تو پھر ایسا نہ کر۔ (یعنی ان میں سے کسی کو ہبہ میں فضیلت نہ دے) اور بعض روایات میں ہے کہ آپ نے فرمایا فَاِنِّیۡ لَآ اَشۡهَدُ عَلٰی جَوۡرٍ (بخاری ج ۲ ص ۳۵۲۔ مسلم ج ۲ ص ۳۷) پس بیشک میں ظلم پر گواہ نہیں بنتا۔

قاضی شوکانی فرماتے ہیں کہ اس روایت کا کئی طرح سے جواب دیا گیا ہے۔ ایک جواب یہ ہے کہ باپ نے سارا مال حضرت نعمان کو دے دیا تھا۔ یہ جواب ابن عبد البر سے منقول ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ابھی تک مشورہ کی حد تک تھا' ہبہ نہیں کیا تھا تو آپؐ نے مشورہ دیا کہ ایسا نہ کر۔ یہ طبری سے منقول ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ حضرت نعمان بلغ تھے اور انہوں نے ابھی تک ہبہ پر قبضہ نہیں کیا تھا تو باپ کے لیے رجوع جائز تھا۔ یہ امام طحاویؒ سے منقول ہے۔ اس کے علاوہ بھی کئی جوابات قاضی شوکانیؒ نے نقل کیے ہیں۔ (نیل الاوطار ج ۶ ص ۹)

اس ساری بحث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کا فَارۡجِعۡهُ فرمانا خاص حکمت کے

پیش نظر تھا اور وہ یہ کہ دوسرے بیٹوں کے دل میں باپ کے بارے میں کوئی برا خیال نہ آئے۔ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ فَارْجِعْہُ میں امر وجوب کے لیے نہیں ہے بلکہ یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک آدمی حضور علیہ السلام کے پاس بیٹھا ہوا تھا تو اس کا بیٹا آیا تو اس آدمی نے اس کو بوسہ دے کر گود میں بٹھا لیا اور پھر اس کی بیٹی آئی تو اس نے اپنے سامنے بٹھا دیا تو آپ نے فرمایا اَلاَّ سَوَّیْتَ بَیْنَھُمَا تو نے ان دونوں میں برابری کیوں نہیں کی؟ اور یہ وجوب کے لیے نہیں تھا بلکہ انصاف اور احسان کے لیے تھا۔ (عمدۃ القاری ج ۱۳ ص ۱۴۵)

امام احمدؒ کی دلیل اور اس کا جواب

امام احمد کے نزدیک کوئی بھی ہبہ واپس نہیں لے سکتا اور ان کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا اَلْعَائِدُ فِیْ ھِبَتِہٖ کَالْعَائِدِ فِیْ قَیْئِہٖ (بخاری ج ۱ ص ۳۵۷۔ مسلم ج ۲ ص ۳۶) اپنے ہبہ کو واپس لینے والا ایسا ہے جیسا کہ اپنی قے کو چاٹنے والا۔ اس میں چونکہ کوئی قید نہیں' علی الاطلاق ہے' اس لیے امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ کوئی بھی اپنے ہبہ کو واپس نہیں لے سکتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب صحیح روایات سے استثناء ثابت ہے تو اس استثناء کا اعتبار کیا جائے گا۔

امام مالکؒ کا نظریہ اور دلیل

امام مالکؒ کے پاس اپنے نظریہ پر کوئی روایت نہیں ہے کہ صرف میاں بیوی آپس میں کیے ہوئے ہبہ کو واپس نہیں لے سکتے' باقی لوگ لے سکتے ہیں۔ امام بخاریؒ نے حضرت عمر بن عبد العزیز کا نظریہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا لَا یَرْجِعَانِ (بخاری ج ۱ ص ۳۵۲)

احناف کے نزدیک بھی چونکہ میاں بیوی آپس میں کیے ہوئے ہبہ کو واپس نہیں لے سکتے اس لیے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ فِیْھَا الصِّلَۃُ کَمَا فِی الْقَرَابَۃِ (ہدایہ ج ۳ ص ۲۴۰) کہ ہبہ میں مقصود صلہ رحمی ہے جیسا کہ قرابت میں ہے تو جیسے قرابت میں صلہ رحمی کا لحاظ رکھتے ہوئے ہبہ کی واپسی نہیں ہو سکتی اسی طرح میاں بیوی کے درمیان کیے گئے ہبہ کی واپسی نہیں تا کہ قطع رحمی لازم نہ آئے۔

البحث الثانی۔ ہبہ واپس لینا حرام ہے یا مکروہ؟

اس بارہ میں ائمہ کرام کے اقوال مختلف ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ اور دلیل

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہبہ واپس لینا حرام نہیں ہے بلکہ مکروہ ہے اور باقی ائمہ فرماتے ہیں کہ ہبہ واپس لینا حرام ہے۔

امام صاحب کی دلیل ابن ماجہ ص ۱۷۲ وغیرہ کی روایت ہے۔ ابن ماجہ کی روایت کے الفاظ ہیں۔ اَلْوَاهِبُ اَحَقُّ بِهِبَتِهٖ مَا لَمْ يَثِبْ مِنْهَا کہ واہب اپنے ہبہ کا زیادہ حق دار ہے جبکہ اس نے اس کا عوض نہ لیا ہو۔ قاضی شوکانی فرماتے ہیں فَاِنْ صَحَّتْ هٰذِهِ الْاَحَادِيْثُ كَانَتْ مُخَصِّصَةً لِعُمُوْمِ حَدِيْثِ الْبَابِ فَيَجُوْزُ الرُّجُوْعُ فِى الْهِبَةِ قَبْلَ الْاِثَابَةِ عَلَيْهَا وَمَفْهُوْمُ حَدِيْثِ سَمُرَةَ يَدُلُّ عَلٰى جَوَازِ الرُّجُوْعِ فِى الْهِبَةِ لِغَيْرِ ذِى الرَّحْمِ (نیل الاوطار ج ۶ ص ۱۲) پس اگر یہ روایات صحیح ہیں تو یہ حدیث الباب (اَلْعَائِدُ فِىْ هِبَتِهٖ كَالْعَائِدِ فِىْ قَيْئِهٖ) کے عمومی مفہوم سے خاص ہوں گی۔ تو عوض لینے سے پہلے ہبہ میں رجوع جائز ہوگا اور حضرت سمرہؓ کی حدیث کا مفہوم ولالت کرتا ہے کہ ذی رحم کے علاوہ کسی اور کو ہبہ کرنے کی صورت میں رجوع (واپس لینا) جائز ہے۔ پس اگر یہ روایات صحیح ہیں تو یہ حدیث الباب (اَلْعَائِدُ فِىْ هِبَتِهٖ كَالْعَائِدِ فِىْ قَيْئِهٖ) کے عمومی مفہوم سے خاص ہوں گی۔ تو عوض لینے سے پہلے ہبہ میں رجوع جائز ہوگا اور حضرت سمرہؓ کی حدیث کا مفہوم ولالت کرتا ہے کہ ذی رحم کے علاوہ کسی اور کو ہبہ کرنے کی صورت میں رجوع (واپس لینا) جائز ہے۔ قاضی شوکانیؒ نے یہ روایت ذکر کر کے امام حاکم کی تصحیح نقل کی ہے اور حضرت عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات کا حوالہ دے کر کوئی جرح نہیں کی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ روایات ان کے نزدیک صحیح ہیں۔

دیگر ائمہ کی پہلی دلیل اور اس کے جوابات

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ بے شک نبی کریم ﷺ نے فرمایا اَلْعَائِدُ فِىْ هِبَتِهٖ كَالْعَائِدِ فِىْ قَيْئِهٖ قَالَ قَتَادَةُ وَلَا نَعْلَمُ الْقَىْءَ اِلَّا حَرَامًا (ابو داؤد ج ۲ ص ۱۴۳) فرماتے ہیں کہ ہبہ واپس لینے کو قے چاٹنے سے تشبیہ دی ہے اور قتادہؒ نے کہا ہے کہ قے حرام ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ہبہ واپس لینا حرام ہے۔

اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ اسی قسم کے الفاظ اپنے صدقہ کو خریدنے والے کے بارے میں آتے ہیں جیسا کہ بخاری ج ۱ ص ۳۵۷ میں ہے اور اس سے بالاتفاق حرمت مراد

نہیں ہے۔ علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں وَقَالَ اِبْنَ الْمُنْذِرِ لَيْسَ لِاَحَدٍ اَنْ يَتَصَدَّقَ ثُمَّ يَشْتَرِيَهَا لِلنَّهْيِ الثَّابِتِ وَيَلْزَمُ مِنْ ذٰلِكَ فَسَادَ الْبَيْعِ اِلَّا اَنْ ثَبَتَ الْاِجْمَاعُ عَلٰى جَوَازِهٖ ۔(فتح الباری ج ۴ ص ۹۵) ابن المنذر نے کہا ہے کہ کسی کے لئے درست نہیں ہے کہ اپنے صدقہ کو خریدے اس لیے کہ اس بارے میں نہی ثابت ہے اور اس سے بیع کا فساد لازم آتا ہے مگر بیشک اس کے جواز پر اجماع ثابت ہے۔ تو جیسے اپنا صدقہ خریدنے کے معاملہ میں قے چاٹنے کے ساتھ تشبیہ کو کراہت پر محمول کیا گیا ہے' اسی طرح یہاں بھی کراہت پر ہی محمول کریں گے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ قے کی حرمت کے ساتھ تشبیہ نہیں ہے بلکہ تشبیہ صرف اس کے گندا ہونے کی وجہ سے نفرت دلانے میں ہے۔ علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں قَالَ الْقُرْطُبِيُّ وَهٰذَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنْ سِيَاقِ الْحَدِيْثِ وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ التَّشْبِيْهُ لِلتَّنْفِيْرِ خَاصَّةً لِكَوْنِ الْقَيْئِ مِمَّا يَسْتَقْذَرُ وَهُوَ قَوْلُ الْاَكْثَرِ (فتح الباری ج ۴ ص ۹۶) امام قرطبی نے کہا کہ سیاق حدیث سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس سے حرمت ثابت ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ تشبیہ صرف نفرت دلانے میں ہو اس لیے کہ قے ان چیزوں میں سے ہے جن کو گندا سمجھا جاتا ہے اور یہی اکثر کا قول ہے۔

جب تشبیہ صرف نفرت دلانے میں ہے کہ جیسے قے کو چاٹنے سے نفرت کی جاتی ہے' اسی طرح ہبہ واپس لینے سے نفرت کی جائے تو نہ اس میں حرمت کے ساتھ تشبیہ ہے اور نہ اس سے حرام ثابت ہوتا ہے۔

دیگر ائمہ کی دوسری دلیل اور اس کا جواب

یہ حضرات کہتے ہیں کہ ہبہ واپس لینے کو کتے کی اپنی قے کو چاٹنے سے تشبیہ دی گئی ہے جیسا کہ ترمذی ج ۱ ص ۲۴۲ اور ابو داؤد ج ۲ ص ۱۴۳ وغیرہ میں ہے۔

اس کے جواب میں علامہ طحاوی فرماتے ہیں کہ کتا مکلف نہیں ہے اور کتے کا اپنی قے کو چاٹنا حرام نہیں ہے بلکہ ناپسندیدہ فعل ہے تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی (طحاوی ج ۲ ص ۱۹۸) علامہ ابن حجرؒ فتح الباری ج ۶ ص ۱۶۳ میں امام طحاوی پر گرفت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس جیسی چیزوں میں مبالغہ فی الزجر مراد ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے جس نے شطرنج کھیلا گویا اس نے خنزیر کے خون میں اپنے ہاتھ رنگے۔ علامہ ابن حجرؒ کے جواب کو دیکھا جائے تو اس سے بھی احناف کی تائید ہوتی ہے اس لیے کہ بقول ان کے قے چاٹنا مراد

نہیں بلکہ مبالغہ فِی الزَّجر مراد ہے تو جب حقیقت مراد ہی نہیں جس پر شوافع کی دلیل کا مدار ہے تو حرمت کیسے ثابت ہوگی؟

تیسری دلیل اور اس کا جواب

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں لَا یَحِلُّ لِاَحَدٍ اَنْ یَعْطِیَ عَطِیَّۃً فَیَرْجِعَ مِنْهَا (ترمذی ج ۱ ص ۲۴۳۔ ابو داؤد ج ۲ ص ۱۴۳ وغیرہ) فرماتے ہیں کہ جب عطیہ واپس لینا حلال نہیں تو اس سے جواز کی نفی ثابت ہوتی ہے۔

اس کے جواب میں امام طحاوی ج ۲ ص ۱۹۹ میں فرماتے ہیں کہ لَا یَحِلُّ لِاَحَدٍ سے مراد نفی جواز نہیں بلکہ تحذیر عن الرجوع مراد ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے لَا یَحِلُّ لِلْوَاجِدِ رَدُّ السَّائِلِ یعنی گنجائش والے کو مناسب نہیں کہ وہ سائل کو خالی ہاتھ واپس کرے۔ جیسے یہاں لَا یَحِلُّ کا معنی نفی جواز نہیں ہے' اسی طرح ہبہ والی روایت میں بھی نفی جواز مراد نہیں بلکہ کراہت مراد ہے۔ اس لیے کہ حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے روایت ہے کہ اپنے ہبہ کو واپس لینے والے کی مثال اس کتے جیسی ہے جو اپنی قے کو چاٹتا ہے اور اس کے آخر میں ہے فَاِذَا اسْتَرَدَّ الْوَاهِبُ فَلْيُوَقَّفْ فَلْيُعَرَّفْ بِمَا اسْتَرَدَّ ثُمَّ لِيُرَدَّ عَلَيْهِ مَا وَهَبَ (مسند احمد ج ۲ ص ۱۷۵) جب واہب اپنا ہبہ واپس مانگے تو اس کو کھڑا کر کے جو واپس مانگ رہا ہے' اس کی تشہیر کی جائے پھر اس کا ہبہ واپس کر دیا جائے۔ اس روایت کے ابتدائی حصہ میں ممانعت اور آخری حصہ سے اجازت ثابت ہو رہی ہے۔ اگر ممانعت کو کراہت پر محمول کریں تو اشکال باقی نہیں رہتا ورنہ روایت کے ابتدائی اور آخری حصہ میں تعارض ہوگا۔

البحث الثالث۔ ہبہ واپس لینے کے لیے قضاء قاضی کی ضرورت ہے یا نہیں؟

احناف کہتے ہیں کہ ہبہ واپس لینے کے لیے یا تو دونوں کی رضامندی ہونی چاہیے یا پھر قاضی رد کا فیصلہ کرے اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ جس کو ہبہ کیا گیا ہے' وہ موہوبہ چیز پر قبضہ کرنے کے بعد اس کا مالک بن گیا۔ اب اس سے واپس لینے کے لیے یا تو اس کا راضی ہونا ضروری ہے یا پھر واہب اس معاملہ کو قاضی کے سامنے پیش کرے اور قاضی موہوب لہ کو ہبہ واپس کرنے کا حکم دے اس لیے کہ ہبہ کا عقد دونوں کی رضا سے ہوا تھا تو اس کا فسخ بھی دونوں کی رضا سے

ہونا چاہئے اور واہب کو موہوب لہ پر ولایت نہیں اس لیے اس کے انکار پر اس شخص سے حکم دلوائے جس کو اس پر ولایت حاصل ہے اور قاضی کو ولایت حاصل ہے اس لیے اس کے سامنے معاملہ پیش کر کے اس سے رد کا حکم دلوائے اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ نہ دونوں کی رضا ضروری ہے اور نہ قضاء قاضی کی ضرورت ہے اس لیے کہ جب اس کو رجوع کا حق ہے تو وہ اپنا حق لے سکتا ہے۔ علامہ عینی آگے فرماتے ہیں کہ دونوں کی رضا یا قضاء قاضی اس لیے ضروری ہے کہ رجوع فی الہبہ کا مسئلہ علماء (تابعین) کے درمیان مختلف فیہ ہے اور اصل رجوع میں ضعف ہے اور اس کے مقصود کے حصول یا عدم حصول میں خفاء ہے اس لیے کہ اس کا مقصود ہبہ سے ثواب بھی ہو سکتا ہے اور جود و سخاوت کا اظہار بھی۔ اگر مقصود ثواب ہے تو ثواب حاصل ہو گیا اس لیے رجوع نہیں ہو سکتا اور اگر مقصود اس کے علاوہ ہے تو وہ حاصل نہ ہوا اس لیے رجوع کر سکتا ہے تو جب یہ معاملہ متردد ہے تو قضاء قاضی کی ضرورت ہے تا کہ رجوع کے پہلو کو عدم پر ترجیح دی جا سکے۔ (عینی شرح ہدایہ ج ۳ ص ۶۰۹، ۶۱۰ ملخصا)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَرَايَا وَالرُّخْصَةِ فِي ذَالِكَ

(عرایا اور اس میں رخصت کا بیان)

عَرِيَّةٌ بروزن فَعِيلَةٌ ہے اور اس کی جمع عَرَايَا آتی ہے۔ عریہ کا لغوی معنی علامہ ابن حجر فتح الباری ج ۴ ص ۳۹۰ میں اور امیر یمانی سبل السلام ج ۳ ص ۸۵۹ میں یہ کرتے ہیں کہ درختوں پر لگا ہوا پھل کسی کو ہبہ کرنا۔ اور صاحب ہدایہ نے کہا ہے اَلْعَرِيَّةُ الْعَطِيَّةُ لُغَةً (ہدایہ ج ۳ ص ۳۱) کہ عریہ لغت میں عطیہ کو کہتے ہیں اور امام طحاوی نے بھی ج ۲ ص ۱۷۴ میں یہی فرمایا ہے اور علامہ ابن رشدؒ بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۱۴۴ میں فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک عریہ کا معنی ہبہ ہے اور اس پر دلیل لغت ہے اس لیے کہ اہل لغت عریہ ہبہ ہی کو کہتے ہیں اور اس کے شرعی معنی میں مختلف اقوال ہیں۔ علامہ عینی نے شرح الہدایہ ج ۴ ص ۸۷، ۸۸ میں اور امام طحاوی نے ج ۲ ص ۱۷۲ تا ۱۷۵ میں یہ اقوال اور ان کے قائلین کا ذکر کیا ہے۔ اور علامہ ابن حجر فتح الباری ج ۵ ص ۲۹۵ میں فرماتے ہیں ثُمَّ اِنَّ صُوَرَ الْعَرِيَّةِ كَثِيرَةٌ کہ عریہ کی بہت سی صورتیں ہیں۔ (اہل عرب کی عادت تھی کہ اگر کوئی معاشی لحاظ سے کمزور ہوتا تو اس کو کچھ عرصہ دودھ والا جانور دودھ پینے کے لیے دے

دیتے اور اس کو مَنِیْحَہ کہتے ہیں۔ اسی طرح باغات والے حضرات ان لوگوں کو جن کے باغات نہیں ہوتے تھے' ان کو تازہ پھل کھانے کے لیے چند درخت دے دیتے تھے تا کہ وہ تازہ پھل کھائیں' اس کو عریہ کہا جاتا ہے)

ائمہ اربعہؒ نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق عریہ کا معنی متعین کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کوئی آدمی کسی دوسرے کو چند درخت پھل کھانے کے لیے ہبہ کے طور پر دے اور ان کی ملکیت اپنی ہی رکھے پھر اس کے اپنے باغ میں آنے جانے کی وجہ سے تنگ ہو جائے اور اس کو درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی جگہ اتارے ہوئے پھل دے دے تو اس کو عریہ کہتے ہیں۔ اس صورت میں احناف کے نزدیک یہ ہوگا کہ واہب نے اپنے ہبہ کی نوعیت بدل دی ہے اس لیے کہ جس کو ہبہ کیا جائے' وہ جب تک موہوبہ چیز پر قبضہ نہ کر لے' اس وقت تک اس کا مالک نہیں بنتا اور اس کو جو درخت دیے گئے تھے' ان کا پھل ابھی تک درختوں پر ہے تو اس کا قبضہ نہ ہوا۔ جب قبضہ نہیں تو ابھی تک وہ ان پھلوں کا مالک بھی نہیں۔ ایسی صورت پر بیع کا اطلاق صرف صورۃ" یا مجازا" ہے۔ مولانا ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں کہ کبھی بیع کا اطلاق ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ صورۃ" بدلنے پر بھی کیا جاتا ہے اگرچہ حقیقتاً استبدال نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے أُولٰئِکَ الَّذِیْنَ اشْتَرَوُا الضَّلاَلَۃَ بِالْھُدٰی (سورۃ البقرہ آیت ۱۶) (یہی لوگ ہیں جنہوں نے ہدایت کے بدلے گمراہی کو خریدا) (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۱۲۸) اسی طرح إِنَّ اللّٰہَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ أَنْفُسَھُمْ (سورۃ التوبہ آیت ۱۱۱) میں ہے۔ یہاں بھی حقیقتاً استبدال نہیں اس لیے کہ موہوب لہ کی جانب سے واہب کو کچھ نہیں دیا گیا بلکہ جو واہب نے خود اس کو دیا تھا' اس کو اس نے اتارے ہوئے پھلوں سے بدل دیا ہے تو یہ صورۃ" استبدال ہے اور اس پر بیع کا اطلاق مجازا" کیا گیا ہے اس لیے کہ موہوب لہ ابھی تک قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے ان پھلوں کا مالک بنا ہی نہیں ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل

امام طحاویؒ نے حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں انہوں نے عریہ کی تفسیر کی ہے اور اس میں الفاظ ہیں رَخَّصَ فِی الْعَرَایَا اَیْ فِی النَّخْلَۃِ وَالنَّخْلَتَیْنِ

تَوَهَبَانِ لِلرَّجَلِ (طحاوی ج ۲ ص ۱۷۵) کہ آپ نے عرایا میں رخصت دی ہے یعنی ایک یا دو درختوں میں جو آدمی کو ہبہ کیے جائیں۔ حضرت زید بن ثابتؓ نہ صرف یہ کہ مدنی ہیں بلکہ صاحب باغات بھی تھے اور باغات مدینہ میں بکثرت تھے اس لیے ان کی تفسیر راجح ہے۔ مولانا ظفر احمد عثمانی اس روایت کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ اس کی سند حسن صحیح ہے (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۱۳۲) اسی طرح امام بخاریؒ نے حضرت ابن عمرؓ اور سفیان بن حسینؒ سے بھی عریہ کی یہی تفسیر نقل کی ہے جو امام ابو حنیفہؒ کرتے ہیں۔ (بخاری ج ۱ ص ۲۹۲) اور امام ابو داؤدؒ نے اسحاقؒ اور عبد ربہ بن سعید الانصاریؒ سے بھی عریہ کی یہی تفسیر نقل کی ہے۔ (ابو داؤد ج ۲ ص ۱۳۲)

احناف کے نزدیک عرایا بیع کی قسم نہیں ہے

احناف کہتے ہیں کہ عرایا بیع کی قسم نہیں ہے اس لیے کہ اگر اس کو بیع تسلیم کیا جائے تو لغت کے بھی خلاف ہے اور پھر اس میں ربا بھی پایا جاتا ہے۔

احناف پر پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر عرایا بیع کی قسم نہیں تو پھر اِلَّا الْعَرَایَا سے اس کی استثناء کیوں کی گئی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استثناء متصل نہیں ہے بلکہ منقطع ہے جیسا کہ وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِکَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبْلِیْسَ (بقرہ آیت ۳۴) میں اِلَّا اِبْلِیْسَ کی استثناء ملایکہ سے ہے۔ یا یہ کہ مجازاً" عریہ پر بیع کا اطلاق کر کے استثناء کی گئی ہے اس لیے کہ صورۃً" بیع ہے اور پہلے مولانا ظفر احمد عثمانی کے حوالہ سے گزر چکا ہے کہ صرف صورۃً" بیع کو بیع و شرا سے تعبیر کرتے رہتے ہیں جیسا کہ اُولٰئِکَ الَّذِیْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰی (بقرہ آیت ۱۶) اور بِئْسَ مَا اشْتَرَوْا بِهٖ اَنْفُسَهُمْ (بقرہ آیت ۹۰) وغیرہ میں ہے۔

احناف پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر عرایا ہبہ ہے تو اس کا انحصار پانچ وسق میں کیسے درست ہوگا؟ اس لیے کہ ہبہ کی تو کوئی حد مقرر نہیں ہوتی۔

اس کے جواب میں امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ جن روایات میں خَمْسَةَ اَوْسَقٍ کے الفاظ ہیں' ان میں اتنی مقدار میں عریہ کا جواز ثابت ہوتا ہے اور اس سے زائد کی نفی نہیں ہوتی بلکہ اس بارے میں روایت خاموش ہے۔ اگر یوں ہوتا لَا تَکُوْنَ الْعَرَایَةَ اِلَّا فِیْ خَمْسَةِ اَوْسَقٍ تو تب انحصار ہوتا اور زائد کی ممانعت ثابت ہوتی اور جب ایسا نہیں ہے تو اس میں انحصار اور زائد کی ممانعت نہیں ہے (طحاوی ج ۲ ص ۱۷۴) نیز چونکہ یہ ظاہراً" بیع

ہے جس کو خلاف الاصل جائز قرار دیا گیا ہے تو اس میں مناسب یہی ہے کہ اس کی مقدار متعین کر دی جائے تا کہ معاملات ربویہ کے لیے ایک اصل نہ بن جائے۔

اور علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ یہ مقدار لوگوں کی عادت کو پیش نظر رکھتے ہوئے بیان کی گئی ہے' اس میں انحصار نہیں ہے اس لیے کہ وہ لوگ خمسہ اوسق کی مقدار پر عریہ کرتے تھے اس لیے اس کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا ہے (فتح القدیر ج ۵ ص ۱۹۶)

امام شافعیؒ کا نظریہ

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عرایا مزابنہ میں سے استثنائی صورت ہے یعنی درختوں پر لگے ہوئے پھل کو اتارے ہوئے خشک پھل کے بدلے بیچنے کو مزابنہ کہتے ہیں اور اسی میں سے پانچ وسق یا اس سے کم مقدار کو عریہ کہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ عرب کی عادت تھی کہ غریب لوگ تازہ پھل کا شوق رکھتے مگر ان کے پاس رقم نہ ہوتی اور خشک پھل ہوتا تو یہ لوگ خشک پھل دے کر درختوں کا تازہ پھل لے لیتے تھے تو حضور علیہ السلام نے پانچ وسق تک اس کی اجازت دے دی۔

حضرت مدنیؒ کی تقریر ترمذی ص ۷۰۰ میں ہے کہ ساٹھ صاع کا ایک وسق ہوتا ہے اور پانچ وسق تقریباً چھ من ہوتا ہے۔

شوافع کی پہلی دلیل اور اس کا جواب

شوافع حضرات کہتے ہیں کہ بیع مزابنہ درست نہیں مگر عرایا جائز اور درست ہے۔ ان حضرات کی دلیل وہ روایات ہیں جن میں رَخَّصَ فِی الْعَرَایَا (بخاری ج ۱ ص ۲۹۲۔ مسلم ج ۲ ص ۸) اور اِلاَّ الْعَرَایَا کے الفاظ ہیں۔ اس کا جواب پہلے گزر چکا ہے کہ عریہ لغت اور علماء کے اقوال کی روشنی میں بیع کی قسم نہیں ہے بلکہ ہبہ ہے۔ چونکہ صورۃً بیع ہے اس لیے رَخَّصَ فِی الْعَرَایَا کا ذکر کر دیا گیا ہے اور اِلاَّ الْعَرَایَا میں استثناء متصل نہیں بلکہ منقطع ہے۔

دوسری دلیل اور اس کا جواب

امام ترمذیؒ نے ج ۱ ص ۲۴۴ میں حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت پیش کی ہے جس میں ہے نَھٰی عَنِ الْمَحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ اِلاَّ اَنَّهٗ قَدْ اَذِنَ لِاَھْلِ الْعَرَایَا اَنْ یَّبِیْعُوْھَا بِمِثْلِ خَرْصِھَا کہ نبی کریم ﷺ نے بیع محاقلہ اور مزابنہ سے منع فرمایا ہے مگر اہل عرایا کو اجازت

دی ہے کہ وہ تخمینہ کے مطابق خرید وفروخت کرلیں۔ اس روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ عرایا کی مزابنہ سے استثناء ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں محمد بن اسحاقؒ ہے۔ (اس کی بہ نسبت دوسری روایات صحیح ہیں جن میں عرایا کی رخصت کا ذکر ہے' استثناء نہیں ہے)

تیسری دلیل اور اس کا جواب

قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ شوافع حضرات نے اس روایت سے بھی دلیل پکڑی ہے جو امام شافعیؒ نے مختلف الحدیث میں حضرت زید بن ثابتؓ سے نقل کی ہے کہ انصار میں سے کچھ لوگوں نے آکر حضور علیہ السلام سے عرض کی کہ ہم لوگ محتاج ہیں' تازہ پھل کھانے کا ہمیں شوق ہوتا ہے مگر نقد رقم نہیں ہوتی فَرَخَّصَ لَهُمْ اَنْ يَّبْتَاعُوا الْعَرَايَا بِخَرْصِهَا مِنَ التَّمَرِ تو حضور علیہ السلام نے ان کو بیع عرایا کی اجازت دی کہ وہ اتارے ہوئے پھل کے بدلے میں تخمینہ لگا کر درخت پر لگے ہوئے پھل کو خرید لیا کریں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام نے اس پر بیع کا اطلاق فرمایا ہے۔

اس کا جواب قاضی شوکانیؒ نے علامہ ابن حزمؒ سے نقل کیا ہے کہ امام شافعیؒ نے یہ روایت بغیر سند کے بیان کی ہے لہٰذا اس سے استدلال باطل ہے (نیل الاوطار ج ۵ ص ۲۱۴)

اور علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ امام موفق الدینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ روایت حدیث کی کسی مشہور کتاب میں نہیں ہے اور امام شافعیؒ نے بھی اس روایت کی کوئی سند بیان نہیں کی۔ (نصب الرایہ ج ۴ ص ۱۴)

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں امام احمدؒ اور امام اسحاق بن راہویہؒ کا نظریہ بھی امام شافعیؒ کی طرح ہے۔

امام مالکؒ کا نظریہ

امام مالکؒ سے عریہ کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق وہ عریہ کی تفسیر وہی کرتے ہیں جو احناف کرتے ہیں مگر اس کو بیع کی ایک صورت قرار دیتے ہیں اس لیے کہ جب درخت کے مالک نے کسی دوسرے کو درخت کا پھل ہبہ کیا تو جس کو ہبہ کیا گیا' وہ اس کا مالک بن گیا اس لیے کہ امام مالکؒ کے نزدیک موہوب لہ (جس کو کوئی چیز ہبہ کی گئی

ہو) نے موہوبہ چیز (جو چیز ہبہ کی گئی) پر بے شک قبضہ نہ کیا ہو' تب بھی مالک بن جاتا ہے۔ پھر جب اس نے وہ پھل اتارے ہوئے پھل کے بدلے میں دے دیا تو یہ بیع ہے اس لیے امام مالکؒ کے نزدیک یہ بیع کی قسم ہے۔ امام مالکؒ کا یہ نظریہ امام بخاریؒ نے ج ۱ ص ۲۹۲ میں بیان کیا ہے۔

امام مالکؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ وہ عریہ کی تفسیر اس طرح کرتے ہیں کہ ایک باغ کے کئی افراد مالک ہوں۔ ایک کے درخت کم اور دوسرے کے زیادہ ہوں اور پھل کے پکنے کے وقت عادت تھی کہ درختوں والے اہل و عیال سمیت پھل چننے کے لیے جاتے تھے تو زیادہ درخت والوں کو ان کی وجہ سے مشقت اٹھانی پڑتی تو وہ کم درخت والے کو کہہ دیتے کہ تم اپنے درخت پر لگے ہوئے پھل کے بدلہ میں مجھ سے اتارا ہوا پھل لے لو تو اس کی اجازت دی گئی ہے۔ امام مالکؒ سے عریہ کی تفسیر علامہ عینیؒ نے امام طحاویؒ سے نقل کی ہے۔ (عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۳۰۵)

امام بخاریؒ نے عرایا کا مستقل باب قائم کیا ہے اور اس میں ذکر کی گئی روایات میں بعض میں صراحتاً اور بعض میں اشارۃً وہی معنی ثابت ہوتا ہے جو امام ابو حنیفہؒ نے بیان کیا ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِیْ کَرَاهِيَةِ النَّجْشِ (نجش کے مکروہ ہونے کا بیان)

نجش کی تعریف

علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ نجش نون کے فتحہ اور جیم کے سکون کے ساتھ ہے (فتح الباری ج ۴ ص ۳۵۵) اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ جیم کے فتحہ کے ساتھ بھی درست ہے (عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۲۹۲) علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ نجش اصل میں کہتے ہیں شکار کو ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف بھگانا تاکہ شکار کیا جائے۔ اور اصطلاح میں نجش کہتے ہیں کہ بائع اپنی چیز کی اس قدر تعریف کرے کہ مشتری اس کو لینے میں خواہ مخواہ رغبت کرنے لگے یا کوئی دوسرا آدمی بائع کی چیز کی تعریف کرے یا اس مبیعہ کے ثمن میں زیادتی بیان کرے حالانکہ وہ اس کو خریدنا نہیں چاہتا بلکہ یہ کاروائی صرف مشتری کو پھنسانے کے لیے کرتا ہے تو اس کو نجش کہتے ہیں اور اس کی وجہ سے آدمی گنہگار ہوتا ہے۔

نجش والی بیع کا حکم

اس بیع کے بارے میں اختلاف ہے۔ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۲۶۳ میں اور علامہ ابن حجرؒ فتح الباری ج ۴ ص ۳۵۵ میں ابن منذرؒ سے نقل کرتے ہیں کہ بعض محدثین نے ایسی بیع کو فاسد قرار دیا ہے اور یہی قول ہے اہل ظاہر کا۔ اور امام مالکؒ کا بھی ایک روایت کے مطابق یہی نظریہ ہے اور حنابلہ کا بھی مشہور قول یہی ہے جبکہ دوسرا آدمی یہ کاروائی بائع کی مرضی سے کرے اور اگر اس نے بائع کی مرضی کے بغیر ایسا کیا تو یہ آدمی گنہگار ہوگا۔

اور ایسی صورت میں مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر مشتری کو پتہ چل جائے کہ بائع نے یا دوسرے آدمی نے میرے ساتھ نجش کا معاملہ کیا ہے تو مشتری کو خیار ہوگا خواہ سودا باقی رکھے یا بیع کو فسخ کردے۔

اور احناف اور شوافع کے نزدیک نجش گناہ ہے مگر اس کے باوجود بیع ہو جائے گی۔ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ سے نجش کی تعریف یہ نقل کی ہے کہ بائع کے علاوہ کوئی دوسرا آدمی مشتری کو دھوکا دینے کے لیے بائع کے سودے کو اصل ثمن سے زائد ثمن والا بیان کرے۔ (تاکہ بائع نے اس کا جو ثمن بتایا ہے، مشتری اس کے مطابق لے لے) تو یہ نجش ہے۔

بَابَ مَا جَاءَ فِي الرَّجحَانِ فِي الوَزَنِ (وزن میں کچھ زیادہ دینے کا بیان)

اگر بائع خود اپنا سودا وزن کر کے دیتا ہے تو اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ مشتری کو طے شدہ وزن سے کچھ زیادہ دے تاکہ کم سودا دینے کے وبال سے بچ جائے اور اگر بائع خود نہیں تولتا بلکہ اس کا نمائندہ وزن کرتا ہے تو وہ بائع کی اجازت سے ایسا کر سکتا ہے ورنہ وزن بالکل برابر کرے اور کسی قسم کا شک نہ رہنے دے۔

قَوْلُهُ فَسَاوَمَنَا بِسَرَاوِيلَ

ترمذی شریف کی اس روایت میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے ہمارے ساتھ شلوار کا بھاؤ کیا اور نسائی ج ۲ ص ۲۲۳ کی روایت میں ہے فَاشْتَرٰى مِنَّا سَرَاوِيْلًا کہ آپ ﷺ نے ہم سے شلوار خریدی۔ مبارک پوری صاحبؒ امام سیوطیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے شلوار خریدی مگر پہنی نہیں اور ابن القیمؒ نے نقل کیا ہے کہ آپ نے شلوار پہنی بھی ہے۔ اور المعجم الاوسط للطبرانی اور مسند ابی یعلی کے حوالہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی بِسَنَدٍ ضَعِيْفٍ روایت نقل کی ہے کہ حضور علیہ السلام نے بازار سے چار دراہم کی شلوار

خریدی تو میں نے کہا یا رسول اللہ کیا آپ شلوار پہنتے ہیں تو فرمایا ہاں سفر و حضر، رات اور دن میں پہنتا ہوں کیونکہ مجھے ستر کا حکم دیا گیا ہے اور میں اس سے زیادہ ستر کسی اور کپڑے میں نہیں پاتا (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۶۸)

قَوْلُہٗ عِنْدِیْ وَزَّانٌ یَزِنُ بِالْاَجْرِ

حضرت سوید بن قیسؓ فرماتے ہیں کہ میرے پاس وزن کرنے والا تھا جو مزدوری لے کر وزن کرتا تھا۔ امام خطابیؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت میں دلیل ہے کہ اجرت لے کر وزن کرنا اور ماپنا درست ہے اور تقسیم کرنے والے اور حساب کرنے والے کی اجرت کا بھی یہی حکم ہے (معالم السنن ج ۵ ص ۱۱)

مبارک پوری صاحبؒ لکھتے ہیں کہ سعید بن المسیبؒ تقسیم کرنے والے کی اجرت کو ممنوع اور امام احمد اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں۔ مگر جب حضور علیہ السلام نے اس کے عمل کو دیکھ کر اس کو خطاب فرمایا کہ زِنْ وَارْجِحْ کہ وزن کر اور مشتری کے جانب والے پلڑے کو جھکا (یعنی کچھ زیادہ دے) تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عمل جائز اور درست ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۶۸) اگر اس کا عمل درست نہ ہوتا تو آپ ﷺ اس کو اس عمل ہی سے منع فرما دیتے حالانکہ آپ ﷺ نے اس کو اجازت دی اور فرمایا کہ وَارْجِحْ کہ پلڑا جھکا۔ رجحان اسی قدر ہونا چاہیے جتنا عرف میں رائج ہو یا بائع اس کو پسند کرے۔

قَوْلُہٗ فَقَالَ عَنْ اَبِیْ صَفْوَانَ

ترمذی شریف میں سفیانؒ عن سماک بن حرب عن سوید بن قیسؓ کی سند سے روایت نقل کی گئی ہے اور امام ترمذی فرماتے ہیں کہ جب شعبہ روایت کرتے ہیں تو یوں نقل کرتے ہیں عَنْ سِمَاکِ بْنِ حَرْبٍ عَنْ اَبِیْ صَفْوَان یعنی انہوں نے سوید بن قیس کے بجائے ابی صفوان کہا ہے۔ مبارک پوری صاحب تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۶۹ میں ابو عمر النمری سے نقل کرتے ہیں کہ ابو صفوان حضرت سوید بن قیسؓ ہی کی کنیت ہے اور ابو صفوان کو مالک بن عمیرہ بھی کہتے ہیں۔ تو گویا ان کے نزدیک دونوں روایتیں ایک ہی راوی سے ہیں۔ ایک روایت میں سوید بن قیس نام ذکر ہے اور دوسری روایت میں ابو صفوان کنیت ذکر ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ اِنْظَارِ الْمُعْسِرِ وَالرِّفْقِ بِہٖ

(تنگ دست کو مہلت دینے اور اس کے ساتھ نرمی کرنے کا بیان)

انسانوں کی زندگی ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہے۔ انسان پر کبھی ایسی حالت بھی

آجاتی ہے کہ وہ دوسرے سے قرض لیتا ہے اور ادائیگی کے قابل نہیں ہوتا تو شریعت نے مالدار کو ترغیب دی کہ یا تو ایسے آدمی کے قرض سے کچھ معاف کر دے یا پھر اس کو مہلت دے اور یہ کوئی معمولی عمل نہیں ہے بلکہ خلق خدا پر ترس کھانے کی وجہ سے اس کا رتبہ بہت بلند ہوگا۔

امام ترمذیؒ نے اس باب کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی جو روایت نقل کی ہے' اس میں ہے کہ تنگ دست کو مہلت دینے والے کو قیامت کے دن عرش کے سایہ میں جگہ نصیب ہوگی۔ شریعت نے جس طرح قرض خواہوں کو نرمی کا حکم دیا ہے' اسی طرح مقروض کو بھی تنبیہہ کی ہے کہ وسعت ہونے کے باوجود قرض کی ادائیگی میں تاخیر نہ کرے اور فرمایا مَطَلَ الْغَنِیِّ ظُلْمٌ کہ مالدار آدمی کا قرض کی ادائیگی سے ٹال مٹول کرنا ظلم شمار ہوتا ہے۔ قرض خواہ اور مقروض دونوں کو شریعت نے آداب سکھائے ہیں تا کہ معاملات درست طور پر ادا کیے جاتے رہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی مَطْلِ الْغَنِیِّ ظُلْمٌ

(مال دار کا بلا وجہ قرض کی ادائیگی سے ٹال مٹول کرنا ظلم ہونے کا بیان)

کسی آدمی کے ذمہ دوسرے کا مالی حق ہو اور اس کو حق کی ادائیگی کی وسعت بھی ہو تو خواہ مخواہ ٹال مٹول کرنا اور ادائیگی میں تاخیر کرنا ظلم اور زیادتی ہے۔ نسائی ج ۲ ص ۲۳۴ کی روایت میں ہے لَیُّ الْوَاجِدِ یُحِلُّ عِرْضَہٗ وَعُقُوْبَتَہٗ یعنی اگر وسعت والا آدمی مالی حق کی ادائیگی میں خواہ مخواہ بلا وجہ ٹال مٹول کرتا ہے تو اس کی بے عزتی کرنا اور اس کو سزا دینا جائز ہے۔ اور فقہاء فرماتے ہیں کہ ایسے آدمی کو قاضی جیل میں قید بھی کر سکتا ہے۔

قَوْلُہٗ اِذَا اُتْبِعَ اَحَدُکُمْ عَلٰی مَلِیٍّ فَلْیَتْبَعْ

اس جملہ کا معنی خود امام ترمذیؒ نے یہ کیا ہے کہ جس آدمی کے ذمہ حق ہے' اگر وہ کسی مالدار کے حوالے کر دیتا ہے تو حق وصول کرنے والا یہ حوالہ قبول کرے۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ج ۵ ص ۲۵۱ میں لکھتے ہیں کہ اہل ظاہر اور اکثر حنابلہ کے نزدیک یہ حوالہ قبول کرنا واجب ہے اس لیے کہ حدیث میں امر کا صیغہ ہے اور جمہور علماء اس امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں اور قاضی شوکانی لکھتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک مالدار آدمی کا خواہ مخواہ ٹال مٹول کرنا فسق کا موجب ہے یعنی اس کو فاسق بنا دیتا ہے۔

قَوْلُہٗ وَقَالَ بَعْضُ اَھْلِ الْعِلْمِ اِذَا اُحِیْلَ الرَّجُلَ عَلٰی مَلِیٍّ فَاحْتَالَہٗ فَقَدْ بَرِئَ الْمُحِیْلُ

اور بعض اہل علم نے کہا ہے کہ جب قرض کسی مالدار کے حوالہ کیا جائے اور وہ اس حوالہ کو قبول کرلے تو حوالہ کرنے والا بری الذمہ ہو جاتا ہے۔

حوالہ کی تعریف

علامہ ابن حجرؒ فتح الباری ج ۵ ص ۳۷۰ میں فرماتے ہیں کہ حوالہ، تحویل یا حول سے مشتق ہے اور فقہاء کی اصطلاح میں حوالہ کہتے ہیں نَقْلُ دَیْنٍ مِنْ ذِمَّۃٍ اِلٰی ذِمَّۃٍ یعنی قرضہ کا ایک آدمی کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ کی طرف منتقل کرنا مثلاً" زید نے عمرو کا قرض دینا ہو اور زید کہے کہ میرا قرض بکر سے وصول کرلینا اور بکر اس کو تسلیم کرلے تو اس کو حوالہ کہتے ہیں اس لیے کہ زید کے ذمہ سے قرضہ بکر کے ذمہ کی طرف منتقل ہو گیا۔

حوالہ کے بارے میں ائمہ کرام کے اقوال

احناف کے نزدیک حوالہ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے جیساکہ صاحب ہدایہ نے ج ۳ ص ۱۰۰ میں لکھا ہے کہ محیل (یعنی مقروض) اور محتال (قرض خواہ) اور محتال علیہ (جس کے ذمہ یہ قرضہ منتقل کیا جا رہا ہے) یہ تینوں راضی ہوں تو حوالہ درست ہوگا اور جب ان کے درمیان عقد تام ہو جائے تو محیل (مقروض) بری الذمہ ہو جائے گا اور محتال (قرض خواہ) اس قرضہ کا مطالبہ محتال علیہ سے کرے گا۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر محتال علیہ (جس نے قرض ذمہ لیا ہے) ادائیگی سے قاصر ہو اور محتال کے مال ضائع ہونے کا امکان ہو تو ایسی صورت میں محتال (قرض خواہ) محیل (جس نے قرض لیا تھا) سے مطالبہ کر سکتا ہے۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب ان کے درمیان عقد تام ہو کر محیل بری الذمہ ہو چکا ہے تو اب اس سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔

محتال علیہ کے دیوالیہ ہو جانے کی صورت میں ائمہ کرام کے اقوال

اگر محتال علیہ کو قاضی نے مفلس (دیوالیہ) قرار دے دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ مال آنے جانے والی چیز ہے اور ان کے نزدیک قاضی کے مفلس قرار دینے کے باوجود تفلیس کا حکم جاری نہیں ہوتا تو ایسی صورت میں محتال محیل سے مطالبہ نہیں کر سکتا بلکہ

محتال علیہ سے ہی مطالبہ کرے گا اور صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک چونکہ قاضی کے مفلس قرار دینے کی صورت میں تفلیس کا حکم جاری ہوتا ہے اس لیے ان کے نزدیک ایسی صورت میں محتال اپنا مال ضائع ہو جانے کے امکان کے پیش نظر محیل سے مطالبہ کر سکتا ہے۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر حوالہ کے وقت محتال کو محتال علیہ کے غنی ہونے کا علم نہیں تھا اور دھوکہ سے اس کے ساتھ یہ عقد کیا گیا تو ایسی صورت میں وہ محیل سے مطالبہ کر سکتا ہے اور باقی صورتوں میں امام احمدؒ کا نظریہ وہی ہے جو امام شافعیؒ کا ہے کہ کسی صورت میں بھی محتال محیل سے اپنی رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا بلکہ محتال علیہ سے ہی کرے گا۔

امام احمدؒ اپنے نظریہ پر حضرت عثمانؓ کے قول کو دلیل بناتے ہیں جس میں ہے لَيْسَ عَلٰى مَالِ مُسْلِمٍ تَوٰى (ترمذی ج ۱ ص ۲۴۴) کہ مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں ہے یعنی اس کا ضیاع درست نہیں ہے اور وہ اس کی یہی صورت مراد لیتے ہیں کہ جب حوالہ کے وقت دھوکا کیا گیا ہو تو اس صورت میں مسلمان کے مال کا ضیاع ہوتا ہے۔

اور احناف بھی اپنے نظریہ پر حضرت عثمانؓ کے اسی قول کو دلیل بناتے ہیں کہ اگر محتال کے مال کے ضیاع کا قوی امکان ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے تا کہ اس کا مال ضائع نہ ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُنَابَذَةِ وَالْمُلَامَسَةِ (بیع منابذہ اور ملامسہ کا بیان)

منابذہ' نبذ سے ہے جس کا معنی ہے پھینکنا۔ بیع منابذہ کی تفسیر میں ائمہ کرام کے اقوال مختلف ہیں۔ بعض حضرات نے منابذہ اور بیع الحصاۃ کو ایک ہی قرار دیا ہے مگر علامہ ابن حجرؒ فتح الباری ج ۵ ص ۲۶۳ میں فرماتے ہیں وَالصَّحِيْحُ اَنَّهٗ غَيْرُهٗ کہ صحیح بات یہ ہے کہ منابذہ اور بیع الحصاۃ جدا جدا ہیں۔

بیع المنابذہ کی تفسیر

علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۲۶۷ میں اور علامہ ابن حجرؒ فتح الباری ج ۵ ص ۲۶۳ میں فرماتے ہیں کہ منابذہ کی ایک تفسیر یہ ہے کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک اپنا کپڑا دوسرے کی جانب پھینک دے حالانکہ ان میں سے کسی نے بھی دوسرے کے کپڑے کو نہ دیکھا ہو۔ (چونکہ مبیعہ اور ثمن دونوں کا وصف مجہول ہے اس لیے یہ بیع درست نہیں)

منابذہ کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہتا ہے کہ میں یہ سودا تجھ پر اتنے ثمن پر بیچتا ہوں اور جب میں تمہاری طرف اس کو پھینک دوں تو یہ بیع تام ہوگی اور خیار نہ ہوگا (اس صورت میں چونکہ صرف ایجاب ہے' دوسری جانب سے قبول نہیں حالانکہ ایجاب وقبول دونوں بیع کے ارکان ہیں اس لیے یہ بیع درست نہ ہوگی)
- منابذہ کی تیسری تفسیر یہ ہے کہ نفس نبذ یعنی پھینکنے کو ہی بیع قرار دیں یعنی ایسا کوئی کلمہ نہیں بولتے جو بیع پر دلالت کرتا ہو بلکہ ایک نے اپنی چیز اس کی طرف پھینک دی اور دوسرے نے اپنی کوئی چیز اس کی طرف پھینک دی اور اس پھینک دینے کو ہی بیع سمجھنے لگے تو یہ درست نہیں اس لیے کہ ایسا صیغہ ضروری ہے جو بیع پر دلالت کرتا ہوں۔

اشکال اور اس کا جواب

اس تفسیر پر اعتراض ہے کہ بعض دفعہ یوں ہوتا ہے کہ گاہک دکاندار کے پاس جاکر چیز لے لیتا ہے اور ثمن اس کو پکڑا دیتا ہے حالانکہ دونوں میں سے کسی نے کوئی کلمہ نہیں کہا ہوتا اور ایسی بیع کو بیع المعاطاۃ کہتے ہیں اور اس کو بہت سے حضرات نے جائز قرار دیا ہے جبکہ مذکورہ تفسیر کی رو سے ایسی بیع ناجائز قرار پاتی ہے۔

تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ لٰكِنْ مَنْ اَجَازَ الْمُعَاطَاةَ قَيَّدَهَا بِالْمُحَقَّرَاتِ اَوْ بِمَا جَرَتْ فِيهِ الْعَادَةُ بِالْمُعَاطَاةِ (فتح الباری ج ۵ ص ۳۴۳) کہ جن لوگوں کے نزدیک بیع المعاطاۃ جائز ہے' انہوں نے بھی قید لگائی ہے کہ ایسا معاملہ معمولی چیزوں میں یا ان چیزوں میں درست ہے جن میں معاطاۃ کی عادت ہو۔

بَيْعُ الْمُلَامَسَةِ کی تعریف

ملامسہ' لمس سے ہے اور اس کی بھی تین تفسیریں کی گئی ہیں۔
ایک تفسیر یہ ہے کہ نفس لمس (ٹٹولنے) کو ہی بیع قرار دیا جائے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے بیع المنابذہ میں نفس نبذ کو ہی بیع قرار دیا جائے۔
دوسری تفسیر یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ تو اس مبیعہ کو ٹٹول لے اور تیرا اس کو لمس کرنا تیرے دیکھنے کے قائم مقام ہوگا اور دیکھنے کے بعد تجھے خیار نہ ہوگا (جب شریعت نے اس کو خیار رویت دیا ہے اور یہ آدمی اس کے اس خیار کو ساقط کرنا چاہتا ہے اس لیے یہ ت نہیں ہے۔

امام شافعیؒ نے بیع المُلَامَسَہ کی یہی تفسیر کی ہے۔ (عینی شرح ہدایہ ج ۳ ص ۸۹)۔
اور بیع الملامسہ کی تیسری تفسیر یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں یہ چیز تجھ پر اتنے ثمن کے بدلے بیچتا ہوں اور جب میں تجھ کو لمس کروں (یعنی چھو لوں) تو بیع تام ہو جائے گی اور پھر خیار نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر بائع کے بجائے مشتری کہے تو تب بھی یہی حکم ہے۔ (اس صورت میں چونکہ دوسری جانب سے قبول نہیں ہے بلکہ ایک ہی جانب سے دوسرے پر بیع مسلط کی جا رہی ہے اس لیے یہ درست نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے بیع الملامسہ کی یہی تفسیر کی ہے۔ (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۱۲۶)

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ بیع الملامسہ اور منابذہ غرر (دھوکہ) والی بیوع میں سے ہیں اور قمار (جوا) ہیں اس لیے جائز نہیں ہیں (عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۲۶۷)

مملوکہ غیر موجود چیز کی بیع کا حکم

اگر کوئی آدمی اپنی ایسی مملوکہ چیز بیچتا ہے جو عقد کرتے وقت اس کے پاس موجود نہیں بلکہ اس کے گھر یا دکان یا کسی ایسی جگہ پر ہے جہاں سے وہ اٹھا کر مشتری کے حوالے کر سکتا ہے تو ایسی بیع کا کیا حکم ہے؟

علامہ عینیؒ اور علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اگر بائع اور مشتری نے کسی غیر موجود چیز کی بیع کی تو اگر وہ چیز ایسی ہو جس کو وصف سے واضح کیا جا سکتا ہو اور پھر مشتری نے اس کو وصف کے مطابق ہی پایا تو امام احمدؒ کے نزدیک ایسی بیع درست ہوگی اور اگر بیان کردہ وصف کے مطابق نہ ہو تو مشتری کو بیع فسخ کرنے یا نہ کرنے کا خیار ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک ہر صورت میں یہ بیع درست ہوگی اور مشتری کو خیار رؤیت ہوگا۔ (یعنی دیکھنے کے بعد اگر پسند نہ کرے تو بیع کو رد کرنے کا خیار ہوگا)

اور امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ ایک قول کے مطابق ان کے نزدیک غیر موجود چیز کی بیع بالکل درست ہی نہیں ہے اور یہ ان کا قول جدید ہے۔ اور امام مالکؒ سے روایت ہے کہ اگر غیر موجود چیز کی اچھی طرح وصف بیان کر دی گئی تو بیع جائز ہوگی اور امام شافعیؒ کا بھی قول قدیم یہی ہے۔ اور اعمی (نابینا) کی بیع کا بھی ذکر کیا گیا ہے کہ شوافع کے مشہور قول کے مطابق درست نہیں ہے اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی دوسرے آدمی نے اس کے سامنے اس چیز کی وصف بیان کر دی تو یہ بیع درست ہوگی ورنہ نہیں۔ اور احناف کے نزدیک نابینا آدمی کا بیع کرنا مطلقاً درست ہے۔ (فتح الباری ج ۵ ص

۲۶۴ ملخصاً)

بَابَ مَا جَاءَ فِي السَّلَفِ فِي الطَّعَامِ وَالثَّمَرِ

(غلے اور پھلوں میں بیع سلم کا بیان)

بیع سلف کو ہی بیع سلم کہتے ہیں۔

بیع سَلَم کی تعریف

بیع سلم کہتے ہیں ثمن کی ادائیگی پہلے کر دینا اور مبیعہ بعد میں وصول کرنا اور ہدایہ ج ۳ ص ۶۶ کے حاشیہ ۵ میں ہے کہ لغت میں بیع سلم بیع کی ایسی قسم ہے جس میں ثمن کی ادائیگی پہلے کی جاتی ہے اور فقہاء کی اصطلاح میں بعض نے اس کی تعریف یوں کی ہے اَخذُ عَاجِلٍ بِاٰجِلٍ کہ مبیع آجل (جس کو فی الحال نہ لیا جائے) کے بدلے ثمن جلدی وصول کرنے کو سلم کہتے ہیں۔ اور بیع سلم کی شرط یہ ہے کہ کیلی چیزوں میں کیل معلوم ہو اور وزنی چیزوں میں وزن معلوم ہو اور اجل (کہ کب مبیعہ کی ادائیگی کی جائے گی) معلوم ہو۔ اور بیع سلم کا جواز احادیث سے ثابت ہے جیساکہ ترمذی شریف ج ۱ ص ۲۴۵ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت جو بخاری ج ۱ ص ۲۹۸ وغیرہ میں بھی ہے جس میں ہے کہ حضور علیہ السلام جب مدینہ منورہ تشریف لائے تو وہ لوگ بیع سلف کیا کرتے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا مَنْ اَسْلَمَ مِنْكُمْ فَلْيَسْلِمْ فِي كَيْلٍ مَعْلُوْمٍ وَوَزْنٍ مَعْلُوْمٍ اِلٰى اَجَلٍ مَعْلُوْمٍ یعنی تم میں سے جو آدمی بیع سلم کرنا چاہتا ہے تو وہ کیل اور وزن اور اس کا اجل متعین کرے۔ اصل میں تو بیع سلم کیلی اور موزونی چیزوں میں ہے مگر ان کے تابع رکھ کر عددی متقارب (وہ چیزیں جو وجود میں تقریباً برابر ہوں اور ان کی گنتی کے لحاظ سے بیع کی جاتی ہو) اور جن چیزوں کی بیع ذراع سے ناپ کر ہوتی ہے' ان میں بھی بیع سلم جائز ہے بشرطیکہ بیع سلم کے لیے جو شرطیں ہیں' وہ پائی جائیں اور مبیعہ کا وصف بھی متعین ہو سکے۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۶۶ ملخصاً)

اور حضرت شاہ ولی اللہؒ صاحب محدث دہلویؒ مصفیٰ شرح الموطا ج ۱ ص ۳۸۴ میں لکھتے ہیں کہ عالم اعظم (امام ابو حنیفہؒ) کے نزدیک بیع سلم کے لیے سات شرطیں ہیں۔ (۱) مبیعہ کی صفت معلوم ہو (۲) نوع معلوم ہو (۳) جنس معلوم ہو (۴) قدر معلوم ہو (۵) مدت معلوم ہو (۶) جس جگہ مبیعہ حوالے کرنا ہے' وہ جگہ معلوم ہو (۷) رأس مال سلم معلوم ہو۔

حیوان میں بیع سلف

احناف کے نزدیک حیوان (جاندار) میں بیع سلف مکروہ ہے اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ حیوان میں بھی بیع سلف جائز ہے۔

امام شافعیؒ وغیرہ کی دلیل

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ دلیل میں حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کی روایت پیش کرتے ہیں جو ابو داؤد ج ۲ ص ۱۲۱ وغیرہ میں ہے جس میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے لشکر تیار کرنے کا حکم فرمایا۔ صدقہ کے جو اونٹ تھے' وہ ختم ہو گئے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ بیت المال کی اونٹنیوں کے بدلہ میں اونٹ خرید لے حالانکہ اس وقت اونٹنیاں موجود نہ تھیں بلکہ وہ تو بعد میں حاصل ہوئی تھیں۔ اس روایت سے متعلق ضروری بحث بَابُ کَرَاہِیَۃِ بَیْعِ الْحَیْوَانِ بِالْحَیْوَانِ میں گزر چکی ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ اور دلیل

اور امام ابو حنیفہؒ جو حیوان میں بیع سلم کو مکروہ کہتے ہیں' ان کی دلیل مستدرک ج ۲ ص ۵۷ اور دار قطنی ج ۳ ص ۷۱ وغیرہ میں منقول حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس میں ہے اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نَھٰی عَنِ السَّلَفِ فِی الْحَیَوَانِ کہ نبی کریم ﷺ نے حیوان میں بیع سلم سے منع فرمایا ہے۔ امام حاکمؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت صحیح الاسناد ہے اور امام ذہبیؒ فرماتے ہیں' صحیح۔ اس روایت پر اگرچہ بعض حضرات نے کلام کیا ہے مگر قاضی شوکانی کی تحقیق کے مطابق ممانعت کی روایات راجح ہیں اور قاضی شوکانی نے اس کے متعلق بحث بَابُ کَرَاہِیَۃِ بَیْعِ الْحَیْوَانِ بِالْحَیْوَانِ میں گزر چکی ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِی اَرْضِ الْمُشْتَرَکِ یُرِیْدُ بَعْضُھُمْ بَیْعَ نَصِیْبِہٖ
(مشترکہ زمین میں سے اپنا حصہ بیچنے کے متعلق بحث)

اگر کوئی زمین کئی آدمیوں کی مشترکہ ملکیت میں ہو اور ان میں سے کوئی اپنا حصہ بیچنا چاہے تو باقی شرکاء کو بالاتفاق شفعہ کا حق حاصل ہے کیونکہ وہ شریک فی المبیع ہیں۔ اگر اس بیچنے والے نے اپنے شرکاء کو اطلاع دیے بغیر اپنا حصہ کسی اور پر بیچ دیا تو ترمذی شریف ج ۱ ص ۲۴۵ کی اس روایت کی وجہ سے وہ گناہ گار ہوگا جس میں آتا ہے کہ مَنْ کَانَ لَہٗ شَرِیْکٌ فِیْ حَائِطٍ فَلَا یَبِیْعُ نَصِیْبَہٗ مِنْ ذَالِکَ حَتّٰی یَعْرِضَہٗ عَلٰی شَرِیْکِہٖ جو کسی دوسرے کے

ساتھ باغ میں شریک ہے تو اگر وہ اپنا حصہ بیچتا ہے تو ایسا آدمی اپنے شریک کو وہ حصہ پیش کیے بغیر نہ بیچے۔ اور اگر اس نے اپنے شرکاء کو وہ حصہ پیش کیا مگر ان میں سے ہر ایک نے لینے سے اعراض کیا تو ایسی صورت میں کیا ان کو شفعہ کا حق رہتا ہے یا نہیں؟

جمہور کا نظریہ

امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ان کو شفعہ کا حق ہوگا اس لیے کہ شفعہ کا حق تو ثابت ہی اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس کے شریک نے اپنا حصہ بیچ دیا ہو اور جب تک اس نے بیچا نہیں' اس وقت تک شفعہ کا حق نہیں اور جب ابھی تک حق نہیں تو لینے سے اعراض شفعہ سے اعراض نہ ہوگا۔

امام سفیان ثوریؒ کا نظریہ اور دلیل

اور امام سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں اگر شریک نے اپنا حصہ بیچنے سے پہلے اپنے شرکاء کو وہ حصہ پیش کیا اور ان سے کہا کہ آپ میں سے کوئی خرید لے مگر ان میں سے ہر ایک نے اعراض کیا اور لینے سے انکار کر دیا تو اس حصہ کے بیچ جانے کے بعد ان کو شفعہ کا حق نہیں ہوگا۔

امام سفیان ثوریؒ اپنی دلیل میں ترمذی شریف کی اسی باب کے تحت ذکر کردہ حضرت جابرؓ کی روایت پیش کرتے ہیں جس میں آتا ہے کہ فَلاَ يَبِيعَ نَصِيبَهٗ مِنْ ذَالِكَ حَتّٰى يَعْرِضَهٗ عَلٰى شَرِيكِهٖ کہ اپنے حصہ کو اپنے شریک پر پیش کیے بغیر نہ بیچے۔

اس کا جواب

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت سے تو صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ بائع اپنا حصہ اس وقت تک نہ بیچے جب تک اپنے شریک کو پیش نہ کرے تو اگر اس نے اپنے شریک کو پیش کرنے کے بعد اس کے اعراض کی وجہ سے دوسرے پر بیچ دیا تو گناہ گار نہ ہوگا اور اگر پیش کیے بغیر بیچا تو گناہ گار ہوگا اور اس حدیث میں حق شفعہ کی وجہ سے لینے یا نہ لینے کا تو ذرا اشارہ بھی نہیں ہے تو اس پر اس کو دلیل کیسے بنایا جا سکتا ہے؟ (الکوکب الدری ج ا ص ۳۸۳)

امام احمدؒ کا نظریہ

اور امام احمدؒ سے اس بارہ میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق وہ ائمہ ثلاثہؒ کے ساتھ ہیں اور ایک روایت کے مطابق وہ امام سفیان ثوریؒ کے ساتھ ہیں۔ (نیل الاوطار ج ۵ ص ۳۵۲ ملخصاً")

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُخَابَرَةِ وَالْمُعَاوَمَةِ (بیع مخابرہ اور معاومہ کا بیان)

قَوْلُهُ نَهٰى عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ وَالْمُخَابَرَةِ وَالْمُعَاوَمَةِ وَرَخَّصَ فِي الْعَرَايَا

بیع محاقلہ اور مزابنہ کی بحث پہلے بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ میں گزر چکی ہے اور بیع المخابرہ کی بحث بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الثُّنْيَا میں اور عرایا کی بحث بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَرَايَا میں گزر چکی ہے۔

اَلْمُعَاوَمَةُ عَامٌ سے ہے جس کا معنی ہے سال۔ معاومہ کہتے ہیں کہ کئی سالوں کے لیے درختوں کے پھلوں کو بیچنا اور خریدنا۔ چونکہ یہ معدوم چیز کی بیع ہے اس لیے ناجائز ہے۔ یعنی جس چیز کی بیع کی جا رہی ہے' وہ تو ابھی پیدا ہی نہیں ہوئی۔

بَابٌ (قاضی اور حاکم کی جانب سے اشیاء کے بھاؤ مقرر کرنے کا بیان)

امام ترمذیؒ نے صرف بَابٌ کہا ہے اور اس کے ساتھ کوئی عنوان قائم نہیں کیا مگر آگے جو روایت پیش کی ہے' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس باب میں بحث یہ ہے کہ کیا امام اور قاضی اشیاء کے بھاؤ مقرر کر سکتے ہیں یا نہیں؟

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ امام اور حاکم جب چاہیں' بھاؤ مقرر کر سکتے ہیں اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر بھاؤ بہت چڑھ جائے تو مقرر کر سکتے ہیں۔ احناف کے نزدیک امام اور حاکم بھاؤ مقرر نہیں کر سکتے اور ان کی دلیل ترمذی شریف کی یہی روایت ہے جس میں آتا ہے کہ جب حضور علیہ السلام سے اشیاء کے بھاؤ مقرر کرنے کو کہا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا وَاِنِّيْ لَاَرْجُوْ اَنْ اَلْقٰى رَبِّيْ وَلَيْسَ اَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِيْ بِمَظْلَمَةٍ فِيْ دَمٍ وَلَا مَالٍ (ترمذی ج ۱ ص ۲۴۵) اور میں خواہش رکھتا ہوں کہ اپنے رب سے اس حال میں ملوں کہ تم میں سے کوئی بھی مجھ سے ناحق خون یا مال کا مطالبہ کرنے والا نہ ہو۔ اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ بھاؤ مقرر کرنے والا ہے یعنی جب اشیاء وافر مقدار میں ہوں گی تو بھاؤ کم ہوگا اور اگر کمیاب ہوں گی تو بھاؤ زیادہ ہوگا اور اشیاء کو کم یا زیادہ پیدا کرنا صرف اللہ تعالیٰ کے قبضہ قدرت میں ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ چونکہ قاضی اور حاکم مسلمانوں کے امور کی حفاظت کے ذمہ دار ہوتے

ہیں اور ان کے سامنے بائع اور مشتری دونوں برابر ہیں اور ایک کی رعایت رکھتے ہوئے دوسرے سے زیادتی درست نہیں اس لیے یہ بھاؤ مقرر نہیں کر سکتے۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر بھاؤ بہت مہنگا ہو جائے اور لوگوں کو بہت ضرر ہو تو امام بھاؤ مقرر کر سکتا ہے اور اشیاء کی قیمتیں سستی کر سکتا ہے (العرف الشذی ص ۴۰۴) آج کے اس دور میں امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق فتویٰ دیا جا سکتا ہے اور انصاف پسند حاکم کو بھاؤ مقرر کرنے کا اختیار ہوگا۔

بَابَ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْغَشِّ فِي الْبُيُوعِ

(خرید و فروخت میں دھوکہ وملاوٹ کی ممانعت کا بیان)

مبارک پوری صاحبؒ صراح کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ غِش کسرہ کے ساتھ ہو تو اس کا معنی ہے خیانت کرنا۔ اور قاموس کے حوالہ سے لکھا ہے کہ غش کہتے ہیں کہ ظاہر کچھ اور ہو اور اندر کچھ اور ہو۔ (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۷۲)

اگر کوئی آدمی اصل چیز میں کسی اور چیز کی ملاوٹ کرتا ہے یا وزن زیادہ کرنے کے لیے اس پر پانی وغیرہ چھڑکتا ہے تو یہ غش ہے۔ پھر اگر کسی ایسی چیز کی ملاوٹ کرتا ہے جو انسانی صحت کے لیے مضر ہے تو یہ زیادہ جرم ہے اور غش کرنے والے کو درجہ بدرجہ تعزیر لگائی جا سکتی ہے یعنی جس درجہ کا جرم ہوگا' اس کے مطابق سزا دی جا سکتی ہے۔

بَابَ مَا جَاءَ فِي اِسْتِقْرَاضِ الْبَعِيْرِ اَوِ الشَّيْءِ مِنَ الْحَيَوَانِ

(اونٹ یا اور کوئی جانور' جانور کے بدلے میں قرض لینے کا بیان)

مولانا محمد زکریا صاحبؒ اوجز المسالک ج ۱۱ ص ۳۵۹ میں فرماتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک حیوان کے بدلے حیوان قرض لینا جائز اور درست ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کوئی جانور' جانور کے بدلے میں قرض لینا درست نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کا نظریہ اور دلیل

ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک اگر جاریہ (لونڈی) کو وطی کے لیے نہ لیا جائے بلکہ کسی اور خدمت کے لیے لیا جائے تو جاریہ بھی قرض پر لینا جائز ہے۔ اور اگر وطی کے لیے ہو تو جائز نہیں ہے۔ اور امام مزنیؒ کے نزدیک جاریہ سمیت تمام جانور قرض پر لینا جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں آتا ہے کہ حضور علیہ السلام نے اونٹ قرض لیے۔ خود لیے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے اور حضرت ابو رافعؓ نے حضور علیہ السلام کی اجازت کے ساتھ بیت المال کی اونٹنیوں کے بدلہ میں اونٹ لیے حالانکہ اس وقت اونٹنیاں موجود نہ تھیں۔ اور ان روایات کو امام ترمذیؒ نے بھی اس باب کے تحت ذکر کیا ہے۔

احناف کی طرف سے اس کے جوابات

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ روایات ربا والی آیت نازل ہونے سے پہلے کی ہیں اس لیے یہ روایات منسوخ ہیں۔

دوسرا جواب۔ علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ان صورتوں میں حیوان کی حیوان کے بدلے بیع نہ تھی بلکہ ویسے قرض تھا اور جب صاحب حق نے قبل از وقت اس کا تقاضا کیا تو آپ نے اپنے ذمہ ثمن کے بدلے اونٹ خرید کر دے دیا اور ایسا کرنا بالکل درست ہے (العرف الشذی ص ۴۰۴) اور حضرت ابو رافعؓ والی حدیث کے بارے میں بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ بَيْعِ الْحَيَوَانِ بِالْحَيَوَانِ نَسِيْئَةً میں بحث گزر چکی ہے کہ امام خطابیؒ اور قاضی شوکانیؒ نے اس کو ضعیف بتایا ہے۔

تیسرا جواب۔ مولانا ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ جس شخص سے آپ ﷺ نے یہ بیع کی ہو، وہ حربی ہو (دار اسلام کا رہنے والا نہ ہو) اور بیع مدینہ سے باہر کسی ایسی جگہ پر ہوئی ہو جو آپ کی ولایت کے تحت نہ ہو اور ایسی صورت میں ایسی بیع احناف کے نزدیک بھی جائز ہے (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۴۰۹)

چوتھا جواب۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ جن روایات میں استقراض البعیر (اونٹ قرض لینے) کا ذکر ہے، وہ روایات منسوخ ہیں اور نہی والی روایات ناسخ ہیں جن میں یہ الفاظ ہیں نَهٰى عَنْ بَيْعِ الْحَيَوَانِ بِالْحَيَوَانِ نَسِيْئَةً کہ ادھار کی صورت میں حیوان کی حیوان کے بدلے بیع سے آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے (طحاوی ج ۲ ص ۱۸۹) اور پھر یہ بات بھی ہے کہ اثبات والی روایات مبیح اور ممانعت والی محرم ہیں اور قاعدہ کے مطابق محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے۔

امام طحاویؒ نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا نظریہ یہ نقل کیا ہے کہ اَلسَّلَفَ فِيْ كُلِّ شَيْءٍ اِلٰى اَجَلٍ مُسَمًّى لَا بَأْسَ بِهٖ مَا خَلَا الْحَيَوَانِ (ج ۲ ص ۱۹۱) کہ حیوان کے علاوہ

باقی چیزوں میں بیع سلف میں کوئی حرج نہیں جبکہ اجل معلوم ہو۔ اور اسی طرح کی روایت حضرت عمرؓ سے بھی ہے۔

پانچواں جواب۔ قرض میں اس کا مثل ادا کرنا ہوتا ہے اور حیوانات میں ایک دوسرے کے ساتھ ظاہری طور پر بھی تفاوت ہوتا ہے اور باطنی طور پر تو بہت زیادہ تفاوت ہوتا ہے اور ان کو وصف میں برابر قرار نہیں دیا جا سکتا اس لیے حیوانات آپس میں مماثل نہیں ہوتے اس لیے حیوانات کا استقراض (ایک آدمی ابھی کوئی جانور لے لے اور اس کے بدلے میں بعد میں کسی وقت جانور دے دے) درست نہیں ہے۔

قَوْلُہٗ فَاِنَّ خَیْرَکُمْ اَحْسَنُکُمْ قَضَاءً

پس بیشک تم میں سے بہتر وہ لوگ ہیں جو اپنے ذمہ قرضہ کی ادائیگی اچھے طور پر کرتے ہیں۔

اگر مشتری نے دو کلو مبیعہ کا بھاؤ مقرر کیا تو اگر یہ مشتری بائع سے زائد کا تقاضا کرتا ہے تو درست نہیں ہے۔ اسی طرح بائع نے جو ثمن طے کیا ہے' اس سے زائد تقاضا کرتا ہے تو درست نہیں ہے اور اگر ان میں سے کوئی بھی دوسرے کے تقاضے یا زیادتی کی شرط کے بغیر اپنی مرضی سے کچھ زائد دے دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے بلکہ اسی کی ترغیب حدیث کے اس حصہ میں دی گئی ہے۔

بَابٌ (معاملات میں آپس میں نرمی کرنے کا بیان)

امام ترمذیؒ نے بَابٌ کہہ دیا' اس کے ساتھ کوئی عنوان قائم نہیں کیا مگر تحت الباب روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بیع و شراء میں آپس میں نرمی کرنے کا حکم ہے۔ پہلی حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ خرید و فروخت میں اور قرض کے تقاضے میں نرمی کرنے والوں کو محبوب رکھتا ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ پہلی امتوں میں سے ایک آدمی کو اللہ تعالیٰ نے اس لیے معاف کر دیا تھا کہ وہ خرید و فروخت اور اپنے حق کے تقاضے میں نرمی کیا کرتا تھا۔

بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْبَيْعِ فِي الْمَسْجِدِ
(مسجد میں خرید و فروخت کی ممانعت کا بیان)

مسجد میں خرید و فروخت ممنوع ہے۔ بعض فقہاء کرام نے فرمایا ہے کہ اگر آدمی

اعتکاف کی حالت میں ہو اور اس کو خرید و فروخت کی ضرورت پیش آجائے تو سودا کو مسجد میں حاضر کیے بغیر بیع و شراء کر سکتا ہے۔ مساجد خالص اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے بنائی جاتی ہیں اس لیے ان کو دنیاوی کاموں کے لیے استعمال کرنا درست نہیں ہے۔ اسی لیے حضور علیہ السلام نے فرمایا جیسا کہ اسی باب کے تحت ترمذی شریف کی روایت میں ہے کہ جب تم ایسے آدمی کو دیکھو جو مسجد میں خرید و فروخت کرتا ہے تو تم کہو کہ اللہ تعالیٰ تیری بیع میں نفع نہ کرے۔ اور جو شخص مسجد میں اپنی گمشدہ چیز کا اعلان کرتا ہے' تو اس کو کہو کہ اللہ تعالیٰ تیری وہ چیز واپس نہ لوٹائے (اس لیے کہ تو نے اپنی اس چیز کی خاطر مسجد کی بے ادبی کی ہے) مسجد میں میت کے جنازہ کے اعلان کی حضرات فقہاء کرام نے اجازت دی ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مسجد میں آواز بلند کرنا خواہ وہ علم کی خاطر ہو' مکروہ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر علم کی وجہ سے آواز بلند کرتا ہے کہ جو بیٹھے ہوئے ہیں' ان تک آواز پہنچ جائے تو درست ہے۔ اسی طرح اگر قاضی مسجد میں فیصلہ کر رہا ہو تو خصومت کے دوران جو آواز طبعی طور پر بلند ہو جاتی ہے' اس کی اجازت ہے کیونکہ اس میں مجبوری ہے۔ جب مسجد میں فیصلہ کرنا جائز ہے تو اس کی وجہ سے جو امر ضروری ہے' اس کی بھی گنجائش ہے۔ حضرات فقہاء احناف نے تصریح کی ہے کہ مسجد میں بہ آواز بلند ذکر کرنا بھی درست نہیں ہے سوائے ان مقامات کے (تکبیرات تشریق یا تعلیم کی خاطر) جن کی اجازت ثابت ہے۔ تفصیل کے لیے میرے والد گرامی قدر حضرت مولانا محمد سرفراز خان صاحب دام مجدہم کی کتاب راہ سنت اور حکم الذکر بالجہر کا مطالعہ فرمائیں۔

تتمہ

امام ترمذیؒ نے ابواب البیوع میں بیوع کی جو اقسام ذکر کی ہیں، بِفَضْلِہٖ تَعَالٰی حَقَّ الْمَقْدُوْر ان پر بحث کر دی گئی ہے۔ بیع کی کچھ اقسام ایسی بھی ہیں جن کو امام ترمذیؒ نے ذکر نہیں کیا جبکہ وہ احادیث اور فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں اور موجودہ دور میں وہ رائج بھی ہیں اس لیے مناسب خیال کیا کہ ان اقسام پر بھی مختصر انداز میں بحث کر دی جائے تا کہ کسی قدر بیوع کی ان اقسام کے بارے میں بھی معلومات ہو جائیں۔

بَیْعُ الْعِیْنَۃِ

امام ابو داؤدؒ نے بَابٌ فِی النَّھْیِ عَنِ الْعِیْنَۃِ قائم کیا ہے اور اس کے تحت روایت نقل کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے حضور علیہ السلام سے سنا، آپ ﷺ فرما رہے تھے اِذَا تَبَایَعْتُمُ الْعِیْنَۃَ وَاَخَذْتُمْ بِاَذْنَابِ الْبَقَرِ وَرَضِیْتُمْ بِالزَّرْعِ وَتَرَکْتُمُ الْجِھَادَ سَلَّطَ اللّٰہُ عَلَیْکُمْ ذُلًّا لَا یَنْزِعُہٗ حَتّٰی تَرْجِعُوْا اِلٰی دِیْنِکُمْ جس زمانہ میں تم بیع عِینہ کیا کرو گے اور مویشیوں کی دمیں پکڑو گے (یعنی مویشیوں ہی کی فکر ہوگی) اور کھیتی باڑی کو پسند کرو گے اور جہاد چھوڑ دو گے تو اللہ تعالیٰ تم پر ایسی ذلت مسلط کر دے گا کہ وہ اس وقت تک تم سے دور نہ ہوگی جب تک تم اپنے دین کی طرف نہ لوٹو گے۔ (ابو داؤد ج ۲ ص ۱۳۴)

اعتراض اور اس کا جواب

اس پر اعتراض ہے کہ امام منذریؒ نے اس روایت پر جرح کی ہے کہ اس کی سند میں اسحاق بن اسید اور ابو عبد الرحمٰن الخراسانی ہیں جن کی حدیث قابل احتجاج نہیں ہے اور اسی طرح عطاء الخراسانی پر بھی جرح ہے۔ (مختصر سنن ابی داؤد ج ۵ ص ۱۰۲)

اس کے جواب میں علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ اس قسم کی روایت مسند احمد میں بھی ہے جس کی سند یوں ہے حَدَّثَنَا اَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ حَدَّثَنَا اَبُوْبَکْرٍ عَنِ الْاَعْمَشِ عَنْ عَطَاءِ بْنِ اَبِیْ رَبَاحٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ۔ اور ابو داؤد شریف کی سند حیوۃ بن شریح تک صحیح ہے اور یہ دونوں سندیں ایک دوسرے کے ساتھ مل کر روایت حسن درجہ کی ہو جاتی ہے۔ نیز

فرماتے ہیں کہ اس کی تیسری سند بھی ہے اور اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس روایت کا اصل ہے اور یہ روایت محفوظ ہے (تہذیب سنن ابی داؤد ج ۵ ص ۱۰۴)

قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ بیع عینہ والی روایت طبرانی اور ابن القطان نے بھی نقل کی ہے اور ابن القطان نے اس کو صحیح کہا ہے۔ اور علامہ ابن حجرؒ نے فرمایا وَرِجَالُہٗ ثِقَاتٌ کہ اس کے راوی ثقہ ہیں نیز قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ اس قسم کی روایت حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے بھی مرفوعاً" ہے اس کی سند اگرچہ کمزور ہے مگر حضرت عائشہؓ کی روایت کی وجہ سے اس کو تقویت حاصل ہو جاتی ہے وَھٰذِہِ الطُّرُقُ یَشُدُّ بَعْضُھَا بَعْضًا (نیل الاوطار ج ۵ ص ۲۱۹) اور یہ اسناد ایک دوسرے سے مل کر روایت کو مضبوط کر دیتی ہیں۔

بیع عِینَہ کی تعریف

قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ عینہ عین کے کسرہ کے ساتھ ہے اور اس کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ ایک آدمی کسی سے ادھار مہنگا سودا خرید تا ہے پھر اسی کو نقد میں سستا دے دیتا ہے تو اس کو بیع عینہ کہتے ہیں اور اس کو عینہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ صاحب عینہ کو ثمن نقد مل جاتا ہے (نیل الاوطار ج ۵ ص ۲۱۹) عموماً" ایسا ہوتا ہے کہ ایک آدمی کو رقم کی ضرورت ہوتی ہے' وہ کسی سے قرض لینا چاہتا ہے مگر قرض دینے والے قرض دینے سے کتراتے ہیں کیونکہ اس سے ایک عرصہ تک ان کی رقم دوسرے کے پاس چلی جاتی ہے اور وہ یوں بھی نہیں کرتے کہ قرض دے کر رقم زائد کا مطالبہ کریں اس لیے کہ یہ کھلم کھلا سود ہے تو وہ حیلہ یہ کرتے ہیں کہ اس آدمی سے کہتے ہیں کہ ہمارے پاس مال موجود ہے' وہ تم خرید لو تو وہ آدمی مثلاً" سال بھر کی مہلت پر وہ مال خرید لیتا ہے اور پھر وہی مال بائع کو پہلے مقرر شدہ ثمن سے کم پر نقد دے دیتا ہے اور نقد رقم سے فائدہ اٹھاتا ہے تو یہ ایک قسم کا غلط حیلہ ہے اور دھوکہ ہے۔

بیع عینہ کے بارے میں ائمہ کرام کے اقوال

قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ' امام مالکؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ بیع عینہ جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ مُسْتَدِلِّیْنَ عَلَی الْجَوَازِ بِمَا وَقَعَ مِنَ اَلْفَاظِ الْبَیْعِ الَّتِیْ لَا یُرَادُ بِھَا حُصُوْلُ مَضْمُوْنِہٖ

وَطَرَحُوا الاَحَادِيثَ المَذكُورَةَ فِي البَابِ (نیل الاوطار ج ۵ ص ۲۲۰) جو حضرات جائز قرار دیتے ہیں' وہ کہتے ہیں کہ اس کا ذکر بیع کے الفاظ سے ہوا ہے۔ مگر اس کا ذکر بیع کے ایسے الفاظ سے ہوا ہے جن سے اس کے مضمون کا حصول مراد نہیں لیا جا سکتا (یعنی ان الفاظ سے بیع کا مفہوم ثابت نہیں ہوتا) اور انہوں نے اس باب میں مذکورہ احادیث کو نہیں لیا۔

بیع عینہ کی ممانعت کے دلائل

قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں اور علامہ ابن القیمؒ نے تہذیب سنن ابی داؤد ج ۵ ص ۱۰۰ تا ۱۰۸ میں تفصیل سے اس کی ممانعت کے دلائل بیان کیے ہیں۔

پہلی دلیل کہ اللہ تعالیٰ نے ربا کو حرام قرار دیا ہے اور بیع عینہ ربا کا وسیلہ بنتی ہے۔

دوسری دلیل کہ علامہ ابن القیمؒ نقل کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سے بیع عینہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا اِنَّ اللّٰہَ لاَ یَخدَعُ ھٰذَا مِمَّا حَرَّمَ اللّٰہُ وَرَسُولُہٗ بیشک اللہ تعالیٰ کو دھوکہ نہیں دیا جا سکتا اور یہ ایسی چیزوں میں سے ہے جن کو اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے اور یہی جواب حضرت انسؓ نے دیا۔ علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ جب صحابی کہے حَرَّمَ رَسُولُ اللّٰہِ کَذَا (اللہ کے رسول نے اس کو حرام قرار دیا ہے) یا کہے اَمَرَ بِکَذَا (اس کا حکم دیا ہے) یا کہے قَضٰی بِکَذَا (کہ اس قسم کا فیصلہ کیا ہے) یا کہے اَوجَبَ کَذَا (اس کو واجب قرار دیا ہے) تو صحابی کا یہ کہنا فِی حَکمِ المَرفُوعِ اِتِفَاقاً عِندَ اَھلِ العِلمِ اِلَّا اِختِلاَفاً شَاذاً لاَ یَعتَدَّ بِہٖ (کہ ناقابل شمار قلیل جماعت کے سوا کسی کا اختلاف نہیں بلکہ اہل علم کا اتفاق ہے کہ صحابی کا ایسا کہنا حکم مرفوع ہوتا ہے (یعنی مرفوع حدیث کی طرح ہوتا ہے) (تہذیب سنن ابی داؤد ج ۵ ص ۱۰۱)

تیسری دلیل وہ روایات ہیں جن میں بیع عینہ کی کراہت بیان کی گئی ہے جیسا کہ بعض روایات کی جانب اشارہ اوپر کر دیا گیا ہے۔

چوتھی دلیل وہ روایات ہیں جن میں آتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے نَھٰی عَن بَیعَتَینِ فِی بَیعَۃٍ ایک بیع میں دو بیع سے منع فرمایا ہے اور بیع عینہ میں بھی دو بیع ہو جاتی ہیں۔

مولانا ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں بیع عینہ کی کراہت تو معلوم ہوتی ہے مگر اس کی تفسیر احادیث میں نہیں ہے البتہ حضرت ابن عباسؓ کے اثر میں اس کی تفسیر موجود ہے کہ مثلاً" کوئی آدمی سودا سو درہم کا بیچتا ہے پھر وہی شخص وہی سودا پچاس درہم میں خرید لیتا ہے۔

مولانا عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ اگر دوسری بیع ثمن وصول کرنے سے پہلے ہو تو یہ ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔ اسی طرح اگر پہلے یہ بات شرط کردی گئی کہ سو درہم کی بیچتا ہوں اور پھر تجھ سے پچاس کی خرید لوں گا تو بیشک پہلی بیع کے بعد ثمن وصول بھی کرلیا ہو تب بھی یہ ناجائز ہے اس لیے کہ یہ مضطر (مجبور آدمی) کی بیع ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مشتری کو اس سودے سے غرض نہیں ہوتی بلکہ اس کو نقد رقم کی ضرورت ہوتی ہے اور بائع قرض دینے پر راضی نہیں ہوتا تو اس طرح کی بیع اس سے کرتا ہے جو مجبوراً اس کو کرنی پڑتی ہے تو یہ مکروہ ہے اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں بخل پایا جاتا ہے اور مکارم اخلاق کا ترک پایا جاتا ہے اس لیے کہ شریعت نے ایک دوسرے کے کام آنے کی تلقین کی ہے اور یہ آدمی دوسرے کی مجبوری سے یوں فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتا ہے۔ (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۱۷۰)

مسئلہ تورّق

علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک آدمی کو قرض کی ضرورت ہو مگر اس کو قرض کوئی نہ دے اور وہ کسی آدمی سے ادھار مال خرید کر اسی کو نقد کے بدلے پہلے سے کم ثمن پر بیچ دے تو یہ بیع عینہ ہے اور اگر پہلا بائع نہیں خریدتا بلکہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا آدمی خریدتا ہے تو یہ تورق ہے۔ یعنی یہ آدمی جو نقدی کا محتاج ہے' وہ مجبوراً" یہ خرید و فروخت کرتا ہے تو یہ بھی مکروہ ہے۔

اسی طرح اگر ایک آدمی نقدی کا محتاج ہے' اس کو قرض نہ ملے اور وہ یوں حیلہ کرے کہ مثلاً" اپنا مکان تین لاکھ روپے کا بیچتا ہے اور نقد رقم وصول کرتا ہے پھر وہی مکان وہ ایک سال کی مہلت پر چار لاکھ کا لے لیتا ہے تو علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ نے صراحت کی ہے کہ یہ بھی بیع عینہ کی طرح ہے اور مکروہ ہے۔ بیع عینہ اور اس میں فرق صرف اتنا ہے کہ بیع عینہ میں قرض لینے کا محتاج سودا خریدتا ہے اور پھر اسی پر بیچتا ہے اور اس صورت میں قرض لینے کا محتاج اپنی کوئی چیز بیچتا ہے اور پھر ادھار پر خریدتا ہے۔ تورق' ورق سے ہے جس کا معنی ہے چاندی اور اس کو تورق اس لیے کہتے ہیں کہ آدمی کا اصل مقصد تو نقدی ہوتی ہے اور یہ درمیان میں خرید و فروخت صرف مجبوری کی وجہ سے کرتا ہے۔ (تہذیب سنن ابی داؤد ج ۵ ص ۱۰۶ تا ۱۰۸ ملخصاً)

بَیعَ الْعُرْبَانِ (بیعانہ)

امام ابو داؤدؒ نے بَابٌ فِی الْعُرْبَانِ قائم کیا اور اس کے تحت روایت نقل کی ہے نَهٰی رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَیْعِ الْعَرْبَانِ (ابو داؤد ج ۲ ص ۱۳۸) اور اس قسم کی روایت مسند احمد اور نسائی اور موطا امام مالک میں بھی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے بیع العربان سے منع فرمایا ہے۔ مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ عُرْبَانْ عین کے ضمہ کے ساتھ ہے اور اسی کو عَرْبُوْن بھی کہتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ اس کو عربون اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں بیع کی اصلاح اور فساد بیع کا ازالہ ہوتا ہے اور یہ بیعانہ اس لیے دیا جاتا ہے تا کہ کوئی دوسرا آدمی اس کو نہ خرید سکے۔ (بذل المجہود ج ۵ ص ۲۸۶) اور مولانا محمد زکریا صاحبؒ فرماتے ہیں کہ عین کے بجائے ہمزہ کے ساتھ اُرْبَان اور اُرْبُوْن بھی کہا جاتا ہے۔ (اوجز المسالک ج ۱۱ ص ۳۰۳) اور یہی لغات اس میں امام خطابیؒ نے معالم السنن ج ۵ ص ۱۴۲ میں لکھی ہیں۔

بَیعَ الْعَرْبَانْ کی تعریف

امام ابو داؤدؒ نے امام مالکؒ سے یہ تعریف نقل کی ہے کہ ایک آدمی کسی سے کوئی چیز خریدتا ہے یا کرایہ پر لیتا ہے اور اس کو کچھ رقم دیتا ہے کہ اگر میں نے یہ چیز نہ خریدی یا کرایہ پر نہ لی تو جو رقم میں نے تجھے دی ہے' وہ تیری ہو گئی (ابو داؤد ج ۲ ص ۱۳۹)

اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں۔

نَهٰی عَنِ الْعَرْبَانِ اَنْ یَّقَدِّمَ اِلَیْهِ شَیْءٌ مِّنَ الثَّمَنِ فَاِنِ اشْتَرٰی حَسِبَ مِنَ الثَّمَنِ وَاِلَّا فَهُوَ لَهٗ مَجَّانًا وَفِیْهِ مَعْنَی الْمَیْسِرِ (حجتہ اللہ البالغہ ج ۲ ص ۱۰۸)

"نبی کریم ﷺ نے بیع عربان سے منع فرمایا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ آدمی دوسرے سے کوئی چیز خریدتا ہے اور ثمن کا کچھ حصہ پہلے ادا کر دیتا ہے کہ اگر میں نے یہ چیز خرید لی تو یہ رقم ثمن سے وضع کر لی جائے گی ورنہ یہ رقم بائع کو مفت میں مل جائے گی اور اس میں جوا کا معنی پایا جاتا ہے"

بیع العربان کا حکم

قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ج ۵ ص ۱۶۳ میں اور امام خطابیؒ معالم السنن ج ۵ ص ۱۴۳ میں فرماتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ بیع باطل ہے اور امام احمدؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ وَالْاَوْلٰی مَا ذَهَبَ اِلَیْهِ الْجَمْهُوْرُ لِاَنَّ حَدِیْثَ

عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ قَدْ وَرَدَ مِنْ طُرُقٍ يُقَوِّيْ بَعْضُهَا بَعْضًا وَلِأَنَّهُ يَتَضَمَّنُ الْخَطَرَ وَهُوَ أَرْجَحُ مِنَ الْإِبَاحَةِ كَمَا تَقَرَّرَ فِي الْأُصُوْلِ کہ جمہور کا مذہب ہی بہتر ہے اس لیے کہ حضرت عمرو بن شعیب والی روایت ایسی اسناد سے وارد ہے کہ وہ آپس میں مل کر روایت کو مضبوط کر دیتی ہیں اور اس لیے بھی کہ اس میں ممانعت ہے اور محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے جیسا کہ اصول میں یہ بات واضح ہے۔

اور حضرت شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں جوا کا معنی پایا جاتا ہے اس لیے ممنوع ہے۔

امام احمدؒ کے دلائل اور ان کے جوابات

قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ مصنف عبد الرزاق میں حضرت زید بن اسلمؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ سے عربان کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے اس کو حلال قرار دیا۔

اس کے جواب میں قاضی شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ ایک تو یہ روایت مرسل ہے اور دوسرا اس میں ایک راوی ابراہیم بن ابی یحییٰ ہے جو کہ ضعیف ہے۔

دوسری دلیل کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

اس کے جواب میں مولانا ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں کہ سعید بن المسیب اور ابن سیرین نے فرمایا لَا بَأْسَ إِذَا كَرِهَ السِّلْعَةَ أَنْ يَرُدَّهَا وَيَرُدَّ مَعَهَا شَيْئًا اگر کوئی آدمی سودا خریدنے کے بعد سودے کو پسند نہ کرے اور سودا واپس کرنے کے ساتھ کوئی چیز ساتھ دے دیتا ہے (جبکہ پہلے سے یہ شرط نہ کی گئی ہو) تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور یہ صورۃً فسخ ہے اور حقیقتاً بیع جدید ہے اور یہ ہماری بحث سے خارج ہے (اس لیے کہ یہ عربان نہیں ہے)

تیسری دلیل۔ حضرت نافع بن الحارث نے حضرت عمرؓ کے لیے صفوانؓ بن امیہ سے چار ہزار کا دار السجن خریدا کہ اگر حضرت نے پسند نہ کیا تو یہ چار ہزار صفوان ہی کے ہوں گے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ اس کو جائز سمجھتے تھے۔

اس کے جواب میں مولانا ظفر احمد صاحب فرماتے ہیں کہ یہ بیع عربان نہیں ہے اس لیے کہ عربون تو تب پایا جاتا جبکہ حضرت صفوان کو چار ہزار کے ساتھ دار بھی دیا جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اور اس کی صورت یہ تھی کہ نافع حضرت عمرؓ کے وکیل تھے اور وکیل بن کر دار خریدا اور کہا کہ اگر حضرت عمرؓ کو پسند نہ آیا تو پھر میں یہ دار لے لوں گا اور جو چار ہزار صفوانؓ کو دیا ہے' وہ اسی کا رہے گا۔ اور پھر یہ بات بھی ہے کہ کل ثمن کی ادائیگی کو عربان

نہیں کہتے بلکہ اس کے کسی جزء کی ادائیگی کو کہتے ہیں اور یہاں نافع نے کل ثمن حضرت صفوانؓ کو دیا تھا تو اس پر بیع عربان کا اطلاق ہی نہیں ہو سکتا۔ (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۱۶۸، ۱۶۹ ملخصا)

امام احمدؒ نے جن روایات میں بیع عربان کی نہی کا ذکر ہے، ان پر جرح کی وجہ سے ان کو ترک کیا ہے مگر اس کا جواب قاضی شوکانی سے گزر چکا ہے کہ ان روایات کی اسناد ایک دوسرے سے مل کر روایت کو قوی بنا دیتی ہیں۔

بَیعَ الاِستِصنَاع (آرڈر پر مال تیار کرانا)

شریعت میں غیر موجود چیز کی بیع ممنوع ہے البتہ بَیع سَلَم اور بَیعَ الاِستِصنَاع اس ممانعت کے حکم سے مستثنیٰ ہیں۔ بیع سلم کے متعلق بحث ہو چکی ہے اور بیع الاستصناع کے بارے میں صاحب ہدایہ فرماتے ہیں جَازَ اِستِحسَانًا بِالاِجمَاعِ الثَّابِتِ بِالتَّعَامُلِ وَفِی القِیَاسِ لَا یَجُوزُ لِاَنَّہٗ بَیعَ المَعدُومِ (ہدایہ ج ۳ ص ۷۴) بیع الاستصناع جائز ہے کیونکہ اس میں تعامل الناس کی وجہ سے اجماع ثابت ہے اور قیاس تو یہی چاہتا ہے کہ یہ جائز نہ ہو کیونکہ یہ معدوم (غیر موجود) چیز کی بیع ہے۔

بَیعَ الاِستِصنَاع کی وہی شرائط ہیں جو بَیع سَلَم کی ہیں کہ ایسی چیز میں جائز ہوگی جس کا وصف بیان کیا جا سکے۔ بَیع سَلَم اور بیع الاستصناع میں فرق یہ ہے کہ بیع سلم میں رقم ساری پہلے ادا کرنا ہوتی ہے جبکہ بیعُ الاستصناع میں یہ ضروری نہیں۔ اسی طرح بیع سلم میں اجل مقرر ہوتی ہے جبکہ بیع الاستصناع میں اجل مقرر نہیں ہوتی۔

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بیع الاستصناع جائز نہیں (اس لیے کہ یہ معدوم چیز کی بیع ہے) اور باقی حضرات کے نزدیک جائز ہے (عینی شرح ہدایہ ج ۳ ص ۲۰۴)

اگر بیع الاستصناع میں آرڈر دینے والے نے آرڈر دیا اور فیکٹری یا کاریگر نے وہ مال تیار کر دیا تو مال تیار کرانے والے نے اگر دیکھا کہ وہ مال مطلوبہ معیار کے مطابق تیار نہیں ہوا تو اس کو لینے یا نہ لینے کا خیار ہوگا۔ اور اگر مطلوبہ معیار کے مطابق ہو تو ان دونوں فریقوں میں سے کوئی فریق انکار نہیں کر سکتا۔ حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں "البتہ معیار مطلوب کے مطابق نہ ہو تو بنوانے والا رد کر سکتا ہے اگر بنوانے کے بعد بنوانے والا نہ لے (جبکہ مطلوبہ معیار کے مطابق ہو) تو اس کا بیعانہ کاریگر کو روک لینے کی اجازت ہے۔" (امداد

الفتاویٰ ج ۳ ص ۱۴۱)

بَیْعَ الْبَرَاءَةِ (سودے میں ہر قسم کے عیب سے بری ہونے کی شرط لگا کر بیچنا)

(یا جیسا کہ آج کل کہہ دیتے ہیں کہ فلاں قسم کا سودا جہاں ہے' جیسے ہے کی شرط پر بیچنے کے لیے موجود ہے)

امام محمدؒ نے بیع البراءة کا عنوان قائم کر کے دو روایات ذکر کی ہیں۔ ایک حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی کہ بَاعَ غَلاَمًا لَهٗ بِثَمَانِ مِائَةِ دَرَاهِمَ کہ انہوں نے ہر قسم کے عیب سے بری ہونے کی شرط پر اپنا غلام آٹھ سو درہم میں بیچا۔ اور دوسری روایت حضرت زید بن ثابتؓ کی نقل کی کہ انہوں نے فرمایا کہ مَنْ بَاعَ غَلاَمًا لَهٗ بِالْبَرَاءَةِ فَهُوَ بَرِئٌ مِنْ كُلِّ عَيْبٍ کہ جس نے بری الذمہ ہونے کی شرط کے ساتھ اپنا غلام بیچا تو بائع ہر قسم کے عیب سے بری الذمہ ہوگا۔

احناف کا نظریہ اور دلیل

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور ہمارے اکثر علماء کا نظریہ یہی ہے کہ ایسی بیع درست ہے اور اہل مدینہ (مالکیہ) نے کہا کہ بائع جس عیب کو مبیعہ کے اندر نہیں جانتا' اس سے بری الذمہ ہوگا اور جس کو جانتا ہے' اس سے بری الذمہ نہیں ہوگا۔ (موطا امام محمد ص ۳۳۵)

یہ مذکورہ روایات احناف کی دلیل ہیں۔ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابتؓ کا اثر امام طحاویؒ نے اپنی کتاب اختلاف العلماء میں بھی نقل کیا ہے۔ اسی طرح یہ اثر امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں نقل کیا ہے اور اس پر تین اعتراضات کیے ہیں۔

پہلا اعتراض کہ اس کی سند میں شریک متفرد ہے۔

اس کا جواب مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب دیتے ہیں کہ شریک کا تفرد کوئی نقصان نہیں دیتا اس لیے کہ ہمارے نزدیک اس کی حدیث حسن درجہ کی ہوتی ہے اور وہ مسلم اور سنن اربعہ (ترمذی' ابو داؤد' نسائی' ابن ماجہ) کا راوی ہے۔

دوسرا اعتراض کہ شریک جب روایت کرتا ہے تو عاصم سے کرتا ہے حالانکہ اس کی کتاب میں عاصم کے بجائے اشعث بن سوار ہے (تو جس کی تحریر میں راوی اور ہے اور نقل میں وہ اور راوی بیان کرتا ہے تو اس کی روایت کیسے لی جا سکتی ہے؟)

اس کا جواب مولانا ظفر احمد صاحبؒ دیتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ شریک نے پہلے اشعث بن سوار سے یہ روایت سنی ہو اور اس کو کتاب میں لکھ دیا ہو اور پھر عاصم سے بھی سنا ہو اور عاصم سے یہ روایت نقل کرتا رہا اور اشعث کو چھوڑ دیا ہو اور شریک کی شان اس سے بلند ہے کہ وہ حدیث کی سند میں جھوٹ بولے۔

تیسرا اعتراض کہ حضرت ابن عمرؓ کا معاملہ جب حضرت عثمانؓ کے سامنے پیش ہوا تو انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا کہ تم قسم اٹھاؤ کہ جب تم نے یہ غلام بیچا تھا تو اس وقت اس میں عیب تم نہیں جانتے تھے تو حضرت ابن عمرؓ نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمانؓ کا نظریہ اس بارہ میں حضرت ابن عمرؓ کے خلاف تھا تو حضرت ابن عمرؓ کے نظریہ کو حضرت عثمانؓ کے نظریہ پر کیسے ترجیح دی جا سکتی ہے؟

اس کا ایک جواب مولانا ظفر احمد صاحب دیتے ہیں کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا ہے اَلْمُسْلِمُوْنَ عَلٰی شُرُوْطِهِمْ کہ مسلمان اپنی طے کردہ شرائط کو پورا کرنے کے پابند ہیں۔ یہ روایت ابو داؤد ج ۲ ص ۱۵۰ اور ترمذی ج ۱ ص ۲۵۱ میں ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا نظریہ چونکہ اس روایت کے موافق ہے اس لیے وہ راجح ہے۔

اور دوسرا جواب یہ دیتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کا نظریہ قیاس کے مطابق بھی ہے اس لیے کہ بری کرنا مشتری کا حق ہے اور جب مشتری بائع کو ایسے عیوب سے بری کر سکتا ہے جن کو نہ وہ جانتا ہے اور نہ بائع جانتا ہے تو ایسے عیوب سے بھی بری کر سکتا ہے جن کو وہ نہیں جانتا اور بائع جانتا ہے۔ اور مولانا ظفر احمد صاحب فرماتے ہیں کہ عیوب سے بری ہونے کی شرط سے معقود علیہ کی صفت کی جہالت لازم آتی ہے اور یہ عقد کے جواز سے مانع نہیں جیسا کہ گندم کا ڈھیر ہو اور پورے ڈھیر کا سودا کر لیا گیا (اور ایسی بیع جائز ہے) حالانکہ اس ڈھیر کی مقدار معلوم نہیں ہے۔ (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۹۲، ۹۳ ملخصاً)

بَیْعُ الْحُرِّ (آزاد آدمی کی خرید و فروخت)

امام بخاریؒ نے بَابُ اِثْمِ مَنْ بَاعَ حُرًّا قائم کیا ہے اور اس کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی رویت نقل کی کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ قیامت کے دن تین قسم کے آدمیوں کے خلاف میں فریق بنوں گا۔ ایک وہ آدمی جس نے میرے نام کی قسم اٹھا کر اس کو توڑا وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَاَكَلَ ثَمَنَهٗ دوسرا وہ آدمی جس نے کسی آزاد آدمی کو بیچ کر اس کی قیمت کھائی اور تیسرا وہ آدمی جس نے مزدور سے کام تو لیا مگر اس کو مزدوری

نہ دی (بخاری ج ۱ ص ۲۹۷) علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ پہلے قرضہ کے بدلے میں آزاد آدمی کو بیچا جاتا تھا یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی وَاِنْ كَانَ ذُوْعُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰی مَيْسَرَةٍ (سورۃ البقرہ آیت ۲۸۰) اگر مقروض تنگ دست ہو تو اس کو آسانی تک مہلت دو۔ نیز علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ وَاسْتَقَرَّ الْاِجْمَاعُ بِالْمَنْعِ (اجماع اسی پر ہے کہ آزاد آدمی کی بیع ممنوع ہے) (فتح الباری ج ۵ ص ۳۲۳)

انسانی اعضاء کی خرید و فروخت

علامہ ابن نجیم مصریؒ فرماتے ہیں وَشَعَرُ الْاِنْسَانِ وَالْاِنْتِفَاعُ بِهٖ اَیْ لَمْ يَجُزْ بَيْعُهٗ وَالْاِنْتِفَاعُ بِهٖ لِاَنَّ الْآدَمِیَّ مُكَرَّمٌ غَيْرُ مُبْتَذَلٍ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ شَیْءٌ مِّنْ اَجْزَاءِهٖ مُهَانًا مُبْتَذَلاً (البحر الرائق ج ٦ ص ۸) اور انسانی بالوں کا بیچنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ آدمی مکرم (باعزت) ہے تو اس کے کسی بھی جزء کو بے وقعت کرنا درست نہیں ہے اور علامہ شامیؒ نے بالوں کی طرح انسانی ناخنوں کی خرید و فروخت سے منع فرمایا ہے۔ وَكَذَا بَيْعُ مَا انْفَصَلَ عَنِ الْاٰدَمِیِّ كَشَعَرٍ وَظَفَرٍ لِاَنَّهٗ جُزْءُ الْاٰدَمِیِّ وَلِذَا وَجَبَ دَفْنُهٗ (شامی ج ۵ ص ۲۴٦) اور اسی طرح انسانی جسم سے اس کے جو اجزاء جدا ہوئے ہوں' ان کا بیچنا بھی درست نہیں ہے جیسا کہ بال اور ناخن۔ اس لیے کہ یہ آدمی کا جزو ہیں اسی لیے ان کو دفن کرنا ضروری ہے اور جو حکم زندہ انسان کا ہے' وہی میت کا ہے اس لیے کہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِهٖ حَيًّا (ابو داؤد ج ۲ ص ۱۰۲) مردہ کی ہڈی توڑنا ایسا ہی ہے جیسا کہ زندہ کی ہڈی توڑنا۔

عورت کے دودھ بیچنے کے بارے میں ائمہ کرام کے اقوال

ہماری مذکورہ بحث سے واضح ہو گیا کہ انسانی جسم حرمت والا ہے' اس کے اجزاء کی خرید و فروخت درست نہیں ہے البتہ عورت کا دودھ بیچنے اور خریدنے کے بارے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔

احناف انسانی تکریم کے پیش نظر اشد مجبوری کی حالت کے علاوہ منع کرتے ہیں۔ علامہ ابن نجیم مصریؒ فرماتے ہیں لَمْ يَجُزْ بَيْعُ لَبَنِ الْمَرْاَةِ لِاَنَّهٗ جُزْءُ الْاٰدَمِیِّ وَهُوَ بِجَمِيْعِ اَجْزَائِهٖ مُكَرَّمٌ عَنِ الْاِبْتِذَالِ بِالْبَيْعِ. (البحر الرائق ج ٦ ص ۸۱) یعنی عورت کا دودھ بیچنا درست نہیں اس لیے کہ وہ انسانی جزء ہے اور انسان اپنے تمام اجزاء کے ساتھ بیع کے ساتھ بے وقعت ہونے سے بالا اور مکرم ہے۔

اور صاحب ہدایہ لکھتے ہیں کہ وَلَا یَجُوزُ لَبَنُ اِمْرَاَۃٍ فِیْ قَدَحٍ وَقَالَ الشَّافِعِیُّ یَجُوزُ بَیْعُہٗ لِاَنَّہٗ مَشْرُوْبٌ طَاھِرٌ اور برتن میں عورت کا دودھ بیچنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ اس کی بیع جائز قرار دیتے ہیں اس لیے کہ وہ ایک پاکیزہ مشروب ہے (برتن میں ہونے کی قید اس لیے لگائی ہے کہ پستانوں میں تو بالاتفاق بیچنا درست نہیں ہے جیساکہ دیگر جانوروں کا دودھ تھنوں میں ہوتے ہوئے بیچنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ اس میں غرر یعنی دھوکا پایا جاتا ہے) اور علامہ عینی فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا نظریہ بھی احناف کی طرح ہے۔
(عینی شرح ہدایہ ج ۳ ص ۹۳)

علاج کی غرض سے بعض احناف نے عورت کے دودھ کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا ہے۔ عالمگیری ج ۱ ص ۱۱۳ میں ہے لَا بَأْسَ بِاَنْ یَسْعَطَ الرَّجُلُ بِلَبَنِ الْمَرْاَۃِ وَیَشْتَرِیْہِ لِلدَّوَاءِ۔ اگر آدمی علاج کے لیے ناک کے ذریعہ سے عورت کا دودھ ٹپکاتا ہے اور اس کو خریدتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

انسانی خون کی خرید وفروخت

اسی طرح شدید ضرورت اور جان بچانے کی خاطر خون کا خریدنا اور اس کو دوسرے جسم میں منتقل کرنا بھی درست ہے مگر یہ اس حالت میں ہے کہ ماہر طبیب وڈاکٹر کو ظن غالب ہو کہ اس کے بغیر مریض کی جان بچانا مشکل ہے۔ عام حالات میں خون کا ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل کرنا درست نہیں ہے۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ نے جواہر الفقہ میں جو بحث اس بارہ میں فرمائی ہے' اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب خون بدن سے نکلتا ہے تو وہ ناپاک ہو جاتا ہے اور ناپاک چیز کا کسی دوسرے جسم میں منتقل کرنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح یہ خون انسانی جسم کا حصہ ہے اور انسانی تکریم کا تقاضا ہے کہ اس کے کسی حصہ کو استعمال نہ کیا جائے۔ اور جیسے انسان کو جان بچانے کے لیے مردار اور خنزیر کھانا درست ہے' اسی طرح یہ بھی درست ہے اور یہ اضطرار کی حالت میں درست ہے (اس کی تفصیل کے لیے جواہر الفقہ کا مطالعہ فرمائیں)

اور حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی دام مجدہم فرماتے ہیں کہ محض ڈاکٹری تعلیم کے لیے انسانی ڈھانچوں کو تختہ مشق بنانا اور اپنی تحقیق کا ذریعہ بنانا درست نہیں ہے۔ جبکہ سائنس نے اس کے لیے متبادل صورت بھی مہیا کر دی ہے اور مصنوعی ڈھانچے تیار کر لیے گئے ہیں جن کے ذریعہ سے مکمل معلومات حاصل کی جا سکتی ہیں (ملاحظہ ہو ان کا

رسالہ ڈاکٹری تعلیم کے لیے انسانی ڈھانچے)

مرتے وقت اپنے اعضاء کا عطیہ دینا

جو لوگ مرنے سے پہلے اپنی آنکھوں کا عطیہ کر جاتے ہیں کہ ہمارے مرنے کے بعد کسی نابینا کو لگا دی جائیں اور اس کو انسانی ہمدردی سمجھا جاتا ہے تو یہ بھی درست نہیں ہے اس لیے کہ انسان کے پاس اس کا وجود اللہ تعالیٰ کی امانت ہے۔ اسی لیے خودکشی کو حرام قرار دیا گیا ہے اور انسان قیامت کے دن اپنے اجزاء اصلیہ کے ساتھ ہی اٹھایا جائے گا اور اجزاء اصلیہ وہ ہیں جو پیدائش کے وقت تھے' ان میں ناجائز تصرف کی انسان کو اجازت نہیں ہے اس لیے اس بارے میں احتیاط بہرحال بہتر ہے۔ اور معذور حضرات کو فائدہ پہنچانے کے لیے سائنسی طور پر کوئی متبادل انتظام کرنا چاہئے جیسا کہ مصنوعی اعضاء تیار کرتے گئے ہیں اسی طرح باقی معاملات کا حل بھی کر لینا چاہئے۔

واللہ تعالیٰ اعلم

بَيْعُ الْمُضْطَرِ (مجبور آدمی کا خرید و فروخت کرنا)

امام ابو داوُدؒ نے باب فی بیع المضطر قائم کیا اور اس کے تحت حضرت علیؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں یہ الفاظ بھی ہیں وَقَدْ نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْمُضْطَرِ (ابو داوُد ج ۲ ص ۱۲۳' ۱۲۴) کہ نبی کریم ﷺ نے بیع المضطر سے منع فرمایا ہے۔ امام خطابیؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کی سند میں ایک راوی مجہول ہے جس کے بارے میں کچھ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ کون ہے۔

بیع المضطر کی صورتیں

امام خطابیؒ فرماتے ہیں کہ بیع المضطر کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ کوئی اس کو خریدنے یا بیچنے پر مجبور کرے (یعنی کسی نے جان سے مار دینے کی دھمکی دی کہ یہ زمین یا مکان اتنے ثمن کے بدلے میں بیچ اور اس نے جان بچانے کے لیے بیچ دیا) تو یہ عقد فاسد ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ کسی آدمی پر قرض اس قدر ہو گیا کہ وہ اپنی ملکیتی چیز کو انتہائی کم قیمت پر مجبوری کی وجہ سے بیچتا ہے اور یہ بیع نافذ ہو جائے گی اور اس کو فسخ نہیں کیا جا سکتا لیکن بہتر یہ ہے کہ اس آدمی کو مہلت دی جائے یا اس کے قرض کی ادائیگی میں

اس کی مدد کی جائے (معالم السنن ج ۵ ص ۴۷)

بیع المضطر کا حکم

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کو مجبور کیا گیا اور اس نے ایسی حالت میں انتہائی کم قیمت پر اپنی قیمتی چیز بیچ دی یا انتہائی مہنگے داموں اس نے دوسرے سے معمولی قیمت کی چیز خرید لی اور میعہ کو لے لیا اور بیچنے کی صورت میں میعہ مشتری کے حوالے کر دیا تو ہمارے تینوں اصحاب (امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک ملک فاسد ثابت ہو جاتی ہے اور باقی بیوع فاسدہ کی طرح اس کو بھی فسخ کیا جائے گا اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ملک فاسد بھی ثابت نہیں ہوتی اس لیے کہ بیع میں بائع اور مشتری دونوں کی رضا ضروری ہے اور یہاں ابھی تک رضا نہیں اس لیے بیع موقوف ہوگی (عینی شرح ہدایہ ج ۳ ص ۷۶۶)

مولانا ظفر احمد صاحب ابن حزم کے اَلمَحَلیٰ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ وَقَدْ وَافَقَنَا الْحَنَفِيُّونَ وَالْمَالِكِيُّونَ وَالشَّافِعِيُّونَ عَلٰى اِبْطَالِ بَيْعِ الْمَكْرَهِ عَلَى الْبَيْعِ کہ حنفی، مالکی اور شافعی سب کا اتفاق ہے کہ جس آدمی کو بیع پر مجبور کیا گیا ہو، اس کی بیع باطل ہے۔ اور مولانا ظفر احمد صاحبؒ فرماتے ہیں وَلَعَلَّهٗ حَمَلَ قَوْلَنَا بِالْفَسَادِ عَلٰى مَعْنَى الْاِبْطَالِ اور ہو سکتا ہے کہ ہم فساد کا جو قول کرتے ہیں، اس کو اس نے ابطال کے معنی پر محمول کیا ہو۔ (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۲۰۷) اور حضرت مولانا محمد صدیق نجیب آبادی فرماتے ہیں کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک مکرہ کی بیع منعقد ہو جاتی ہے مگر نافذ نہیں ہوتی اس لیے کہ ہمارے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ مکرہ (جس کو مجبور کیا گیا ہو) اس کے قولی تصرفات منعقد ہو جاتے ہیں پھر جو تصرفات فسخ کا احتمال رکھتے ہیں، ان میں فسخ ہوگا جیسا کہ بیع اور اجارہ وغیرہ ہیں اور جن میں فسخ کا احتمال نہیں تو وہ لازم ہوں گے جیسا کہ طلاق، عتاق، نکاح اور تدبیر وغیرہ (انوار المحمود ج ۲ ص ۳۰۴)

بیع باطل

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں وَحَاصِلُ الْكَلَامِ الْبَاطِلُ مَا لَا يَكُوْنُ مَشْرُوْعًا بِاَصْلِهٖ وَوَصْفِهٖ لِانْتِفَاءِ رُكْنِهٖ وَمَحَلِّهٖ (عینی شرح ہدایہ ج ۳ ص ۷۹) مذکورہ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ بیع باطل وہ ہوتی ہے جو اپنے اصل اور وصف ہر لحاظ سے غیر مشروع ہو۔ اس کی ایک صورت تو یہ ہے کہ بیع کے ارکان (ایجاب و قبول) میں سے کوئی نہ پایا جائے اور دوسری

صورت یہ ہے کہ وہ چیز بیع کا محل نہ ہو کہ شریعت نے اس کو مال متقوم قرار نہ دیا ہو جیسا کہ مردار وغیرہ ہر حرام چیز کی بیع باطل ہے۔ اور ذی روح چیزوں کی تصاویر بھی حرام ہیں' ان کی بیع بھی باطل ہے اور غیر ذی روح درخت وغیرہ کی تصاویر جائز ہیں اور ان کی بیع بھی درست ہے۔ اور اسی طرح آزاد آدمی کی بیع بھی باطل ہے اس لیے کہ یہ بیع کا محل نہیں ہے۔ بیع باطل کا حکم یہ ہے کہ یہ سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتی' مبیعہ بدستور بائع کا اور ثمن بدستور مشتری کا رہتا ہے۔ بیشک انہوں نے تبادلہ کر کے قبضہ بھی کر لیا ہو۔

بیع فاسد

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ وَالْفَاسِدُ مَا يَكُوْنُ مَشْرُوْعًا بِاَصْلِهٖ دُوْنَ وَصْفِهٖ وَيَثْبُتُ بِهِ الْمِلْكُ اِذَا اتَّصَلَ بِهِ الْقَبْضُ (عینی شرح ہدایہ ج ۳ ص ۷۹) اور بیع فاسد وہ ہے کہ جو اپنے اصل کے لحاظ سے مشروع ہو اور وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ جب مبیعہ پر مشتری قبضہ کر لے اور ثمن پر بائع قبضہ کر لے تو ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہر ایسی شرط جو بیع کی شرائط میں سے نہ ہو' وہ بائع مشتری پر یا مشتری بائع پر لگا دے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں بائع یا مشتری کو فائدہ ہو تو اس شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی۔ (موطا امام محمد ص ۳۴۲) اور فقہ کی کتابوں میں بھی یہ بھی مذکور ہے یا اس شرط کی وجہ سے مبیعہ کو فائدہ پہنچتا ہو۔ ایسی صورت میں یا تو اس شرط فاسد کو دور کریں یا پھر ایسی بیع کا فسخ کرنا (توڑنا) ضروری ہے۔

بیع فاسد کی اور صورتیں بھی ہیں جو فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

بیع تولیہ

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ وَالتَّوْلِيَةُ نَقْلُ مَا مَلَكَهٗ بِالْعَقْدِ الْاَوَّلِ بِالثَّمَنِ الْاَوَّلِ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةِ رِبْحٍ یعنی جتنے کی چیز خریدی ہو' اتنے کی ہی بیچ دے اور کوئی منافع نہ لے تو یہ بیع تولیہ ہے۔

بیع مرابحہ

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں اَلْمُرَابَحَةُ نَقْلُ مَا مَلَكَهٗ بِالْعَقْدِ الْاَوَّلِ بِالثَّمَنِ الْاَوَّلِ مَعَ زِيَادَةِ رِبْحٍ کہ بیع مرابحہ وہ ہے کہ جتنے کی چیز خریدی ہو' اس سے کچھ منافع لے کر بیچنا۔

نیز فرماتے ہیں وَلَا تَصِحُّ الْمُرَابَحَۃُ وَالتَّوْلِیَۃُ حَتّٰی یَکُوْنَ الْعِوَضُ مِمَّا لَہٗ مِثْلٌ کہ بیع مرابحہ اور بیع تولیہ اس وقت صحیح ہوں گی جب وہ چیز مثلی ہو جس کو اس مبیعہ کا عوض مقرر کیا گیا ہے۔ نیز فرماتے ہیں وَالْبَیْعَانِ جَائِزَانِ لِاِسْتِجْمَاعِ شَرَائِطِ الْجَوَازِ اور بیع مرابحہ اور بیع تولیہ دونوں جائز ہیں اس لیے کہ ان میں جواز کی تمام شرائط پائی جاتی ہیں۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۴۸)

بَیْعُ الصَّکِّ (جس دستاویز پر کوئی چیز دینے کا اقرار نامہ ہو' اس کا بیچنا)

امام مالکؒ نے اَلْعِیْنَۃُ وَمَا یُشْبِھُھَا وَبَیْعُ الطَّعَامِ قَبْلَ اَنْ یُّسْتَوْفٰی کا عنوان قائم کر کے اس کے تحت روایت لکھی ہے کہ مروان بن الحکم کے زمانہ میں حکومتی سطح پر جو دستاویزات جاری کی جاتی تھیں' ان کو خرید کر اشیاء کو وصول کرنے سے پہلے ہی لوگوں نے ان دستاویزات کو آگے بیچنا شروع کر دیا تو حضرت زید بن ثابتؓ اور صحابہ میں سے ایک اور شخصیت مروان کے پاس تشریف لائے اور کہا کہ کیا تو ربا کو حلال سمجھتا ہے؟ تو اس نے کہا کہ میں تو اس سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں۔ معاملہ کیا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا ھٰذِہِ الصَّکُوْکَ تَبَایَعَھَا النَّاسَ ثُمَّ بَاعُوْھَا قَبْلَ اَنْ یَّسْتَوْفُوْھَا کہ یہ دستاویزات لوگ خریدتے ہیں اور پھر ان کے مطابق مال وصول کرنے سے پہلے ہی بیچ رہے ہیں تو مروان نے اس پر پابندی لگا دی۔ (موطا امام مالک ص ۵۸۵)

اس روایت کی تشریح میں امام زرقانیؒ فرماتے ہیں کہ صکوک' صک کی جمع ہے' اسی طرح صک کی جمع صکاک بھی آتی ہے اور صک کہتے ہیں اس کاغذ کو جس پر حکمران مستحق کے لیے طعام لکھ کر دیتا ہے کہ اتنا طعام اس کو دے دیا جائے۔ (زرقانی شرح موطا ج ۳ ص ۲۸۸)

مولانا ظفر احمد صاحبؒ فرماتے ہیں کہ موطا کے محشی نے لکھا ہے کہ اس سے یہی بات واضح ہوتی ہے کہ یہ دستاویز یا ٹوکن جاری کرنا بھی درست ہے اور جس کو دستاویز جاری کی گئی ہے' وہ اس کے مطابق مال پر قبضہ کرنے سے پہلے بھی دستاویز کو بیچ سکتا ہے۔ اور جس نے وہ خریدی ہے' وہ اس کے مطابق مال پر قبضہ کرنے سے پہلے نہیں بیچ سکتا (اس لیے کہ روایت کے الفاظ ہیں ھٰذِہِ الصَّکُوْکَ تَبَایَعَھَا النَّاسَ ثُمَّ بَاعُوْھَا کہ ان صکوک کو لوگ خریدتے ہیں اور پھر ان کو قبضہ سے پہلے بیچتے ہیں۔ تو پہلی بیع درست ہوئی اور دوسری ممنوع)

اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پہلی بیع ہی درست نہیں ہے مگر درست بات یہی ہے کہ پہلی بیع درست ہے اور دوسری ممنوع ہے اس لیے کہ جس کو یہ اقرار نامہ جاری کیا گیا ہے' وہ تو اس کا مستقل مالک ہے' مشتری نہیں ہے تو اس کے لیے قبضہ سے پہلے بیچنا ممنوع نہیں ہے جیساکہ وراثت میں اپنا حصہ پانے والا اس پر قبضہ سے پہلے اس کو بیچ سکتا ہے' اسی طرح یہ صک بھی بیچ سکتا ہے۔

اور امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ وَالْأَصَحُّ عِنْدَنَا جَوَازُ بَيْعِهَا وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ کہ ہمارے (شوافع) کے نزدیک ان صکوک کا بیچنا جائز ہے اور امام مالکؒ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ علامہ ظفر احمد صاحب مزید لکھتے ہیں کہ اگر دستاویز یا ٹوکن لینے والے نے اس پر لکھی گئی اشیاء یا رقم سے کمی بیشی کے ساتھ وہ ٹوکن لیا تو درست نہیں ہوگا اور اگر اس کے مطابق لیا تو یہ استقراض اور حوالہ کی مد میں شامل ہوگا اور جائز ہوگا۔ (اعلاء السنن ص ۲۴۰ تا ۲۴۴ ملخصا")

اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان صکوک کا بیچنا درست نہیں ہے اور یہی قول ہے امام ابو حنیفہؒ کا اس لیے کہ معلوم نہیں کہ اس ٹوکن کے مطابق مال حاصل ہوتا بھی ہے یا نہیں اس لیے اس میں غرر پایا جاتا ہے (موطا امام محمد ص ۳۵۳) آج کل بینک کی جانب سے چیک دیا جاتا ہے۔ اگر کوئی آدمی چیک بیچتا ہے تو درست ہے اور اگر خریدنے والا آگے بیچنا چاہے تو درست نہیں ہوگا۔

اسی طرح ایک متعین مال کے لیے کوئی فیکٹری ٹوکن جاری کرتی ہے کہ جس تاجر کو یہ ٹوکن جاری کیا گیا ہے' وہ اتنا مال فلاں وقت لے لے اور یہ تاجر وہ ٹوکن بیچ دیتا ہے تو یہ درست ہے اور جس نے یہ ٹوکن خریدا ہے' جب تک وہ اس کے مطابق مال وصول نہیں کر لیتا' اس وقت تک نہیں بیچ سکتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بَیعَ الدَّین (قرض کا فروخت کرنا)

زید نے عمرو سے پانچ سو روپیہ لینا ہے اور زید خالد سے کہتا ہے کہ میں نے جو قرض لینا ہے' وہ تجھ پر بیچتا ہوں یا عمرو خالد سے کہتا ہے کہ میرے ذمہ جو قرض ہے' وہ تو خرید لے۔ اگر خالد نے وہ قرض پانچ سو روپے کے بدلے میں خریدا تب بھی درست نہیں اور اگر اس سے کمی بیشی سے خریدا' تب بھی درست نہیں اس لیے کہ روپیہ کا روپیہ سے تبادلہ ہے اور اس کو بیع صرف کہتے ہیں اور اس میں دو شرطیں ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں جانب

برابری ہو اور دوسرا یہ کہ ادھار کسی جانب سے نہ ہو۔ کمی بیشی کی صورت میں برابری نہیں پائی جا رہی اور برابری کی صورت میں ایک جانب سے ادھار ہے کہ عمرو فی الحال رقم نہیں دے رہا ورنہ وہ قرض بیچنے کی بجائے زید کو ہی دے دیتا اس لیے یہ درست نہیں ہے۔

اگر زید نے بکر سے قرض وصول کرنا ہے اور بکر نے خالد سے وصول کرنا ہے تو اگر بکر زید سے کہہ دے کہ تم میرے ذمہ کا قرض خالد سے لے لینا اور زید بھی تسلیم کرے اور خالد بھی تسلیم کرے تو یہ حوالہ ہے' اس کو قرض بیچنا نہیں کہتے اور یہ آج کل عام ہے کہ ایک پارٹی اپنے ذمہ کی رقم دوسرے کے حوالہ کر دیتی ہے اور حوالہ کی بحث بَابُ مَا جَاءَ فِيْ مَطْلِ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ میں گزر چکی ہے۔

بَيْعُ الْكَالِيْ بِالْكَالِيْ (بائع اور مشتری دونوں کی جانب سے ادھار کی صورت میں بیع)

قاضی شوکانیؒ نے دار قطنی کے حوالے سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت نقل کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے نَهٰى عَنْ بَيْعِ الْكَالِيْ بِالْكَالِيْ بیع الکالی بالکالی سے منع فرمایا ہے۔ قاضی شوکانی فرماتے ہیں کہ امام حاکم نے اس روایت کو علیٰ شرط مسلم صحیح کہا ہے مگر حاکم کا تعاقب کیا گیا ہے کہ اس میں ایک راوی موسیٰ بن عبیدہ ہے اور روایت کرنے میں متفرد بھی ہے۔ اس کے بارے میں امام احمدؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک اس سے روایت لینا صحیح نہیں ہے۔ اس بارے میں اگرچہ کوئی روایت صحیح نہیں ہے مگر اس پر اجماع ہے کہ لَا يَجُوْزُ بَيْعُ دَيْنٍ بِدَيْنٍ کہ قرض کو قرض کے بدلے میں بیچنا جائز نہیں ہے اور آگے فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب ہے بَيْعُ النَّسِيْئَةِ بِالنَّسِيْئَةِ (یعنی بائع مبیعہ دینے میں ادھار کرتا ہے اور مشتری ثمن دینے میں ادھار کرتا ہے تو یہ نَسِيْئَةٌ مِنَ الْجَانِبَيْنِ ہے اور اسی کو بَيْعُ الْكَالِيْ بِالْكَالِيْ کہتے ہیں۔ نیل الاوطار ج ۵ ص ۱۲۶ ملخصاً)

اَلْبَيْعُ عِنْدَ اَذَانِ الْجُمُعَةِ (جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت)

مولانا ظفر احمد صاحبؒ مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں وَبِالْجُمْلَةِ فَالنِّدَاءُ لِلْاِعْلَامِ هُوَ الْاَذَانُ الْاَوَّلُ بَعْدَ الزَّوَالِ سَوَاءٌ كَانَ عَلَى الْمَنَارَةِ اَوْ بَيْنَ يَدَيِ الْخَطِيْبِ وَهُوَ الْمُحَرِّمُ لِلْبَيْعِ الْمُوْجِبُ لِلسَّعْيِ لِقَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ اس مذکورہ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ زوال کے بعد جو پہلی اذان ہے' اسی کا اعتبار ہے خواہ وہ مینارہ پر دی جائے یا خطیب کے سامنے کہی جائے' اور یہی اذان بیع کو حرام کرنے والی اور جمعہ کی جانب سعی کو واجب کرنے والی ہے اور اس پر دلیل حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے۔

جمعہ کی اذان کے بعد خرید وفروخت کا حکم

مولانا ظفر احمد صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ کی اذان کے بعد کی جانے والی بیع فاسد ہے۔ اور احناف کے اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اذان جمعہ کے وقت اور اس کے بعد (نماز جمعہ سے فارغ ہونے تک) بیع مکروہ تحریمی ہے اور البحر الرائق کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ ایسی بیع کا فسخ کرنا (توڑنا) ضروری ہے۔ اور آگے البحر الرائق کے حوالہ سے لکھتے ہیں (کہ قرآن کریم میں فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ (پارہ ۲۸' سورۃ الجمعہ آیت ۹) اللہ کے ذکر کی جانب دوڑو اور بیع چھوڑ دو) کہ بیع سے مراد صرف خرید وفروخت نہیں بلکہ ہر ایسا عمل ہے جو جمعہ کی جانب سعی سے رکاوٹ بنے اور ہر ایسا عمل مکروہ ہوگا۔ (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۲۰۱ تا ۲۰۴ ملخصاً) جمعہ کی اذان کے وقت سے لے کر جمعہ کی نماز سے فارغ ہونے تک ہر ایسے عمل کو چھوڑنا ضروری ہے جو جمعہ کی جانب سعی میں رکاوٹ بنے اور ایسے وقت میں کی گئی بیع کا فسخ ضروری ہے تو ایسے وقت میں نکاح کرنے والے حضرات کو سوچ لینا چاہئے کہ اس کا نتیجہ کیا ہوگا؟

بَیْعَ الْحَیَوَانِ بِاللَّحْمِ (جانور کو گوشت کے بدلے میں بیچنا)

امام محمدؒ نے بَابَ شِرَاءِ الْحَیَوَانِ بِاللَّحْمِ قائم کیا اور اس کے تحت روایات نقل کی ہیں۔ ان میں سے ایک روایت حضرت سعید بن المسیبؒ سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے نَھٰی عَنْ بَیْعِ الْحَیَوَانِ بِاللَّحْمِ حیوان کی گوشت کے بدلے میں بیع سے منع فرمایا ہے اور اس کے حاشیہ میں مولانا عبد الحئی لکھنوئیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے شاگرد امام مزنیؒ کے نزدیک جانور کی گوشت کے بدلے میں بیع جائز ہے خواہ یہ گوشت اسی جانور کی جنس جانور کا ہو جیسا کہ بکری کے بدلے بکری کا گوشت یا اسی کے جنس کا نہ ہو مثلاً" بکری کے بدلے گائے یا اونٹ کا گوشت ہو۔ برابر برابر ہو یا کمی بیشی کے ساتھ ہو (مثلاً" بکری بھی پچیس کلو وزنی ہے اور گوشت بھی پچیس کلو یا بکری پچیس کلو ہے اور گوشت بیس یا تیس کلو ہے) صرف شرط یہ ہے کہ یدا بیدا ہو اور اگر کسی جانب سے ادھار ہے تو درست نہیں۔ اور اس کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ موزونی چیز کو غیر موزونی چیز کے بدلے بیچا جا رہا ہے اس لیے کہ گوشت وزن کر کے بیچا جاتا ہے جبکہ زندہ جانور کو وزن کر کے نہیں بیچا جاتا اور اگر اس کو وزن کر کے بھی لیا جائے تو پھر بھی اس کا وزن صحیح طور پر معلوم نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ جانور کسی وقت اپنا سانس روک کر وزنی ہو جاتا ہے اور کبھی ہلکا

ہو جاتا ہے۔ اور جب قدر مختلف ہو تو بیشک جنس ایک ہو' اس میں کمی بیشی ممنوع نہیں ہے۔

اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر جنس ایک نہ ہو بلکہ مثلاً" ایک جانب بکری ہے اور دوسری جانب اونٹ یا گائے کا گوشت ہے تو ایسی بیع ہر حال میں جائز ہے اور اگر جنس ایک ہو مثلاً" ایک جانب بکری ہے اور دوسری جانب بکری کا گوشت ہے تو یہ گوشت زیادہ ہونا چاہئے تا کہ بکری کے گوشت کے بدلے میں گوشت ہو جائے اور زائد گوشت' پائے' کلیجی اور اوجھڑی وغیرہ کے بدلے میں ہو جائے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو ان کے نزدیک یہ ربا ہوگا۔

اگر جانور اور گوشت ایک ہی جنس کے ہوں یعنی ایک جانب بکری اور دوسری جانب بکری کا گوشت ہو تو امام مالکؒ' امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسی بیع درست ہی نہیں۔ اور اگر جانور اور گوشت ایک ہی جنس کے نہ ہوں بلکہ ایک جانب بکری اور دوسری جانب گائے کا گوشت ہو تو امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے اور امام شافعیؒ کے ایسی حالت میں دو قول ہیں۔ ایک قول کے مطابق جائز ہے اور دوسرے قول کے مطابق جائز نہیں اور اس بارے میں نَهٰى عَنْ بَيْعِ الْحَيَوَانِ بِاللَّحْمِ میں نہی کو عموم کے لیے لیتے ہیں کہ نہی عام ہے' ہر قسم کے جانور کی بیع ہر قسم کے گوشت کے بدلے ممنوع ہے (اَلتَّعْلِيْقُ الْمُمَجَّد حاشیہ موطا امام محمد ص ۳۳۷)

قاضی شوکانیؒ نے ان روایات میں فرداً" فرداً" ضعف ثابت کیا ہے جن میں بَيْعُ الْحَيَوَانِ بِاللَّحْمِ کی ممانعت آئی ہے اور پھر لکھتے ہیں کہ تمام اسناد کو ملا کر حدیث قابل استدلال بن جاتی ہے۔ اور فرماتے ہیں وَقَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ يَجُوْزُ مُطْلَقًا وَاسْتَدَلَّ عَلٰى ذَالِكَ بِعُمُوْمِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ (نیل الاوطار ج ۵ ص ۲۱۶) اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مطلقاً جائز ہے (بِجِنْسِهٖ ہو یا بِغَيْرِ جِنْسِهٖ) اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ کو دلیل بنایا ہے۔ اور مولانا ظفر احمد صاحبؒ فرماتے ہیں بَلْ مَبْنَاهُ عِنْدَهُمْ نُصُوْصُ حُرْمَةِ الرِّبَا فِي الْمُقَدَّرَاتِ الْمُجَانِسَاتِ (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۳۱۶) ان حضرات (امام ابو حنیفہؒ وغیرہ) کے نظریہ کا مدار ان نصوص پر ہے جن میں ثابت ہے کہ حرمت ربا تب پائی جاتی ہے جبکہ قدر اور جنس ایک ہو (اور یہاں قدر ایک نہیں اس لیے کہ ایک موزونی ہے اور دوسری غیر موزونی)

بَیۡعَ التَّلۡجِئَۃ (فرضی بیع)

بعض دفعہ یوں ہوتا ہے کہ لوگ محض فرضی بیع کر لیتے ہیں حالانکہ ان کا مقصود خرید وفروخت نہیں ہوتا۔ صرف لوگوں میں ظاہر کرنا ہوتا ہے کہ ہم نے آپس میں بیع کی ہے۔ اگر یہ کسی کو دھوکا دینے کی خاطر ہو تو یہ فعل مکروہ ہوگا۔ ایسی بیع بہرحال نہیں ہوتی اس لیے کہ ان کا مقصد بیع نہیں اور اس میں تراضی بھی نہیں پائی جا رہی۔ فقہی اصطلاح میں ایسی بیع کو تلجئہ کہتے ہیں۔ چنانچہ الفتاوی الہندیہ میں ہے

اَلتَّلۡجِئَۃُ هِیَ الۡعَقۡدُ الَّذِیۡ یَنۡشَئُہٗ لِضَرُوۡرَۃِ اَمۡرٍ فَیَصِیۡرَ کَالۡمَدۡفُوۡعِ اِلَیۡہِ وَاَنَّہٗ عَلٰی ثَلَاثَۃِ اَضۡرُبٍ اَحَدُهَا اَنۡ یَّکُوۡنَ فِیۡ نَفۡسِ الۡمَبِیۡعِ وَهُوَ اَنۡ یَّقُوۡلَ لِرَجُلٍ اِنِّیۡ اُظۡهِرُ اَنۡ بِعۡتُ دَارِیۡ مِنۡکَ وَلَیۡسَ بَیۡعًا فِی الۡحَقِیۡقَۃِ یَشۡهَدُ عَلٰی ذَالِکَ ثُمَّ یَبِیۡعُ فِی الظَّاهِرِ فَالۡبَیۡعُ بَاطِلٌ (الفتاوی الہندیہ ج ۳ ص ۱۰۱)

تلجئہ خرید وفروخت کے اس معاملہ کو کہتے ہیں جس کو کسی ضرورت کی بنا پر کیا جائے جیسا کسی کو اس پر مجبور کر دیا گیا ہو اور اس کی تین اقسام ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ خود بیع میں یہ بات پیش آئے اس طرح کہ ایک آدمی دوسرے آدمی سے کہے کہ میں ظاہر کروں گا کہ میں نے اپنا مکان تم پر فروخت کر دیا ہے حالانکہ حقیقت میں خرید وفروخت نہ ہو اور وہ اس معاہدہ پر گواہ بھی بنا لے۔ پھر یہ ظاہر کرے کہ مکان فروخت کر دیا ہے تو بیع باطل ہوگی۔ جب بیع باطل ہے تو اصل مالک بدستور مالک رہتا ہے اور وہ مبیعہ اس کی ملکیت سے نہیں نکلتا۔

اسی طرح بیع تلجئہ کی یہ صورت بھی ہے کہ بائع اور مشتری آپس میں خفیہ طور پر ایک چیز کا ثمن ایک ہزار مقرر کرتے ہیں مگر لوگوں میں اس کا ثمن دو ہزار ظاہر کرتے ہیں۔ تو اس صورت میں جو ثمن انہوں نے خفیہ طور پر طے کیا ہے' وہی ہوگا۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ جو ثمن وہ ظاہر کر رہے ہیں' وہ ہوگا۔ اسی طرح بائع اور مشتری اندرونی طور پر ایک چیز کا ثمن ہزار درہم مقرر کرتے ہیں مگر ظاہری طور پر سو دینار پر بیع کرتے ہیں تو یہ بھی بیع تلجئہ ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ بیع تلجئہ موقوف ہوگی۔ اگر ان دونوں بائع اور مشتری نے ایک ثمن پر بیع کو نافذ کر دیا تو جائز ہوگی اور اگر انہوں نے رد کر دیا تو باطل ہوگی۔ (الفتاوی الہندیہ ج ۳ ص ۲۱۰)

بیعَ الۡوَفَاءِ (واپس کر دینے کی شرط سے بیع کرنا)

بعض لوگ یوں کرتے ہیں کہ کسی سے قرض لیتے ہیں۔ اب قرض دینے والا رقم میں

زیادتی کا تقاضا نہیں کرتا کہ یہ سود ہے مگر اس کی صورت یہ کر لیتے ہیں کہ قرض لینے والا اپنا مکان اس پر بیچ دے اور جب قرض واپس کرے گا تو اپنا مکان واپس لے لے مثلاً" زید نے تین لاکھ روپیہ بکر سے قرض لیا اور اپنا مکان اس کے عوض بکر کو دے دیا اور شرط یہ رکھی کہ جب میں تمہارا قرض واپس کروں گا تو اپنا مکان واپس لے لوں گا۔ ایسی بیع کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ اگر زید اپنا مکان رہن کے طور پر رکھے تو بکر اس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا اور جب اس نے اس پر بیچا تو وہ اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اس فائدہ کی خاطر ایسی بیع کی جاتی ہے۔ ایسی بیع کو فقہی اصطلاح میں بیع الوفاء کہتے ہیں۔ چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں۔

اَلْبَیْعُ الَّذِیْ تَعَارَفَهُ اَھْلُ زَمَانِنَا اِحْتِیَالًا لِلرِّبَا وَسَمَّوْهُ بِبَیْعِ الْوَفَاءِ وَھُوَ رَھْنٌ فِی الْحَقِیْقَةِ لَا یَمْلِکُهُ وَلَا یَنْتَفِعُ بِهِ اِلَّا بِاِذْنِ مَالِکِهِ وَھُوَ ضَامِنٌ لِمَا اَکَلَ مِنْ ثَمْرَةٍ وَاَتْلَفَ مِنْ شَجَرَةٍ (فتاویٰ شامی ج ۴ ص ۳۴۶)

وہ بیع جس کا آج کل ہمارے زمانے میں سود سے بچنے کے لیے حیلہ کیا جاتا ہے اور اس کو بیع الوفاء کہتے ہیں' یہ درحقیقت رہن ہوتا ہے۔ لینے والا اس کا مالک نہیں بنتا اور نہ اس کے مالک کی اجازت کے بغیر اس سے فائدہ ہی اٹھا سکتا ہے۔ اگر اس نے کوئی پھل یا درخت ضائع کیا تو اس کا ضامن ہوگا۔

بیع الحقوق۔ کون سے حقوق کی خرید و فروخت ہو سکتی ہے؟

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دام مجدہم نے اپنے رسالہ "حقوق مجردہ کی خرید وفروخت" میں (جو کہ فقہی مقالات کے عنوان سے دیگر مقالات کے ساتھ شائع شدہ ہے) اس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض حقوق انسان کو صرف اس لیے دیے گئے ہیں کہ وہ کسی ضرر سے بچ جائے جیسا کہ شفعہ کا حق' بچے کی پرورش کا حق وغیرہ۔ یہ حقوق انسان کو ضرورۃ" دیے گئے ہیں۔ اگر جس کا حق بنتا ہے' وہ اپنے حق سے دست بردار ہو جائے تو پھر اس کا حق نہیں رہتا۔ ایسے حقوق کی خرید و فروخت درست نہیں ہے۔ اور بعض حقوق انسانوں کو ایسے حاصل ہیں جو اصالتاً" انسان کو حاصل ہیں مگر وہ کسی دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتے جیسا کہ ولاء کا حق اور مرد کو عورت پر ملکیت نکاح کا حق اور حق قصاص وغیرہ تو ایسے حقوق سے دست بردار ہونے کے لیے اگر معاوضہ طلب کرتا ہے تو درست نہیں ہے اور اس کی دلیل وہ روایات ہیں جن میں وَلاء کی بیع اور ہبہ سے منع کیا گیا

ہے اور اگر صاحب حق اور جس کے ذمہ حق ہے' وہ آپس میں صلح سے معاوضہ طے کر لیں تو معاوضہ لینا درست ہوگا جیسا کہ مقتول کے ورثاء اگر حق قصاص کے عوض دیت لے لیں یا مرد عورت سے ملکیت نکاح کے حق کے عوض بدل خلع لے لے تو یہ درست ہے اور بعض حقوق ایسے ہیں جو انسان کو اصالتاً" حاصل ہیں اور دوسرے کی طرف منتقل بھی ہو سکتے ہیں جیسا کہ حق ایجاد (کہ کسی نے کوئی چیز ایجاد کی تو اس کو آگے چلانے کا اس کو حق ہے) حق تالیف (کہ کسی نے کوئی کتاب لکھی اور اس پر محنت کی تو اس پر اس کا حق ہے۔ کوئی دوسرا اس کو اپنے نام سے منسوب نہیں کر سکتا) حق طباعت (یعنی جو آدمی مسودہ کا مالک ہے' جس نے تالیف کیا ہے وہی اس کی طباعت کا حق رکھتا ہے۔ اگر وہ اس حق کو بیچتا ہے تو جائز ہے۔ اگر بیچتا نہیں بلکہ وقتی طور پر کسی کو طباعت کی اجازت دیتا ہے تو وہ جب چاہے' اپنا حق واپس لے سکتا ہے) رجسٹرڈ یا ٹریڈ مارک (جو کوئی فیکٹری یا پارٹی اپنے کاروبار کے لیے منظور کروا لیتی ہے) تو یہ ایسے حقوق ہیں جو صاحب حق کو اصالتاً" حاصل ہوئے ہیں اور دوسرے کی طرف منتقل ہو سکتے ہیں تو صاحب حق ان حقوق کو بیچ سکتا ہے اور معاوضہ لے سکتا ہے۔ اسی طرح اگر وہ ان حقوق کی کسی کو اجازت نہیں دیتا اور حقوق اپنے پاس محفوظ رکھتا ہے تو اس کا حق ہے اور کسی دوسرے کا اس میں دخل اندازی کرنا حقوق کا غصب کہلائے گا۔ (دار العلوم دیوبند کے مفتی صاحبان سمیت ہندوستان کے جید علماء کرام نے بھی اسی نظریہ کی تائید کی ہے۔ ملاحظہ ہو جدید فقہی مباحث مطبوعہ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی)

گڈول (ناموں کی رجسٹریشن)

کوئی ادارہ اپنے نام کو قانوناً" محفوظ کر لیتا ہے اس لیے کسی دوسرے کو اس نام سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش نہیں رہتی' اس کو اصطلاح میں گڈول کہتے ہیں۔ اس میں اپنے مفادات کا تحفظ بھی ہوتا ہے اور عوام کو دھوکے سے بچانا بھی ہوتا ہے اور تجارتی منفعت بھی حاصل ہوتی ہے اس لیے اس کی خرید و فروخت جائز ہوگی۔ چنانچہ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں "اپنے کاروبار کا کوئی نام رکھنے کا ہر شخص کو حق حاصل ہے لیکن اگر ایک شخص نے اپنے کاروبار کا نام عطرستان یا گلشن ادب رکھ لیا اور اس سے اس کا تجارتی مفاد وابستہ ہو گیا تو کسی دوسرے شخص کو وہ نام رکھنے کا حق نہیں رہا اور جب کہ ایک خاص نام کے ساتھ مستقبل میں تحصیل مال اور تجارتی منفعت مقصود ہے تو گڈول کا معاوضہ لینا جائز

ہے۔" (حوادث الفتاویٰ بحوالہ فقہی مسائل ج ا ص ۲۲۲ مصنفہ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی)

سَفتجَہ (ہنڈی کا کاروبار)

فیروز اللغات میں ہے سَفتجَہ سَفتَہ کا معرب ہے (فیروز اللغات فارسی ج ۲ ص ۳۶) یعنی غیر عربی میں سَفتَہ ہے اور عربی میں سَفتجَہ کہا جاتا ہے۔

سفتجہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو قرض دے اور کسی دوسرے شہر میں جہاں وہ جانا چاہتا ہے' وہاں جا کر قرض وصول کرے تا کہ راستہ میں رقم ضائع ہو جانے کے خطرات سے محفوظ رہ سکے۔ اس کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً" ایک آدمی گوجرانوالہ سے کراچی جانا چاہتا ہے اور گوجرانوالہ ہی کے ایک اپنے آدمی کو رقم دے دیتا ہے جس کا کاروباری رفیق کراچی میں ہے اور جس کو رقم دی ہے' وہ تحریر یا فون کے ذریعہ سے اپنے کراچی والے رفیق سے کہہ دیتا ہے کہ اس آدمی کو اتنی رقم دے دینا اور یہ آدمی اس سے ثبوت لے کر کراچی چلا جاتا ہے اور ثبوت پیش کر کے اس سے رقم لے لیتا ہے تو اس کو سفتجہ کہا جاتا ہے۔

علامہ مجد الدین فیروز آبادی لکھتے ہیں۔

وَهِيَ اَنْ تُعطِيَ مَالاً لِرَجلٍ لَهُ مَالٌ فِي بَلَدٍ تُرِيدُ اَنْ تُسَافِرَ اِلَيهِ فَتَأخُذَ مِنهُ خَطًا لِمَنْ عِندَهُ المَالَ فِي ذَالِكَ البَلَدِ اَنْ يُعطِيكَ مِثلَ مَالِكَ الَّذِي دَفَعتَهُ اِلَيهِ قَبلَ سَفَرِكَ (القاموس المحیط ج ا ص ۹۴ بحوالہ فقہی مسائل ج ا ص ۲۳۲)

اور وہ یہ ہے کہ تم کسی کو مال دو جس کا مال کسی اور شہر میں ہو۔ تمہارا مقصد یہ ہو کہ وہاں کا سفر کرو چنانچہ تم اس سے اس شخص کے نام ایک تحریر لو جس کے پاس اس دوسرے شہر میں اس کا مال ہو کہ وہ تم کو اتنا ہی مال دے دے جتنا مال تم نے اس کو اپنے سفر سے پہلے دیا تھا۔ اگر اس میں کالا دھن نہ ہو یا حکومتی شعبوں کو نقصان پہنچانا مقصود نہ ہو تو یہ بیع درست ہے ورنہ درست نہیں ہے۔

شیئرز کی خرید و فروخت

اس پر بھی مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دام مجدہم نے تفصیل سے بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کی تحقیق کے مطابق شیئرز خریدنے والا اس کمپنی کے اتنے حصہ کا مالک بن جاتا ہے جتنے حصے اس نے خریدے ہیں۔ مولانا محمد تقی عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ چار

شرائط کے ساتھ ان کی خرید و فروخت جائز ہے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ جس کمپنی کے شیئرز یہ آدمی خرید رہا ہے، وہ کمپنی کھلے حرام کاروبار میں ملوث نہ ہو یعنی سودی بنک یا جوا پر مبنی انشورنس کمپنی یا شراب وغیرہ کا کاروبار کرنے والی کمپنی نہ ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کمپنی کے اثاثے بلڈنگ یا زمین یا مشینری وغیرہ کی صورت میں ہوں، نقدی کی صورت میں نہ ہوں اس لیے کہ اگر نقدی کی صورت میں ہوں گے تو ان کا کمی بیشی سے خریدنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ کمی بیشی کے ساتھ وہ سود بن جائے گا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اگر ایسی کمپنی ہے جس کا بنیادی کاروبار مجموعی طور پر حلال ہے اور اس میں حرام کا اختلاط بھی ہو اور حرام کم ہو تو یہ آدمی جس نے شیئرز خریدے ہیں باقی حصہ داروں کے سامنے اس حرام کے خلاف آواز اٹھائے اور حرام کو بند کرنے پر زور دے اگرچہ اس کی آواز مسترد کر دی جائے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ یہ شیئرز خریدنے والا جب منافع تقسیم ہو تو یہ معلومات کر کے کہ اس کمپنی کے کس قدر حصے حرام ذریعہ سے حاصل ہوئے ہیں تو یہ آدمی اپنا منافع وصول کرنے کے بعد اپنے حصہ میں جو تناسب حرام کے ذریعہ سے حاصل شدہ منافع کا ہو سکتا ہے۔ اس تناسب سے رقم نکال کر حرام سے بچنے کی نیت سے صدقہ کر دے۔ چونکہ یہ حرام مال کا صدقہ ہے، اس لیے اس میں ثواب کی نیت نہیں کرنی چاہئے جیسا کہ فقہ کی کتابوں اور فتاویٰ جات میں اس کی صراحت موجود ہے۔

شیئرز کے کاروبار کی تفصیل کے لیے مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دام مجدہم کے فقہی مقالات کا مطالعہ کریں۔

شیئرز کے بارے میں مذکورہ شرائط کو دیکھا جائے اور شیئرز ہولڈر حضرات کے رویہ کو دیکھا جائے تو مسئلہ مشکل ہو جاتا ہے اس لیے کہ آج کل کوئی کمپنی بھی اپنے بارے میں واقعاتی معلومات فراہم نہیں کرتی خواہ اس کے جتنے مرضی حصے خرید لیے جائیں اس لیے دین داری اور احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اشد مجبوری کے بغیر ایسے کاروبار سے اجتناب ہی کیا جائے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

دعاء کی درخواست

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے بیوع سے متعلق حتیٰ المَقدُور بحث کر دی گئی ہے۔ بعض بزرگ اساتذہ کا مشورہ بھی ہے اور خود اپنا بھی ارادہ ہے کہ ترمذی شریف کی اس کے بعد

کے ابواب کی بھی بحث کر دی جائے تا کہ ترمذی شریف مکمل ہو جائے۔ طلبہ کرام سے خصوصاً اور اس کتاب کے دیگر قارئین کرام سے عموماً درخواست ہے کہ احقر کے لیے دعاء فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ اس محنت کو قبول فرمائے اور بخشش کا ذریعہ بنائے اور باقی کام مکمل کرنے کے لیے صحت وعافیت وفرصت نصیب فرمائے۔ آمین یا اللہ العالمین۔

احقر عبد القدوس قارن

مراجع ومصادر

اس کتاب میں جن کتابوں کے حوالے دیئے گئے ہیں ان کے مطابع بھی ذکر کیے جاتے ہیں تاکہ اصل حوالہ جات دیکھنے والوں کو آسانی ہو اور کتابوں کے نام کے ذکر کرنے میں ترتیب حروف تہجی کے لحاظ سے رکھی گئی ہے اور پہلے قرآن کریم کا ذکر کیا گیا ہے۔

	نام کتاب	نام مصنف	طابع
۱		قرآنِ کریم	
۲	ابوداؤد شریف	امام ابوداؤد سلیمان بن اشعث	مکتبہ امداد ملتان
۳	انوار المحمود	علامہ محمد صدیق نجیب آبادی	طبع دھلی
۴	اعلاء السنن	علامہ ظفر احمد عثمانی	ادارۃ القرآن و العلوم الاسلامیہ کراچی
۵	اوجز المسالک	الشیخ محمد زکریا	ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان
۶	ابن ماجہ شریف	امام محمد بن یزید بن ماجہ	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
۷	امداد الاحکام	علامہ ظفر احمد عثمانی	مکتبہ دار العلوم کراچی
۸	امداد الفتاوٰی	افادات مولانا محمد اشرف علی تھانوی	مکتبہ اشرف العلوم کراچی
۹	اشعۃ اللمعات	الشیخ عبدالحق دہلوی	کتب خانہ مجیدیہ ملتان
۱۰	اصول الشاشی	نظام الدین الشاشی	مکتبہ امدادیہ ملتان
۱۱	بخاری شریف	امام محمد بن اسمٰعیل البخاری	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۲	بذل المجہود	علامہ خلیل احمد سہارنپوری	مکتبہ قاسمیہ ملتان
۱۳	بدایۃ المجتہد	علامہ محمد بن احمد بن رشد	مکتبہ مصطفیٰ البابی مصر
۱۴	البدائع الصنائع	امام ابوبکر بن مسعود الکاسانی	مطبعہ جمالیہ مصر
۱۵	البحر الرائق	علامہ ابن نجیم المصری	طبع مصر
۱۶	البنایہ شرح الہدایۃ للعینی	علامہ محمود بن احمد العینی	المکتبۃ الامدادیہ فیصل آباد
۱۷	ترمذی شریف	امام محمد بن عیسیٰ الترمذی	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

۱۸	تحفۃ الاحوذی	علامہ عبدالرحمٰن مبارک پوریؒ	نشر السنۃ ملتان
۱۹	تہذیب سنن ابی داؤد	علامہ ابن القیم الجوزیؒ	مکتبۃ السنۃ المکیۃ
۲۰	التعلیق الممجد	علامہ عبدالحی لکھنویؒ	نور محمد اصح المطابع کراچی
۲۱	تقریر ترمذی لشیخ الہندؒ	علامہ محمود الحسن الدیوبندیؒ	ایچ۔ایم سعید کمپنی کراچی
۲۲	تقریر ترمذی للمدنیؒ	مرتبہ مفتی عبدالقادر صاحب قاسمی	کتب خانہ مجیدیہ ملتان
۲۳	تنظیم الاشتات	مولانا محمد ابوالحسن صاحب	اصلاحی کتب خانہ دیوبند
۲۴	جواہر الفقہ	مفتی اعظم مفتی محمد شفیع صاحبؒ	مکتبہ دارالعلوم کراچی
۲۵	جدید فقہی مباحث	مرتبہ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی	ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی
۲۶	جدید فقہی مسائل	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	حبیب الشفیق بک ڈپو لاہور
۲۷	الجوہر النقی	علامہ علی بن عثمان الماردینی	دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن
۲۸	حاشیہ شرح الوقایہ	علامہ عبدالحی لکھنویؒ	ایچ ایم سعید کراچی
۲۹	حجۃ اللہ البالغہ	امام الشاہ ولی اللہ الدہلویؒ	المکتبۃ السلفیۃ لاہور
۳۰	دارقطنی	امام علی بن عمر الدارقطنیؒ	دار المحاسن للطباعۃ قاہرہ
۳۱	دارمی	امام محمد بن عبدالرحمٰن الدارمیؒ	شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ سعودی عرب
۳۲	زرقانی شرح المؤطا	امام محمد الزرقانیؒ	طبع مصر
۳۳	سنن الکبریٰ للبیہقی	امام ابوبکر احمد بن الحسین البیہقیؒ	دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن
۳۴	سبل السلام	علامہ محمد بن اسمٰعیل الامیر یمانیؒ	المکتبۃ الاثریہ لاہور
۳۵	شمائل ترمذی	امام محمد بن عیسیٰ الترمذیؒ	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
۳۶	طحاوی شریف	امام احمد بن محمد الطحاویؒ	مکتبہ رحیمیہ دیوبند
۳۷	عمدۃ القاری	علامہ محمود بن احمد العینیؒ	طبع بیروت
۳۸	العرف الشذی	علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ	مکتبہ رحیمیہ دیوبند
۳۹	عین الہدایہ	مولانا سید امیر علیؒ	ادارہ نشریات اسلام لاہور
۴۰	فتح الباری	علامہ ابن حجر عسقلانیؒ	مکتبہ مصطفیٰ البابی مصر
۴۱	فتاویٰ دارالعلوم	افادات مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ	مکتبہ امدادیہ ملتان
۴۲	فتاویٰ محمودیہ	مفتی محمود حسن گنگوہیؒ	کتب خانہ مظہری کراچی
۴۳	فتاویٰ ابن تیمیہ	شیخ الاسلام احمد بن تیمیہؒ	مطابع الریاض

نمبر	کتاب	مصنف	ناشر
۴۴	فتاوی نذیریہ	مولانا نذیر حسین دہلویؒ	اہل حدیث اکادمی لاہور
۴۵	فتاوی شامی	علامہ شامیؒ	مکتبہ ماجدیہ کوئٹہ
۴۶	فتاوی عالمگیری	مرتبہ مولانا نظام وجماعۃ من علماء الہند	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ
۴۷	فقہی مقالات	مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دام مجدہم	میمن اسلامک پبلشرز کراچی
۴۸	فیض الباری	علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ	المطبعۃ الاسلامیۃ السعودیہ لاہور
۴۹	فتح القدیر	علامہ محمد بن عبد الواحد (ابن الہمامؒ)	مکتبہ مصطفی محمد مصر
۵۰	قمر الاقمار حاشیہ نور الانوار	علامہ محمد عبد العلیم لکھنویؒ	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
۵۱	کتاب الام	امام محمد بن ادریس الشافعیؒ	طبع بیروت
۵۲	کتاب الآثار لمحمدؒ	امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ	ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی
۵۳	الکوکب الدری	مولانا رشید احمد گنگوہیؒ	مکتبہ یحیویہ سہارن پور
۵۴	اللامع الدراری	علامہ ابوزکریا محمد یحیی الصدیقیؒ	المکتبۃ الامدادیہ مکہ مکرمہ
۵۵	مسلم شریف	امام مسلم بن الحجاجؒ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۵۶	معالم السنن	امام ابوسلیمان الخطابیؒ	مکتبۃ السنۃ المکیہ
۵۷	مؤطا امام مالک	امام مالک بن انسؒ	نور محمد اصح المطابع کراچی
۵۸	مؤطا امام محمد	امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ	" " " "
۵۹	المحلی لابن حزم	علامہ ابن حزم الظاہریؒ	مکتبہ مصر
۶۰	مرقات شرح مشکوٰۃ	علامہ ملا علی قاریؒ	مکتبہ امدادیہ ملتان
۶۱	مسند احمد	امام احمد بن حنبلؒ	طبع بیروت
۶۲	مختصر المزنی	امام اسمعیل بن یحیی المزنیؒ	"
۶۳	مسند ابی یعلی	امام احمد بن علیؒ	" "
۶۴	المعجم الکبیر للطبرانی	امام سلیمان ابن احمدؒ	طبع قاہرہ
۶۵	مصنف عبد الرزاق	امام ابوبکر عبد الرزاق بن ہمامؒ	طبع بیروت
۶۶	المبسوط للسرخسی	امام شمس الدین السرخسیؒ	مطبعۃ السعادۃ مصر
۶۷	المولوی علی الحسامی	مولانا محمد یعقوب البنانیؒ	مطبع تعلیمی لاہور
۶۸	مقدمہ انوار الباری	مولانا احمد رضا بجنوریؒ	مکتبہ حفیظیہ گوجرانوالہ
۶۹	مقدمہ ہدایہ اخیرین	مولانا عبد الحی لکھنویؒ	مطبع المجیدی کانپور

۷۰	مستدرک حاکم	امام ابوعبداللہ محمد النیسابوریؒ	مکتبۃ النصر الحدیث الریاض
۷۱	المواہب اللدنیہ	الشیخ ابراہیم بن محمد البیجوریؒ	مکتبہ مصطفیٰ البابی مصر
۷۲	مختصر سنن ابی داؤد	امام منذریؒ	مکتبۃ السنّۃ المکیّہ
۷۳	مسائل الرشید	مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی دام مجدہم	مکتبہ حلیمیہ کراچی
۷۴	المصفیٰ شرح الموطا	الشاہ ولی اللہ الدھلویؒ	کتب خانہ رحیمیہ دہلی
۷۵	نسائی شریف	امام احمد بن شعیب النسائیؒ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۷۶	نصب الرایہ	علامہ ابومحمد عبداللہ بن یوسف الزیلعیؒ	طبع مصر
۷۷	نووی شرح مسلم	امام یحیی بن شرف النوویؒ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۷۸	نیل الاوطار	امام محمد بن علی الشوکانیؒ	مکتبہ مصطفیٰ البابی مصر
۷۹	النامی علی الحسامی	مولانا عبدالحق حقانیؒ	میر محمد کتب خانہ کراچی
۸۰	نور الانوار	الشیخ محمد المعروف بہ ملّا جیونؒ	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
۸۱	الورد الشذی	الشیخ اصغر حسینؒ	معہد الخلیل الاسلامی کراچی
۸۲	ہدایہ	امام علی بن ابی بکر المرغینانیؒ	مطبع المجیدی کانپور